

ТРАДИЦИОННЫЕ ОБЩЕСТВА: НЕИЗВЕСТНОЕ ПРОШЛОЕ

**МАТЕРИАЛЫ XIV МЕЖДУНАРОДНОЙ
НАУЧНО-ПРАКТИЧЕСКОЙ КОНФЕРЕНЦИИ
(г. Челябинск, 12 апреля 2018 г.)**

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ РФ
ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ
УЧРЕЖДЕНИЕ ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ

«ЮЖНО-УРАЛЬСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ
ГУМАНИТАРНО-ПЕДАГОГИЧЕСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ»

ТРАДИЦИОННЫЕ ОБЩЕСТВА: НЕИЗВЕСТНОЕ ПРОШЛОЕ

**МАТЕРИАЛЫ XIV МЕЖДУНАРОДНОЙ
НАУЧНО-ПРАКТИЧЕСКОЙ КОНФЕРЕНЦИИ
(г. Челябинск, 12 апреля 2018 г.)**

**Челябинск
2018**

УДК 1Ф
ББК 87.63
Т 58

Традиционные общества: неизвестное прошлое [Текст]: материалы XIV Междунар. науч.-практ. конф., г. Челябинск, 12 апреля 2018 г. / под ред. П.Б. Уварова (гл. ред.), – Челябинск: Изд-во Юж.-Урал. гос. гуман.-пед. ун-та, 2018. – 364 с.

ISBN 978-5 98578-213-4

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. Один из разделов сборника посвящен актуальным проблемам истории нотариата в России.

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

Рецензенты: С.С. Загребин, д-р ист. наук, профессор
И.В. Нарский, д-р ист. наук, профессор

ISBN 978-5 98578-213-4

© Издательство Южно-Уральского государственного гуманитарно-педагогического университета, 2018
© Дизайн обложки С. Чебышева

*Выражаем искреннюю благодарность
Челябинской областной непарламентальной палате и
лично Председателю палаты*

Сергею Викторовичу Препякову

*За помощь в организации и проведении
XIV Международной научно-практической
конференции «Традиционное общество:
неизвестное прошлое»*

Оргкомитет конференции

СОДЕРЖАНИЕ

Апология исторической справедливости или о роли личности в истории	11
ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ИЗУЧЕНИЯ ТРАДИЦИОННЫХ ОБЩЕСТВ	
В.Ю. Даренский	
Кризис принципов легитимации при переходе от традиционного к современному праву («парадокс Шигалева»)	15
И.В. Дёмин	
Соотношение понятий «религия» и «традиция» в метафизике интегрального традиционализма Рене Генона	24
С.Б. Лугвин	
Традиционное общество и патримониальная бюрократия в европейском контексте	31
Н.И. Тахиров	
Системный подход в методологии истории: тотальный детерминизм как модель реконструкции реальности	38
Е.А. Тюгашев	
Философы Нового времени о традиции	46
П.Б. Уваров, О.Д. Бугас	
«Революционность» как рутинная практика новоевропейского общества	54
СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКАЯ СФЕРА ТРАДИЦИОННЫХ ОБЩЕСТВ	
Д.А. Волошин	
О некоторых актуальных религиозных аспектах упадка Римской империи	63
А.И. Конюченко	
Еврейско-русские контакты в последней трети XV в.	70
М.А. Токмачева	
Воспитание православного правителя как подготовка к жертвенному подвигу	89
И.А. Толчев	
Обличительные речи митрополита Филиппа: к вопросу о достоверности	96
Н.Д. Фирер	
Культура и традиции енисейского казачества в XVII	107
В.А. Коротенко, И.А. Фукалов	

САКРАЛЬНЫЕ АСПЕКТЫ СПЕЦИФИКИ ВЛАСТИ У ФЕДЕРАЦИИ ПЛЕМЕН КИМАКОВ В РАННЕМ СРЕДНЕВЕКОВЬЕ	114
Д.П. Шульга	
ПРОБЛЕМА ВОСПРИЯТИЯ «ВАРВАРОВ» В ТРАДИЦИОННОЙ КИТАЙСКОЙ ПИСЬМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ (V в. до н.э.—IV в. н.э.)	120
КУЛЬТУРА И ЧЕЛОВЕК В ТРАДИЦИОННОМ ОБЩЕСТВЕ	
С.С. Бойчук	
ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЕ ПАРАДОКСЫ ЛОГОСА И МЕСТО ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ В ТРАДИЦИОННОМ И МОДЕРНОМ КУЛЬТУРНОМ ПРОСТРАНСТВЕ	127
А.Р. Ермолюк	
О КРУГЕ ЧТЕНИЯ ЮНОГО В.В. РОЗАНОВА	135
О.Г. Липская	
ВОПЛОЩЕНИЕ «ХРИСТИАНСКОГО ГУМАНИЗМА» В ТВОРЧЕСТВЕ Ф.М. ДОСТОЕВСКОГО	140
С.С. Логиновский	
ЕДИНСТВО АНТРОПОЛОГИЧЕСКОГО И СОЦИАЛЬНОГО В МИРОВОЗЗРЕНИИ АВВЫ ДОРОФЕЯ ГАЗСКОГО НА ПРИМЕРЕ ПОНЯТИЯ СМИРЕНИЯ	145
ПРАВО В ТРАДИЦИОННОМ ОБЩЕСТВЕ	
А.А. Исаков	
О «РОСТКАХ ЕСТЕСТВЕННОГО ПРАВА» В РОССИИ НАЧАЛА XVI ВЕКА	155
Л.В. Исакова	
ВКЛАД ГУСТАВ ЭВЕРСА В ИЗУЧЕНИЕ ПРОИСХОЖДЕНИЯ И ТЕКСТОЛОГИИ РУССКОЙ ПРАВДЫ	161
И.А. Суздальцева	
АРМЯНСКИЙ СУД КИЗЛЯРА XVIII—XIX ВВ.	167
РУССКОЕ ПРАВОСЛАВНОЕ ТРАДИЦИОННОЕ ОБЩЕСТВО	
В.А. Гайдукова, С.В. Осипов	
СВЯТОЙ ПАФНУТИЙ БОРОВСКИЙ: ЖИЗНЬ И НАСЛЕДИЕ	172
Е.В. Дроботушенко	
ТРАДИЦИОННОСТЬ ПРАВОСЛАВИЯ В ЗАБАЙКАЛЬЕ В XIX В.: ЭКЛЕКТИКА ИЛИ СИНКРЕТИЗМ. К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ	178
Р.Ш. Камалова	184
ЗАСТУПНИКИ ПРАВОСЛАВНОЙ ВЕРЫ В ГОДЫ СМУТНОГО ВРЕМЕНИ	
А.В. Мендюков	
ПРАВОСЛАВНОЕ ПРИХОДСКОЕ ДУХОВЕНСТВО ИМПЕРАТОРСКОЙ РОССИИ: СОЦИАЛЬНЫЕ ОСОБЕННОСТИ И ПОЛОЖЕНИЕ В ОБЩЕСТВЕ (ПО МАТЕРИАЛАМ СРЕДНЕГО ПОВОЛЖЬЯ)	190

**ТРАДИЦИОННОЕ ОБЩЕСТВО В УСЛОВИЯХ МОДЕРНИЗАЦИИ
(К 165-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ Е.Ф. ШМУРЛО)**

А.В. Горчакова	
«Великий Антихрист»: анализ оценки петровских преобразований в трудах Е.Ф. Шмурло с точки зрения коммуникативной теории исторического процесса	197
Н.И. Тахиров	
Церковная реформа Патриарха Никона в курсе русской истории Е.Ф. Шмурло	205
Ю.Г. Акимов	
Самоорганизация традиционного сообщества в условиях иммиграции: русины в США и Канаде в посл. трети XIX в. (некоторые аспекты)	213
Ю.А. Векшина	
Этничность и регулирование национально-культурных отношений в Российской Федерации	220
О.М. Давыдов	
Антропология детской святости в контекстах постсекулярной культуры	230
Л.С. Евдокимова	
Формирование демократических убеждений в христианско-демократическом государстве Жака Маритена	238
Н.И. Заплетина	
Социально-правовая защита детей-сирот в России: от традиции к современности	246
А.М. Иванов	
Политика государства по отношению к Русской Православной церкви и верующим в 1920–1930-е гг. (на примере г. Вязьмы Смоленской области)	252
И.В. Ильин	
О понятии вещно-личной зависимости	258
Т.В. Казарова	
Власть и элита как субъекты авторитарной модернизации	267
Б.М. Кондорский	
Традиционно-исторические предпосылки цветных революций	273
И.В. Максимова	
«Листая газетные страницы...»: штрихи к портрету жительниц провинциального города Царицына конца XIX века	282
А.С. Миксюк	
Зороастрийские общины в современном мире	290
Г.У. Сейдаметова	
Модернизация социально-экономической сферы традиционного общества на примере города Нукуса в 1960-е годы	298

Г.П. Сидорова	
ТРАДИЦИОННЫЕ ГЕНДЕРНЫЕ РОЛИ В ОБРАЗАХ РУССКОЙ ЛИРИКИ НА ТЕМУ ВЕЛИКОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ВОЙНЫ (1930–2000-е гг.)	304
М.С. Чирков	
ТРАДИЦИОННОЕ СОЗНАНИЕ РУССКОГО КРЕСТЬЯНИНА В УСЛОВИЯХ СОЦИАЛЬНЫХ ТРАНСФОРМАЦИЙ (1910–1920-е годы)	314
ИСТОРИЯ НОТАРИАТА (ОТ ТРАДИЦИИ К СОВРЕМЕННОСТИ)	
Е.Ю. Давыдовская, А.С. Пархачева	
К ПРОБЛЕМЕ ИСТОРИИ ВОЗНИКНОВЕНИЯ НОТАРИАТА	319
А.Я. Кодинцев	
РАЗВИТИЕ НОТАРИАТА В ЧЕЛЯБИНСКОМ И ТРОИЦКОМ УЕЗДАХ ОРЕНБУРГСКОЙ ГУБЕРНИИ В 1782–1917 гг.	326
О.Н. Куликова	
УГОЛОВНАЯ ОТВЕТСТВЕННОСТЬ ЗА НЕПРАВОМЕРНЫЕ НОТАРИАЛЬНЫЕ ДЕЙСТВИЯ НА РАЗНЫХ ЭТАПАХ РАЗВИТИЯ РОССИЙСКОГО ОБЩЕСТВА	331
А.А. Соловцов	
КУПЕЧЕСКОЕ ЗАВЕЩАНИЕ КАК ЦЕННЫЙ ИСТОЧНИК ПО ИСТОРИИ НАСЛЕДСТВЕННОГО ПРАВА И ДОРЕВОЛЮЦИОННЫХ ТРАДИЦИЙ	340
Д.В. Чарыков	
«САМОУЧКИ-ПРАКТИКИ»: СОЦИАЛЬНЫЙ ПОРТРЕТ ЧЕЛЯБИНСКОГО ДОРЕВОЛЮЦИОННОГО НОТАРИАТА	349
ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРАХ	358
ДЛЯ ЗАМЕТОК	362

Производство научных фактов – процесс настолько коллективный, что отдельная личность может породить фантазии, чувства, утверждения, но никак не факты. Одна из основных проблем, которые приходится решать на этом пути, – как заинтересовать кого-то так, чтобы тебя хоть как-то прочитали; по сравнению с этим сделать так, чтобы тебе поверили – дело, так сказать, вторичное.

Бруно Латур

**Апология исторической справедливости
или о роли личности в истории**

Человек ли вершит историю? Определенно, он главный актер на исторической сцене; он же – главный статист и участник всех массовок. Но человек ли творит и режиссирует историю? Ответ будет не столь однозначен, упираясь во многом в мировоззрение каждого конкретного мыслителя.

Год нынешний являет собой логическое продолжение юбилейных чествований столетия русской революции. Каких-то сто лет назад (а ведь еще живы наши соотечественники, кто смутно, по-детски, но помнит эти события!) собралось и трагикомично было распущено Учредительное собрание, полыхнула от челябинской искры гражданская война. В этом же году, под грохот винтовочных и пистолетных выстрелов оборвалась жизнь последнего российского императора и его семьи. На фоне разворачивавшегося братоубийственного противостояния, больше замешанного на анархии деморализованных солдатских масс, чем на идеологической борьбе, драма гибели царской семьи разыгралась малозаметно, почти буднично. Однако это не отменяет всей символичности произошедшего, раз за разом возвращает полемистов к вопросу о роли личности в истории.

Несмотря на минувшее столетие, полемические копья вокруг «гражданина Романова» ломаются с завидной регулярностью. Периодически, словесные поединки подстегиваются информационными вбро-сами, подобными фильму «Матильда». Полагаем, что историческая справедливость вызывает ни к иронии, ни к ненависти, ни к мщению, а к спокойному, взвешенному рассуждению, сконцентрированному в роковом треугольнике «страна – революция – царь».

Здесь следует отметить, что объективно говорить о Николае II достаточно сложно, т.к. советская историография заложила политизированный дискурс в оценках правления последнего российского царя. Негативный рефрен вполне естественен для революционной риторики, равно как негативное восприятие многих явлений и лиц дореволюционного периода в целом. Досталось Николаю II и от антибольшевистских авторов (далеко не всегда их можно назвать патриотически или национально

окрашенными), т.к. они винили его в подведении страны к революционной ситуации, неумении справиться с вызовами времени и т.п. Нечастые апологеты последнего императора на волне развернувшейся полемики фактически парировали выпады критиков, оттого очернение оборачивается обелением и наоборот. Взвешенности не хватает ни одной из сторон. Этот политизированный, полемически заостренный дискурс в отношении Николая II настолько плотно проник и в общественное сознание, и в академические работы, что отрефлексировать и самоустраниться от него сложно¹.

Для преодоления политизированного дискурса, интересного, как самостоятельное явление, но ни как источник взвешенной информации о периоде, необходимо объективно отнестись к роли личности в истории, даже если речь идет о правителе огромной державы. Позволим себе следующие наблюдения:

Во-первых, в правлении Николая II неизбежно были представлены как провалы и неудачи, так и сильные моменты, мало освещавшиеся по разным причинам как современниками, так и потомками². В этом смысле последний русский царь был хорошем смысле «средним». Именно эта усредненность, вызывавшая и вызывающая по сей день у отдельных публицистов нездоровую реакцию, в свое время способствовала становлению Московской Руси³. В этом же смысле Николай II был верным сыном своего отца и продолжателем его начинаний. В то же время, отношение к фигуре Александра III куда как более сдержанное и уважительное в общественном сознании. И наоборот, позволим себе крамольную мысль и предположим, что гиперактивные, гиперталантливые и оттого, как правило, честолюбивые правители зачастую оставляют

¹ Аналогичная ситуация сложилась вокруг столыпинской аграрной реформы, на что справедливо указывают современные авторы, плотно работающие по этой теме (См.: Тюкавкин В.Г. Великорусское крестьянство и столыпинская аграрная реформа. – М.: Памятники исторической мысли, 2001. – 304 с.;

Давыдов М.А. Двадцать лет до Великой войны. Российская модернизация Витте-Столыпина. – М.: Алетей, 2016. – 1080 с.)

² В частности, И.В. Лукоянов прекрасно продемонстрировал в одной из последних работ роль и значение принципиальной позиции Николая II на переговорах с японским правительством в Портсмуте (Лукоянов И.В. Портсмутский мир / Вопросы истории. – 2007. – № 2. – С. 16–33. – Режим доступа: <https://app.box.com/s/hj1jyymt634b0j1u19l>).

³ См., например, рассуждения В.О. Ключевского о московских князьях.

по себе хотя и великую историческую славу, но купленную высокой государственной ценой.

Во-вторых, вопрос упирается не столько в отдельные поступки, но в их сумму как таковую, тесно сопряженную с человеческой личностью. И в жизни правителя, и в жизни обывателя всегда есть решения удачные и неудачные. Причем последствия многих из них очень сложно предугадать. Оценки легко давать по прошествии многих лет, имея на руках источниковый материал, а вот в пылу событий предсказать что-либо очень сложно. Здесь мы позволим себе оставить фигуру Николая II, который многими заклеямен как отличный семьянин, но никудышный правитель⁴, и обратиться, например, к Наполеону Бонапарту. Вот уж за кем практически все, даже недоброжелатели, признают и талант, и величие. Однако действия «великого корсиканца» не избежали обусловленности духом времени, объективными обстоятельствами; не раз допускал он ошибки, часть из которых носила роковой характер⁵. Например, поход Великой армии в Россию, по мнению современных французских историков, был весьма плохо подготовлен, оттого и закончился провалом⁶. Бонапарт сделал ставку на молниеносную войну и разгром русской армии в приграничных сражениях, не сформировав внятный план действий на случай затяжной «скифской войны», которую ему навязали русские. Эти просчеты обернулись не только проигранной кампанией, но стоили новоиспеченному французскому императору трона. Приведенный пример (имя которым, на самом деле, легион) – лишь иллюстрация к мысли о сумме поступков. Память о деятельности правителя и итогах его усилий во многом связаны не с отдельными поступками, а с соответствием эпохе и подданным. Здесь можно согласиться с критиками Николая II – он действительно мало соответствовал эпохе. Последний русский царь оста-

⁴ См. предисловие К.Ф. Шацилло к «Дневникам императора Николая II», изданным в 1991 г.

⁵ При этом, сам Наполеон предпочитал сохранять хорошую мину при плохой игре. В частности, в своих бюллетенях периода войны 1812 г. он сформировал мифологему о поражении от «генерала Мороза», но не от собственных просчетов на этапе подготовки и планирования кампании против России, а так же удачных действий русской армии.

⁶ Чудинов А.В. О «глобализации» в историографии войны 1812 года (Размышления над книгой М.-П. Рей) // Французский ежегодник 2013: «Русская кампания» Наполеона: события, образы, память. – С. 61–74. – Режим доступа: <http://annuaire-fr.igh.ru/issues/2013/articles/s1316?locale=ru>.

вался в первую очередь царем, с собственными представлениями о сакральной роли правителя. Россия же, начиная с самых низов, и заканчивая приближенными к трону фигурами, эти представления утрачивала. Не случайно в одном из последних исследований, посвященных взаимоотношениями в высших эшелонах власти имперской России, автор отметил: «Император начала XX в. не вполне располагал собой, чтобы кому-то диктовать свою волю»⁷. Российское общество стремительно менялось, император же продолжал жить и мыслить понятиями прошлого, сохраняя им верность.

В-третьих, последний русский император стал заложником того исторического цугцванга, к которому вела российское самодержавие и, соответственно, российскую империю, экономическая модернизация страны. Императоры, начиная с Петра I (но, по сути, значительно раньше), руководствуясь заботой о повышении обороноспособности государства, особенно на случай натиска с Запада, исподволь готовили радикальную социально-политическую трансформацию России. Николай II стал лишь пожинателем бури, которую его царственные предшественники сеяли на протяжении более чем трехсот лет. Он стоял на пути лавины, остановить которую был не властен, но и принять которую не пожелал, за что и испил смертную чашу в подвалах дома купца Ипатьева.

В заключении мы хотели бы процитировать размышления В.В. Кожина, приведенные им в главе с характерным названием «Вожди и история» книги «Россия. Век XX, 1901–1939». Рассуждая об апологетике и критике в отношении советских правителей, применимой и к нашей теме, Вадим Валерианович справедливо отмечает: «... объективный ход истории так или иначе выражался, проявлялся и в действиях вождей, но совершенно несостоятельно представление, согласно которому историческое бытие громадной страны, так или иначе связанное с бытием мира в целом, являлось выражением мысли и воли вождей. Между тем именно такое представление в той или иной мере присутствует в множестве нынешних сочинений»⁸.

Редколлегия

⁷ Соловьев К.А. «Хозяин земли русской? Самодержавие и бюрократия в эпоху модерна». – М.: Новое литературное обозрение, 2017. – С. 12.

⁸ Кожин В.В. Россия век XX-й. 1901–1939. М.: Алгоритм, 2001. – Режим доступа: <http://kozhinov.voskres.ru/hist/7.htm>.

**ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ИЗУЧЕНИЯ
ТРАДИЦИОННЫХ ОБЩЕСТВ**

В.Ю. Даренский

Луганский национальный университет им. Т. Шевченко

**Кризис принципов легитимации при переходе от традиционного
к современному праву («ПАРАДОКС ШИГАЛЕВА»)**

«Парадоксом Шигалева», как известно, принято называть тезис одного из героев романа «Бесы» Ф. Достоевского – революционера, написавшего трактат об идеальном социальном устройстве и в процессе этого написания пришедшего к парадоксальному выводу: «Я запутался в собственных данных, и мое заключение в прямом противоречии с первоначальной идеей, из которой я выхожу. Выходя из безграничной свободы, я заключаю безграничным деспотизмом» [2, с. 389]. В XX веке стало уже привычным трактовать это высказывание как «пророчество» писателя о тоталитарных режимах как неизбежном результате революционных потрясений. Вместе с тем, смысл этой внутренней парадоксальности попыток построения социума на основе максимальной «эмансипации», в том числе и секуляризации как ее самой фундаментальной составляющей, не сводится лишь к отдельным историческим явлениям, но имеет более широкий, «метафизический» смысл.

Если ранее, в традиционном обществе всякая легитимация в конечном счете имела трансцендентный и сакральный характер, то теперь, наоборот, она становится принципиально имманентной и секулярной. Но «освобождение» от трансцендентной и сакральной легитимации создает необходимость новых способов управления обществом. «Эмансипация» на основе секуляризации имела целью максимально «освободить» влечения человеческого Ego от ответственности перед Богом, что с точки зрения религиозного сознания является не чем иным, как стимулированием греховной природы человека. Указанный парадокс здесь проявляется в том, что *«освобождение» от высших уровней челове-*

ского бытия и сознания приводит к полному деспотизму низших уровней, не имеющих теперь никакого противовеса. А это, в свою очередь, приводит к необходимости тотальной манипуляции сознанием и бытием людей в рамках модели «потребительской цивилизации», без которых консолидация социума становится невозможной. Репрессивный тоталитаризм XX века был лишь ранней «переходной» формой, направленной на слом основ традиционной цивилизации. Однако в современном мире для эффективной манипуляции массами уже вовсе не требуются репрессии, т.к. контроль осуществляется уже над самим сознанием и образом жизни людей, которые стали почти безальтернативными вследствие тотальной секуляризации.

Правовые отношения как таковые исторически всегда возникают как результат постфактумной легитимации определенных сложившихся социально-экономических, политических и социокультурных отношений, первоначально не имеющих правовой формы, но служащих содержательной основой правотворчества. Тем самым, правовая система искусственно абстрагируется от целостной социальной жизни как ее особая сфера. Именно на уровне опосредования («обеспечения») правовых механизмов целостной общественной практикой и «включаются» цивилизационные процессы, определяющие конкретный контекст и сам режим функционирования права в целостной системе социальных связей индивидов, групп и институтов.

Онтологическая основа правовых отношений в целом определяется как тот факт, что эти отношения в конечном счете являются лишь моментом (хотя и одним из важнейших) в целостной системе отношений социальных субъектов, вследствие чего эффективность правовых отношений в конечном счете зависит от состояния этого целого, т.е. необходимым образом всегда опосредована некоторыми принципиально внеправовыми механизмами. (Сам термин «внеправовые», естественно, не означает «антиправовые», но качественно отличные от правовых, состоящие в отношениях дополнительности, комплементарности с последними). Характернейшей иллюстрацией этого тезиса является показательный факт взрывообразного роста преступности в модернизирующихся обществах, обусловленный резким ослаблением внеправовой, в первую очередь, моральной регуляции поведения людей. Например, за период 1972–1993 годов, во время которого происходил переход массового сознания от советской жертвенно-коллективистской морали к потреби-

тельски-эгоцентрическому менталитету, свойственному западной цивилизации, общий уровень преступности на Украине вырос в 4 раза, а количество тяжких преступлений – более чем в 6 раз [2, с. 10–21]. (Затем в 2000-е годы произошла стабилизация уровня преступности, а после «майдана» 2014 г. преступность на Украине снова выросла в среднем в 3 раза, а по тяжким преступлениям – более чем в 5 раз). Причем, в этот же период также более чем в 4 раза выросло и количество работников правоохранительной сферы, но это не смогло хоть как-то уравновесить разрушение моральной основы социальных отношений и их криминализацию. Если же сравнить эти данные с уровнем преступности в Российской Империи к началу XX века (который был одним из самых низких в мире), то обнаруживается общий его рост к концу века более чем в 20 раз! При этом относительность автономности правовой сферы жизни общества проявляется не только в периоды особо интенсивных социальных трансформаций и законотворчества, но и в каждом конкретном случае правовых конфликтов, с которыми сталкиваются люди – этот факт стал одним из ведущих мотивов в художественной литературе в виде конфликта между законом, с одной стороны, и «сердцем», т.е. нравственностью, с другой.

Известно, что в различных цивилизациях и на различных стадиях эволюции одного и того же общества имеет место принципиально различное понимание самой природы и смысла права и государства, причем переходы от одного понимания к другому отнюдь не безболезненны, сопровождаясь социальными потрясениями и образованием всякого рода «превращенных форм» правового сознания. Вместе с тем, современным философам права весьма часто свойственен тот наивный европоцентризм, который давно преодолен в других отраслях гуманитарного познания. Поэтому, изучая правовые отношения в традиционных обществах и не обнаруживая там новоевропейского понимания права, такие авторы без зазрения совести делают вывод о том, что такового там нет вообще, или же (в лучшем случае) говорят о некоем «дефиците правосознания» в обществах, отличных от современного западноевропейского. Мысль о том, что этим обществам может быть присуще правосознание качественно иного типа, по-своему не менее развитое и эффективное, чем новоевропейское, им, похоже, даже не приходит в голову.

Исторически государство возникает намного позже права и с самого начала стремится к «огосударствлению» последнего, т.е. к монополии контроля правовых отношений в социуме. Все известные в истории

общества и цивилизации проходили стадию жесткого конфликта «обычного», т.е. осуществляющегося без государственного контроля общинного и городского права, и права государственного, унифицированного на больших территориях и поддерживаемого не местной традицией, а вооруженной силой. В определенные моменты таких конфликтов государство для самосохранения вынуждено было идти на радикальное подавление «обычных» правовых норм и моральных понятий, и этот феномен получил идеологическое наименование «деспотизма». Свои наиболее острые формы «деспотизм», т.е. превалирование государственной необходимости над «обычным» правом и моралью приобретал в периоды революций и модернизаций обществ, в результате которых, как правило, погибала значительная часть населения. В качестве реакции на эти процессы возникла идеология правового государства, основанная на своего рода «табу» в отношении элементарных условий человеческой жизни («прав человека»), на принципиальном запрете на их нарушение. Тем самым произошел своеобразный «синтез» архаических представлений «обычного» права, имевшего главной целью защиту упомянутых условий, с правом государственным, присвоившим себе его функции, что, в свою очередь, привело к еще одному принципиальному логическому парадоксу.

Как отмечают исследователи, современной западной цивилизации свойственно господство «этатистского взгляда на природу прав человека... В соответствии с ним, не существует никаких дополитических свобод, все права дает человеку государство и оно же лишает человека этих прав»; но именно «эти дополитические права и приобрели название естественных прав. Их считают неотчуждаемыми, которые должен гарантировать закон. Содержание слова “естественные” состоит в том, что эти права человеку не дает никакой политической институт, он получает их уже самим фактом своего рождения» [5, с. 30–31]. Тем самым, становится очевидным имманентное внутреннее противоречие, свойственное правовой идеологии западной цивилизации. Действительно, если некие права «естественны», т.е. они именно таковы в силу отсутствия необходимости в специальной «легитимации», то абсурдно их «гарантировать законом», так как это автоматически устраняет их «естественность». С другой стороны, законодательство стран западной цивилизации идеологически основано на принципе «защиты прав человека», именно поскольку последние считаются «естественными» и неотчуждаемыми. Но,

с другой стороны, законодательные «гарантии» естественных прав устраняют их «естественность» по определению. Откуда возник этот парадокс? Дело в том, что он представляет собой исторически как своеобразный «реликт» конфликта двух принципиально различных пониманий природы права.

Первое понимание, свойственное традиционным цивилизациям, основано на различии «обычного» права, обеспечивающего элементарные условия жизни человека (защита физического тела, собственности и морального достоинства), и права «сакрального», основанного на определенных религиозных верованиях и имеющего целью защиту святынь, и в конечном счете претендующего на защиту авторитета самой Истины в онтологическом смысле слова. Поскольку цели «сакрального» права признаются несравненно более высокими, чем цели права «профанного», т.е. «обычного», то в случаях их конфликта, первое имеет безусловно решающий голос. Поэтому, например, в традиционном обществе такие преступления, как богохульство и святотатство обычно караются намного суровее, чем нарушения обычных «прав человека» (вплоть до убийства), поскольку в первом случае речь идет несравненно более страшных с точки зрения традиционного человека «преступлениях против Бога». Естественно, на этой почве возможны подлоги и злоупотребления, самым страшным примером которых является эпоха Инквизиции в Западной Европе: ничего подобного не было ни на Востоке, ни в православном мире. Тем не менее, ни о каком принципе нельзя судить по его извращениям.

В традиционной цивилизации легитимация государства и права всегда основана на их соответствии определенным принципам той религиозной традиции, к которой относится данный социум. Если в основе «обычного права», естественных «прав человека» лежит принцип сохранения родовой жизни человеческого сообщества (что не исключает возможности казни отдельных особо провинившихся его членов), то в основе «сакрального» права лежат священные тексты. Правда, не все они в равной степени могут быть непосредственно положены в основу позитивного законодательства. В наибольшей степени здесь «повезло» Корану, в значительной степени состоящему из конкретно-бытовых предписаний жизни мусульманина. Поэтому, как отмечают исследователи, «мусульманско-правовая доктрина считает, что высшей юридической силой обладают предписания Корана и сунны. Наряду с ними нормативной

основой для решения дел судьями служили правила поведения, введенные в оборот сподвижниками Пророка, а затем – ведущими правоведами... по единодушному мнению (иджма)» [5, с. 89]. Тем самым, сохранялся принцип передачи сакрального содержания правовых норм. В христианской традиции сложилась намного более сложная и даже парадоксальная ситуация. В Ветхом Завете, в книгах Моисеевых был свод правил жизни того же типа, что и в Коране, но христиане никогда не считали его для себя обязательным, тем более что в самом Евангелии подобных правил вообще нет. Христианская цивилизация впервые четко разделила правила религиозной жизни и светское законодательство, почти целиком заимствовав последнее из римского права, кодифицированного православным императором Юстинианом в шестом веке одновременно со строительством св. Софии – главного храма христианской ойкумены. (Поэтому, кстати, является большим предрассудком представление, будто бы традиции римского права свойственны лишь Западной Европе – на самом деле они пришли туда из Византии не ранее XII века). Тем самым, здесь общий принцип различения двух иерархически соотнесенных типов права – «сакрального» и «профанного», «обычного» – доведен до своей наиболее очевидной и логически завершенной формы.

Посттрадиционное общество, возникшее в рамках европейского Модерна, а затем в ходе глобализации активно поглощающее весь остальной мир, основано на секуляризации и отрыве государства и права от религиозной традиции. Здесь формируется радикально иное понимание права в соответствии с мировоззренческими принципами антропоцентризма и мировоззренческого релятивизма. Здесь уже вообще нет ни «обычного», ни «сакрального» права, и принципиально изменился источник правотворчества и правового авторитета.

Тем не менее, так же, как и в традиционном праве, для самолегитимации, т.е. для своего предельного обоснования, новое право требует заполнения вакансии «абсолютного законодателя», которую ранее «занимал» Бог, выражавший Свою волю в священных текстах. На идеологическом уровне теперь таковым выступает «народ», но поскольку «народ» как таковой не может быть юридическим лицом, то по сути эту вакансию занимает некая фикция, требующая к себе квазирелигиозного доверия. Ж. Деррида описывает эту ситуацию на примере американской Декларации Независимости – весьма характерном памятнике перехода к посттрадиционному праву. «Юридически подписывающего не было до самого текста Декларации, которая сама остается творцом и гарантом

собственной подписи. Посредством этого баснословного события, которое содержит в себе свою же печать и на самом деле возможно только в неадекватности самому себе настоящего времени, подпись дает себе имя. Она открывает себе кредит... устанавливает право, основывает право, дает право, производит на свет закон... Он основывает естественные законы и, стало быть, всю игру, стремящуюся представить перформативные высказывания как высказывания констативные» [1, с. 179–180]. Т.е. здесь явно имеет место некое коллективное «самозванство», самополагание случайно собравшейся группы людей в качестве единственного авторитета и источника права.

Что это означает с точки зрения традиционного права? В первую очередь, тот факт, что произошло «огосударствление» уже не только «обычного», но и «сакрального» права. Отныне, во-первых, по сути, сакрализовано само государство как высший и единственный источник любой легитимации (в этот же момент возникает и само понятие последней). Во-вторых, сакрализованы естественные условия человеческой жизни (тело и имущество), которые и приобретают название «прав человека» и «священный» статус онтологической основы нового типа права. В посттрадиционном и пострелигиозном обществе идеологема «прав человека» остается практически единственной общепринятой и общепонятной квазисакральной ценностью, по отношению к которой все остальные ценности (в том числе ценности традиционных религий) неизбежно оказываются в подчиненном положении и могут приобретать свою моральную и юридическую «легитимность» ровно в той мере, в какой им удастся изобразить себя скромными служителями «прав человека».

Отсюда возникает и разгадка того логического парадокса, связанного с идеей «естественных и неотчуждаемых» прав человека, который был сформулирован выше. Акцентированная легитимация этих прав обусловлена не тем, что их мог кто-то когда-то не признавать (это а priori невозможно), а тем, что они отныне призваны вытеснить и заместить собой «сакральное» право, т.е. поставить себя на его место, утверждая: «нет и не может быть ничего выше и «святое» элементарных условий земной жизни – тела и собственности; всё остальное – не более, чем индивидуальное хобби и не должно мешать жизни других!» Тем самым, идеология современного «правового государства», помимо своих прагматических функций, фактически играет роль светской «религии» эгоцентрического индивида. А идеологема «прав человека», почти ничего не добавляя в содержательном плане к архаическому «обычному» праву, явилась

в первую очередь эффективнейшим «тараном» разрушения традиционного религиозного по своему происхождению правосознания, для которого существовало нечто несравненно более ценное, чем «естественные» права. Она представляет собою одну из характерных форм «монологизма Нового времени» (М.М. Бахтин), радикально отказавшейся от диалога с традиционным правосознанием, объявив последнее «пережитками деспотизма».

Вместе с тем, есть все основания утверждать, описанный тип правовых отношений остается жизнеспособным едва ли не в первую очередь за счет «пережитков» традиционного правосознания и, уничтожая последние, «рубит сук, на котором сидит». Таковым «пережитком» является в первую очередь само отношение к праву как чему-то «священному», т.е. отношение не на страх, а на совесть. Такое отношение было более чем естественным по отношению к «сакральному» праву и вполне естественным по отношению к праву «обычному», поскольку в обоих случаях оно опиралось на твердые и неизменные нравственные установки человека. Но современное право давно утратило непосредственную связь с какими-либо нравственными установками, превращаясь для индивида в чисто внешнюю силу (не говоря уже о размывании всяких нравственных принципов у большинства людей). По отношению к правовым документам, являющимся по своей сути результатом ситуативных компромиссов представителей элитных групп, которые в любой момент могут быть изменены даже на прямо противоположные, такого отношения возникать в принципе не может, сколько бы не старались его внушить идеологи «правового государства». Не стоит обольщаться на этот счет, когда современный человек говорит: «Я свято уважаю закон, неважно, хороший он или плохой», ибо на самом деле такое отношение, как правило, основано на циничном прагматизме, а вовсе не на уважении к праву как таковому. Поэтому важнейшей задачей современного «постсоветского» государства является воспитание в гражданах в первую очередь не слепой веры в закон, а тех традиционных ценностей, которые лежат в его основе.

В этой ситуации полезно отдавать себе отчет в тех первичных «архетипах» правосознания народа, которые и после разрушения православно-мировосприятия продолжают жить в «коллективном бессознательном», проявляясь порой в самой неожиданной и неузнаваемой форме. Именно эти «архетипы» и были впервые научно проанализиро-

ваны П.И. Новгородцевым. В своей поздней статье «О своеобразных элементах русской философии права», он сформулировал семь основных принципов, характеризующих специфику правосознания человека православной цивилизации. Главный из них состоит в том, что «не раскол между правом, с одной стороны, и нравственностью, с другой, как это провозгласила новая философия права, а новая, непосредственная связь права и нравственности и подчинение их более высокому религиозному закону образуют норму социальной жизни» [4, с. 374]. Однако «то, что традиционному западному взгляду кажется искажением понятий, есть в действительности дух новой жизни, который начинает давать о себе знать в истории. Время от времени понятия должны переворачиваться, чтобы могла начаться новая жизнь» [4, с. 387]. Преодоление правового нигилизма возможно лишь *на основе синтеза плодотворных элементов западных правовых систем и самобытной основы, причем последняя должна быть взята за исходный момент*. Правовой нигилизм в значительной степени обусловлен тем, что до сих пор поступали наоборот. А самобытной основой русского правосознания является его связь с нравственностью и религией.

В качестве обобщающих выводов отметим следующее. 1) Поскольку развитие правовых систем является результатом легитимации устойчивых социально-экономических и политических отношений, то радикальные правовые инновации, не имеющие объективных предпосылок в жизни общества, неизбежно приводят к падению уважения к праву как таковому, поскольку оно вступает в противоречие с реальной жизнью и нравственными понятиями людей. 2) Поэтому без продуктивного диалога с традиционными правовыми системами и без рецепции тех их элементов, которые обеспечивают не силовой, а нравственный авторитет законодательства развитие современного правосознания (особенно в кризисных обществах) оказывается невозможным.

Библиографический список

1. Деррида, Ж. Отобиографии [Текст] / Ж. Деррида // Ad marginem '93. Ежегодник Лаборатории постклассических исследований ИФ РАН. – М.: Ad marginem, 1994. – С. 174–183.
2. Достоевский, Ф.М. Бесы: Роман [Текст] / Ф.М. Достоевский // Достоевский Ф.М. Сочинения в 12-ти томах. – М.: Правда, 1982. – 464 с.
3. Кулик, А.Г. Общая тенденция преступности в Украине в 1972–1993 гг. и прогноз на ближайшие годы // Преступность в Украине / Бюллетень законодательства и юридической практики в Украине [Текст] / А.Г. Кулик. – 1994. – № 2. – С. 5–37.

4. Новгородцев, П.И. О своеобразных элементах русской философии права // Новгородцев П.И. Сочинения. – М.: Раритет, 1995. – С. 366–387.

5. Сюкияйнен, Л.Р. Мусульманское право [Текст] / Л.Р. Сюкияйнен. – М.: Наука, 1986. – 254 с.

6. Шкода, В.В. Вступ до правової філософії [Текст] / В.В. Шкода. – Х.: Фоліо, 1997. – 223 с.

И.В. Дёмин

Самарский университет

**СООТНОШЕНИЕ ПОНЯТИЙ «РЕЛИГИЯ» И «ТРАДИЦИЯ»
В МЕТАФИЗИКЕ ИНТЕГРАЛЬНОГО ТРАДИЦИОНАЛИЗМА РЕНЕ ГЕНОНА⁹**

Значимость интеллектуального наследия Рене Генона и философского традиционализма в целом для современного социально-гуманитарного познания связана с тем обстоятельством, что традиционалистская трактовка таких понятий, как «культура», «история», «индивид», «традиция», *диаметрально противоположна* утвердившейся в последние десятилетия конструктивистской парадигме (см. об этом: [8]). Философия традиционализма с самого начала своего возникновения шла вразрез с доминирующими и определяющими философскими и мировоззренческими тенденциями, определявшими специфику социального познания и направленность духовной эволюции западной цивилизации в целом на протяжении последних двух столетий. Речь идёт о секуляризации, релятивизации и историзации базовых универсалий культуры. Для понимания этих тенденций важно иметь представление о традиционализме как принципиальной *интеллектуальной альтернативе*, являющей столь разительный контраст с современной конструктивистски и лингвистически ориентированной философией и методологией социально-гуманитарного познания.

В данной статье мы рассмотрим соотношение понятий «религия» и «традиция» в метафизике интегрального традиционализма Рене Генона.

Термин «традиция», как известно, происходит от латинского слова *traditio*, русским эквивалентом которого является «передача». Феномен

⁹ Статья подготовлена при финансовой поддержке РФФИ, проект № 17-13-63001 «Философские основания семиотики истории» (Региональный конкурс «Волжские земли в истории и культуре России» 2017 года).

традиции может быть рассмотрен в двух аспектах: содержательном (*что именно передаётся*) и процессуальном (*сам факт передачи*, а также способы и формы, посредством которых эта передача совершается). Иногда эти аспекты традиции обозначают как «статический» и «динамический» [1, с. 147]. Обращаясь к содержательному аспекту традиции, Генон реконструирует *метафизику* как знание универсальных принципов. Наиболее чистый и незамутнённый вариант традиционалистской метафизики он усматривает в индуизме. Рассматривая процессуальный аспект традиции, Генон обращается к различным религиозным, философским, этическим учениям востока и запада и оценивает их с точки зрения соответствия / несоответствия изначальной Традиции.

Фундаментальная для традиционализма Генона оппозиция «сакральное – профанное», пронизывающая собой все аспекты этого учения, имеет решающее значение и для определения понятия «традиция» (подробнее см.: [10]). «Профанной» объявляется всякая деятельность (в том числе познавательная – научная и философская), утратившая связь со своим основанием, то есть принципом (лат. *principium* – основание). Содержанием изначальной Традиции (то есть *передаваемым*) может выступать только сакральное (эзотерическое).

Термином «принцип» у Генона обозначается «достаточное основание» всякого сущего («В сущности, принцип и достаточное основание это одно и то же» [3, с. 117]). Генон актуализирует древнее, досократическое, понимание принципа как *первоначала* и *первоосновы* сущего и дистанцируется от более позднего понимания этого термина, связывающего его с субъектом (принцип как *установка* субъекта действия и познания). С метафизической позиции «может рассматриваться любой предмет, относящийся к проявленному миру, но только в том случае, когда этот предмет берется в его отношении к Принципу» [9, с. 9]. А.Г. Дугин определяет метафизику в традиционалистском её понимании как «абсолютное, непреходящее видение всех аспектов реальности с позиции первоначала, первопринципа» [7, с. 9].

Генон последовательно отделяет «традицию» от таких понятий, как «культура», «история», «человек». В «Очерках о традиции и метафизике» Генон порывает с утвердившимся в западной науке и философии «расхожим» (профанным) пониманием традиции как «традиции чего-то». Он отмечает, что в повседневном словоупотреблении «традиция» необоснованно смешивается с «обычаем» и «привычкой», то

есть с вещами, «принадлежащими самому низкому уровню человеческого существования и поэтому совершенно лишёнными какого-либо глубокого смысла» [5, с. 56]. Традиция подменяется чем-то таким, что принципиально не может иметь традиции.

Искажение подлинного смысла традиции характерно не только для обыденного словоупотребления и сферы повседневности, но и для философских учений, которые «низводят традицию до чисто человеческого уровня» [5, с. 57]. С точки зрения интегрального традиционализма, верхом абсурда являются такие выражения, как «научная традиция», «философская традиция», «гуманистическая традиция», «политическая традиция», поскольку во всех перечисленных случаях речь идёт о вещах профанных, явлениях сугубо человеческого порядка. К изначальной же традиции, согласно Генону, «имеет отношение только то, что включает в себя элементы сверхчеловеческого порядка» [5, с. 57]. Изначальная традиция имеет *сакральный* характер и «все, к чему применимо понятие "традиция", в сущности, осталось таким же, каким и было изначально; имеется в виду то, что было передано от предыдущего состояния человечества до наших дней» [5, с. 58].

Генон во всех своих работах последовательно различают изначальную, примордиальную Традицию, запечатлённую в «чистой метафизике», и производные (исторические, культурные, религиозные) традиции. В дальнейшем под «традицией» будет пониматься именно традиция единственная и изначальная, а не та или иная культурная традиция.

Следует обратить внимание на несколько принципиальных моментов, в совокупности определяющих специфику традиционалистского понимания традиции:

1. К изначальной Традиции неприменим эпитет «культурная». Примордиальная Традиция не является частью «культуры» и, соответственно, истории. Взятая с точки зрения её содержания, она не знает никакого «развития» ни в пространстве, ни во времени.

2. С точки зрения интегрального традиционализма бессмысленно говорить о «множественности традиций». Традиция одна, но она имеет различные *формы выражения*, которые обусловлены несовершенством (ограниченностью) человеческого ума и культурно-историческим контекстом.

3. Изначальная традиция не является ни восточной, ни западной, однако, именно в древневосточных метафизических учениях (даосизм, конфуцианство и, особенно, индуизм) она сохранилась в наиболее аутентичном виде, тогда как западная цивилизация, начиная с эпохи

классической античности, в своём развитии всё более удалялась от изначальных смыслов и все более утрачивала знание первопринципов.

Содержанием примордиальной (от лат. «*primordialis*» – *изначальный, исконный*) Традиции, как уже было сказано, является «чистая метафизика», представляющая собой *абсолютное знание об абсолютном*. Сущность подлинно традиционной метафизики (в противоположность профанической западной «философии») Генон усматривает в том, что она есть «знание универсального», или, точнее, «знание принципов, принадлежащих универсальному порядку» [4, с. 98].

Путь метафизики – это путь *восхождения* от любой вещи к её *метафизическому принципу*. В этой связи Генон констатирует коренное различие между метафизикой, с одной стороны, и частными науками, с другой [4, с. 98]. Различие метафизики и частных наук в конечном счёте сводится к различию *универсального* и *индивидуального* порядков. Метафизика имеет дело с универсальным, тогда как частные науки – с тем или иным аспектом индивидуальных явлений. Это различие универсального и индивидуального, однако, не должно рассматриваться как их *противопоставление*. Метафизика не может быть *противопоставлена* частным наукам, «так как не может существовать никакой общей меры или соразмерности между этими двумя понятиями» [4, с. 98]. Речь идёт о *несоизмеримости* предметов метафизики и частных наук (подробнее об этом см.: [6]). «По причине того, что их области разделены слишком широко, невозможно представить никакого противопоставления или противоречия любого рода между метафизикой и науками» [4, с. 98].

Важно подчеркнуть, что под «метафизикой» Генон понимает не просто систему знания, область познания или тип мышления. Метафизика понимается как *абсолютное знание*, «предметом» которого выступает *абсолютное (Бесконечное) как таковое*. Знание *абсолютного*, постоянно подчёркивает Генон, может быть только *абсолютным* [3, с. 109]. Аналогичным образом познание относительного само с необходимостью относительно и условно. Нетрудно заметить, что в этих формулировках отчётливо проявляется один из наиболее фундаментальных принципов всей классической философии – принцип *тождества мышления и бытия*. «Истинное познание является непосредственным, интеллект <...> составляет одно со своим объектом» [3, с. 110].

Вопрос о соотношении традиции и религии имеет для Генона принципиальное значение, поскольку корректное его решение позволяет перейти от изложения «изначальной» метафизической доктрины, имеющей сугубо спекулятивный характер, к анализу и критике конкретных духовных традиций цивилизаций востока и запада. В общем виде ответ на данный вопрос формулируется так: религия представляет собой одну из форм Традиции.

Обращаясь к этимологии латинского слова «религия» (*religare* – «то, что связывает»), Генон отмечает двойственность и двусмысленность данного термина: под «связью» может пониматься связь с Богом как первопринципом (высшим принципом), а может пониматься связь людей друг с другом в рамках социально-политической общности. Если в поздней греко-римской античности главным оказывается второй аспект, то для христианства (иудео-христианской традиции) доминирующим становится первый аспект, религия понимается по преимуществу как связь человека с Богом.

Показывая неудовлетворительность существующих «профанных» (секулярных) теорий религии, Генон отмечает, что «религия обязательно подразумевает совокупность трёх составляющих, принадлежащих различным порядкам: вероучение (или догма), нравственный закон и культ или форму богослужения» [4, с. 88]. Отсутствие хотя бы одного из этих компонентов уже не позволяет говорить о религии в строгом смысле слова.

Генезис религиозной догматики Генон объясняет тем, что универсальная («чистая») метафизика подвергается влиянию внеинтеллектуальных составляющих, «в основном сентиментального порядка» [4, с. 89]. В ещё большей степени влияние внеинтеллектуальных факторов характерно для второй – нравственной – составляющей религии.

Что же касается третьего компонента, ритуалов, составляющих культ или форму богослужения, они «обладают интеллектуальным характером постольку, поскольку рассматриваются как символическое и чувственное выражение учения» [4, с. 89]; они же «обладают общественным характером, когда понимаются как “обряды”, требующие участия всех членов религиозной общины и оказывающие на общину объединяющее воздействие» [4, с. 90].

Заслуживает внимания тот факт, что Генон применяет термин «религия» исключительно к так называемой авраамической традиции, то есть к христианству, иудаизму и исламу. Во всех остальных духовных тра-

дициях, обычно именуемых «религиями» (будь то конфуцианство, даосизм или индуизм), мы не находим соединения трёх указанных составляющих.

Наличие в религии догматической (интеллектуальной, метафизической) составляющей делает её, по мысли Генона, проявлением изначальной Традиции, а не просто одним из «общественных явлений», изучаемых социологией. «Религия, хотя и причастна обществу с одной стороны, в то же время является чем-то безусловно большим» [4, с. 91].

Говоря о религии в контексте западной цивилизации, Генон имеет в виду почти исключительно *католическую* традицию, наивысший расцвет которой он видит в средневековой схоластике, осуществившей продуктивный синтез христианской догматики с метафизикой Аристотеля. Эпоху католического средневековья Генон называет «единственным периодом истинно интеллектуального развития Запада» [4, с. 108]. В Реформации же он усматривает «антитрадиционную тенденцию», а протестантизм характеризует как одно из первых проявлений сугубо современного (то есть профанного, профанического) мировоззрения [2, с. 73–74].

Согласно фундаментальному постулату традиционалистской доктрины, «только точка зрения метафизики является универсальной и потому безграничной» [4, с. 107], тогда как любая другая точка зрения (в том числе и религиозная) «является более или менее частной и по самой своей природе подчинённой некоторым ограничениям» [4, с. 107]. В чём состоит ограниченность религиозной (теологической) точки зрения? Если метафизическое учение является *чисто интеллектуальным*, то к религиозному вероучению всегда примешивается «сентиментальная составляющая», которая «сказывается на всём учении и не позволяет сохранить позицию беспристрастного наблюдения» [4, с. 109]. Влияние сентиментальной составляющей с неизбежностью снижает интеллектуальную чистоту учения, поскольку чувства по самой своей сути являются чем-то условным и обусловленным, случайным. В этой связи чрезвычайно показательным утвердившееся в западной культуре представление о том, что религия якобы должна давать людям «утешение». Возражая против такой трактовки, Генон пишет: «Истина, сама по себе, не обязана быть утешительной, и если кто-либо находит её таковой, то тем лучше для него, так как испытываемое утешение не исходит из самого учения, но только лишь из души самого человека и из частных предрасположенностей его собственной сентиментальности» [4, с. 110]. Чем сильнее в

религии влияние сентиментальной составляющей, тем больше она отдаляется от точки зрения «чистой метафизики», тем ближе она к сугубо профанному мировоззрению.

В конечном счёте, богословие представляет собой приложение и приспособление метафизики к частным условиям. Для прояснения соотношения религиозной (богословской) и метафизической точек зрения, Генон использует метафору перевода с одного языка на другой: любая богословская истина есть не что иное, как *перевод* метафизической истины на иной язык. При этом в результате перевода возможны и даже неизбежны потери и искажения изначального смысла.

Таким образом, в метафизике интегрального традиционализма Рене Генона религия рассматривается как одно из проявлений единой изначальной Традиции. В цивилизации Запада христианская религия остаётся единственной хранительницей Традиции, и с этим фактом Генон связывает то обстоятельство, что именно христианство (католицизм) на протяжении последних как минимум пятисот лет подвергалось самым ожесточённым нападкам со стороны антитрадиционных сил.

Библиографический список

1. Балакина, Н.А. Понятие традиции и его трактовка в работах философов-традиционалистов XX века [Текст] / Н.А. Балакина // Сибирский философский журнал. – 2013. – Т. 11. – № 4. – С. 146–151.
2. Генон, Р. Кризис современного мира [Текст] / Р. Генон. – М.: Эксмо, 2008. – 784 с.
3. Генон, Р. Множественные состояния бытия; Традиционные формы и космические циклы [Текст] / Р. Генон. – М.: Беловодье, 2012. – 256 с.
4. Генон, Р. Общее введение в изучение индусских учений [Текст] / Р. Генон. – М.: Беловодье, 2013. – 320 с.
5. Генон, Р. Очерки о традиции и метафизике [Текст] / Р. Генон. – СПб.: Азбука, 2000. – 320 с.
6. Дёмин, И.В. Антиномистический монодуализм С.Л. Франка и традиционалистская доктрина «недвойственности» [Текст] / И.В. Дёмин // Соловьёвские исследования. – 2015. – Вып. 4 (48). – С. 101–116.
7. Дугин, А. Абсолютная Родина. Пути Абсолюта. Метафизика Благой Вести. Мистерии Евразии [Текст] / А.Г. Дугин. – М.: Арктогея-центр, 1999. – 752 с.
8. Конструктивизм в теории познания [Текст] / отв. ред. В.А. Лекторский. – М.: ИФ РАН, 2008. – 171 с.
9. Любимова, Т.Б. Это чистая метафизика принципа [Текст] / Т.Б. Любимова // Генон, Р. Множественные состояния бытия; Традиционные формы и космические циклы. – М.: Беловодье, 2012. – С. 7–18.

10. Стефанов, Ю.Н. Рене Генон и философия традиционализма [Текст] / Ю.Н. Стефанов // Вопросы философии. – 1991. – № 4. – С. 31–37.

С.Б. Лугвин

Гомельский государственный технический университет
им. П.О. Сухого, Республика Беларусь

**ТРАДИЦИОННОЕ ОБЩЕСТВО И ПАТРИМОНИАЛЬНАЯ БЮРОКРАТИЯ
В ЕВРОПЕЙСКОМ КОНТЕКСТЕ**

Характерной особенностью доиндустриального общества является циклический характер развития, означающий воспроизводство на каждом новом витке истории одних и тех же социальных порядков и институтов. В литературе его принято именовать «традиционным обществом». Организация власти, семьи, трудового процесса, формы общения между людьми здесь носили статичный характер и не были подвержены сколь-либо существенным переменам. На всех уровнях социальной организации господствовали консерватизм и рутинность. Подобный характер социальных взаимодействий определялся особенностями земледельческого труда, который требовал от человека умения включаться в ритмическую последовательность сезонных изменений: прибывающей и убывающей влаги, плодоносящей и отдыхающей земли. Ритм труда был подчинен времени года, времени суток и природным условиям. В сознании людей укоренилось чувство зависимости от извечного природного и социального порядка, который воспринимался как акт божественного творения. Отсюда их верность сакрализованной традиции, пронизывающей и определяющей как жизнь всего общества, так и жизнь каждого отдельного человека. Окружающий мир считался относительно простым и неизменным. В своих основных проявлениях он казался вполне доступным охвату обыденным сознанием и проверке жизненным опытом. А то, что в нем было непонятно, связывалось с деятельностью взвездных сил. При этом считалось, что имеющихся знаний вполне достаточно, чтобы поддерживать установленный свыше порядок и организовывать повседневную деятельность людей, еще достаточно примитивную и рутинную.

Труд людей в традиционном обществе не носил абстрактного характера; он состоял не в производстве каких угодно товаров, находящихся

спрос на рынке, а был нацелен на конкретный спрос со стороны конкретных лиц. Подавляющее большинство населения было занято в сельском хозяйстве, что позволяет именовать доиндустриальное общество аграрным обществом. Немногочисленный ассортимент промышленных товаров изготавливался либо на сельскохозяйственных предприятиях, либо в кустарно-ремесленных мастерских. Производство носило универсальный характер, при котором одна хозяйственная ячейка воспроизводила весь комплекс необходимых для жизни людей материальных благ. В подобных условиях специализация труда была крайне неразвита, безраздельно господствовало натуральное хозяйство, городское население составляло лишь незначительную часть сельского. Товарные отношения находились в зачаточном состоянии и были тесно связаны с обеспечением потребностей немногочисленного слоя правящей элиты. Мотивация человеческого труда определялась стремлением работника обеспечить своё физическое выживание, а также выживание тех лиц, которые были не способны позаботиться о себе сами.

В сфере материального производства применялась почти исключительно мускульная сила человека. Везде и всюду господствовали ручные орудия, использование которых целиком зависело от физической силы, выносливости, умения и сноровки каждого отдельного человека. В количественном и качественном отношении приёмы труда, как отмечал немецкий экономист В. Зомбарт, никогда не выходили за пределы тесной сферы индивидуально-органических возможностей человека [1, с. 146]. Тесная связь производства с конкретной личностью работника обуславливала отсутствие социально значимой системы передачи технических навыков, которые приобретались чисто эмпирическим путем. Только то, что ученик сумел подглядеть и подслушать у мастера, переживало последнего и закреплялось в новой личности, чтобы в дальнейшем снова подвергнуться опасности быть навсегда утраченным. Тем самым производственный процесс был практически неотделим от субъективных возможностей каждого отдельного работника. «Если рабочий и приспособляется здесь к процессу, – писал К. Маркс, – то и процесс, в свою очередь, уже заранее приспособлен к рабочему» [2, с. 391].

Базовой ячейкой общества являлась большая патримониальная семья, в которой глава семьи единолично руководил всей хозяйственной деятельностью, распоряжался семейным имуществом и, в случае необходимости, наказывал или поощрял своих близких. Патерналистские от-

ношения, генетически выросшие из семейных, пронизывали всю социальную иерархию и определяли особенности жизни на каждом её уровне. В подобных условиях каждый отдельно взятый человек выступал не как автономный и самостоятельный субъект, а как неотделимая часть замкнутого социума, которому он был подконтролен. Разумеется, это не означало, что личность насильно лишалась своей свободы. По мнению Э. Фромма, индивида как такового еще не существовало. Человек рассматривал себя исключительно сквозь призму своей общественной роли, но отнюдь не в качестве индивидуальной личности [3, с. 45]. Всю свою жизнь он проводил в рамках замкнутой социальной группы, которая обеспечивала его социальную защиту и одновременно регламентировала его поведение и связи с внешним миром.

Традиционное общество делилось на замкнутые, иерархически организованные страты, нередко вырождающиеся в эндогамные касты. Основная масса населения проживала в общинах, отношения в которых выстраивались на принципах коллективизма, солидарности и взаимопомощи. Локально разобщенные социальные структуры включали в себя различные образования, в рамках которых общественные отношения были ориентированы на родственные, земляческие и иные связи и носили непосредственно-личный характер. «Поскольку индивид, по существу, еще не выделился из органической наследственной группы, круга родства, большой семьи, патронимии, – пишет А. Я. Гуревич, – постольку происхождение детерминировало весь его образ жизни. Понятия «родовитость», «благородство», «чувство рода» было неотъемлемой и существенной стороной его самосознания» [4, с. 31]. Каждый отдельно взятый человек был «встроен» в определенную систему личных зависимостей и социальной иерархии. «Личность, – отмечал Э. Фромм, – отождествлялась с её ролью в обществе; это был крестьянин, ремесленник или рыцарь, но не индивид, который по своему выбору занимается тем или иным делом» [3, с. 44]. Поведение каждого человека рассматривалось в контексте его принадлежности к тому или иному коллективу и жестко регламентировалось установленными правилами, которые он не смел преступать. Будучи органичной частью такого порядка, человек рассматривал его как единственно возможный и правильный, дающий ему убежище и защиту.

После разрушения античной цивилизации, которая на ранних этапах своего развития обнаруживала сравнительно высокий внутренний

динамизм, в Европе утвердилось традиционное общество с его консервативной устойчивостью и циклическим характером развития. Считалось, что существующий порядок установлен богом, а потому неизменен. «Средневековый человек, – пишет французский историк Ж. Ле Гофф, – интересовался не тем, что движется, а тем, что неподвижно. Он искал покоя – *quies*. Напротив, всё то, что беспокойно, «искательно», казалось ему суетным... и немного дьявольским» [5, с. 190]. Подобный подход утверждал архаизм и рутину. Всякое нововведение считалось чудовищным грехом, ставившим под сомнение издавна установившийся порядок. В сфере материального производства безраздельно господствовали малоэффективные ручные орудия и примитивные механизмы, приводящие к низким урожаям и к скудным условиям бытовой жизни людей. Мотивация человеческого труда в решающей степени определялась христианской этикой: стремление избежать праздности, прямым ведущей к дьяволу; желание изнуряющим трудом искупить свой первородный грех; намерение смирить свою плоть и т.п.

В период средневековья на смену единой империи, обладающей широкими универсальными связями и интегрирующими началами, пришел партикулярный фрагментарный мир, который имел тенденцию постоянно распадаться на мельчайшие, обладающие почти полной самостоятельностью, атомы. В качестве таковых выступали не просто отдельные индивиды, а целые коллективы людей: родственные союзы, общины, коммуны, различные местные и региональные образования. Попытки собрать их воедино, предпринимаемые время от времени отдельными государями, имели лишь кратковременный успех. В основе выстроенных из таких атомов политических образований лежали не экономические взаимосвязи, а отношения силы, которые «перерабатывались» в различные формы социального порядка. Однако данный порядок всегда предполагал неравное право, «право сильного», при котором отсутствовали единые для всех правила и нормы. Вместо них устанавливались достаточно размытые иерархические отношения, базирующиеся на неравенстве взаимных обязательств, вассальном подчинении, покровительстве и служении. Каждому человеку раз и навсегда было уготовано строго определенное место и предписана определенная социальная позиция и роль.

К числу важнейших черт властно-административной организации феодального общества, которое окончательно утвердилось в Европе к IX в. следует отнести, во-первых, децентрализацию верховной власти,

при которой каждый отдельно взятый феодал являлся чуть ли не самостоятельным государством, а его держатель – рыцарь-феодал имел почти неограниченную власть на своей территории. Феодалская сеньория представляла собой как бы государство в государстве. Пределы суверенитета удельных правителей определялись реальной способностью центральной власти обеспечить их повиновение.

Во-вторых, соединение земельной собственности и политической власти. Земельная собственность порождала политическую власть, формировала пиетет и отношения личной зависимости. Монарх как высший собственник земли, сохраняя за собой небольшой домен, передавал остальную её часть в «держание» своим вассалам – высокопоставленным феодалам. Те, в свою очередь, опять же оставляя себе домен, передавали остальную землю своим зависимым людям – феодалам более низкого ранга. Последние также имели своих вассалов. Так складывалась цепь властной иерархии и личной зависимости. Каждый вассал подчинялся лишь тому сеньору, от которого он получал землю. Действовал принцип: «вассал моего вассала – не мой вассал».

В-третьих, договорной характер вассально-сеньориальных отношений. Договор заключался в форме присяги на личную верность между сеньором и вассалом. Он фиксировал взаимные права и обязанности сторон как самостоятельных, хотя и не равных по силе агентов. Держание земли порождало обязанность военной службы сеньору. Кроме того, вассал должен был выплачивать своему господину всякого рода «пособия», участвовать в заседаниях курии (совета), нести иные обязанности, предусмотренные договором. Сеньор же принимал на себя обязательство покровительствовать своему вассалу, в случае нападения оказывать ему военную помощь, выкупать из плена и т.п. Если вассал не выполнял принятых обязательств, сеньор отказывал ему в своей поддержке и мог применить по отношению к нему военную силу.

Подобный характер властных отношений средневекового общества, названный М. Вебером сословно-патримониальным типом господства, предопределил некоторые особенности организации управления. Так, при назначении на должность сеньор руководствовался не профессиональными качествами человека и служебной компетентностью, а его личной верностью и преданностью, дополняемых благородством происхождения. В качестве вознаграждения за службу должностные лица получали не регулярное денежное жалованье, а землю, которой они рас-

поряжались на правах бенефиция, т.е. пожизненного условного держания. Их личные качества и опыт оказывали решающее влияние на процесс и результаты управления. Каждый из них сам определял количество взимаемых с населения поборов, направляя определённую часть полученных денег, обычно строго фиксированную сумму, своему господину. Вместо закона господствовал приказ, который отдавался эпизодически и не предусматривал постоянных норм и правил. Произвол должностных лиц ограничивался лишь сложившимися обычаями. Ими же определялись и пределы повиновения управляемых.

Характерной особенностью средневекового общества, согласно М. Веберу, являлся традиционный тип господства, который обеспечивался с помощью «патримониальной бюрократии», сформировавшейся на основе патриархального управления большого домашнего хозяйства, принадлежащего правителю. Все его управленцы, в дальнейшем ставшими чиновниками, первоначально являлись его личными слугами и зависимыми людьми – рабами, клиентами, крепостными, домочадцами, друзьями, любимцами и т.п. Назначение на должность они воспринимали как величайшую милость со стороны своего господина. Любой член аппарата управления, начав свою службу как слуга своего господина, фактически оставался им и после назначения на должность. Будучи доверенными лицами правителя, чиновники пользовались его безусловным расположением, которое считалось их привилегиями, дарованными за верную службу. Отношения между правителем и чиновниками определялись не регламентами, а отношениями личной верности и преданности. Чиновники повиновались не законам, а личности правителя, освященной знатностью или сакральностью его происхождения.

В период средневековья в качестве вознаграждения за службу чиновники наделялись бенефицием, который давал им право либо на земельный участок, либо на получение некоторого количества зерна со склада своего господина, либо на определенные денежные выплаты. В ходе расширения контролируемой правителем территории и усложнения управленческих задач увеличивался и его административный аппарат. По мере возрастания численности чиновничества правитель из числа своих фаворитов назначал высших сановников, которые, пользуясь его доверием, возглавляли аппарат управления.

При патримониализме все административные полномочия принадлежали лично правителю, который, обладая абсолютной властью,

мог передавать отдельные её фрагменты своим чиновникам. Их назначение происходило от случая к случаю в связи с решением тех или иных вопросов и всецело зависело от личного расположения правителя. Четко определенной компетенции чиновников не существовало. В зависимости от пожеланий своего господина они могли выполнять самые разные функции: административные, полицейские, финансовые, судебные и др. А потому за официальными титулами и должностями могли скрываться самые разные обязанности. В условиях отсутствия постоянного разделения труда сфера компетенции чиновников зачастую определялась их личным соперничеством и борьбой за сферы влияния.

Не обладающие профессиональной подготовкой чиновники полагались исключительно на свой жизненный опыт и божественное провидение. Управление носило исключительно субъективный характер, на первый план в нём выдвигалась не бюрократическая «беспристрастность», а конкретная воля управленца, его личное отношение к данному просителю и к данному делу, что определялось неформальными связями и соответствующими подношениями. На всех уровнях власти господствовало личное усмотрение, которое в той или иной степени ограничивалось традициями и интересами правителя. Во многих случаях оно дополнялось произволом. Однако чинимый чиновниками произвол обычно являлся своеобразным отражением того произвола, который проявлял правитель в отношении их самих.

Несмотря на печать иррациональности «патримониальная бюрократия», согласно М. Веберу, могла иметь некоторые рациональные черты: иерархию, специальную подготовку, занятие должности на основе экзаменов (в Китае) и пр. Подобные рациональные начала в управлении обычно возникали и развивались в централизованных империях. Их результатом обычно являлось усиление централизации и концентрации власти, на основе которых возникали иерархически организованные государственно-территориальные образования с устойчивым социальным порядком. Особая роль в установлении таких порядков принадлежала патримониальной бюрократии, которая играла роль лишь простого механизма осуществления властной воли правителей. Последние противодействовали ее самостоятельности, формированию у неё корпоративного духа и проявлению собственных властных амбиций.

Библиографический список

1. Зомбарт, В. Современный капитализм: в 3 т. [Текст] / В. Зомбарт. Т. 1. – М.: Госиздат, – 462 с.

2. Маркс, К. Капитал. Критика политической экономии. Том первый. Книга I. Процесс воспроизводства капитала [Текст] / К. Маркс // К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. Т. 23. – 908 с.

3. Фромм, Э. Бегство от свободы [Текст] / Э. Фромм. – М.: Прогресс, 1989. – 272 с.

4. Гуревич, А.Я. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства [Текст] / А.Я. Гуревич. – М.: Искусство, 1990. – 396 с.

5. Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада [Текст] / Ж. Ле Гофф. – М.: Издательская группа Прогресс; Прогресс-Академия, 1992. – 376 с.

Н.И. Тахиров

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

СИСТЕМНЫЙ ПОДХОД В МЕТОДОЛОГИИ ИСТОРИИ:

ТОТАЛЬНЫЙ ДЕТЕРМИНИЗМ КАК МОДЕЛЬ РЕКОНСТРУКЦИИ РЕАЛЬНОСТИ

Может казаться, что происходящее в истории отчасти случайно, отчасти результат чьего-то выбора. Этого вполне достаточно для объяснения происходящего, но реальное положение вещей при этом не открывается, это не дает ни возможности к прогнозированию, ни инструментов по влиянию на это. В свою очередь, метафизические конструкции к реальности нас также приближают мало, зачастую же и вовсе вовлекая в языковую игру. Есть ли выход? Думаю, да, если рассматривать только всё то, что происходит на самом деле вместе взятым.

Прежде всего, хочу отметить, что данный материал не претендует на оригинальность, поэтому не имеет значение говорил ли кто-то это до меня, поэтому использование ссылок представляется для данной работы целесообразным.

Основная задача заключается в создании первоначальной версии *нового методологического подхода*. Здесь намечены основные направления исследования, которые заслуживают дальнейшего отдельного рассмотрения. Все основные положения концепции и логика её использования будут рассмотрены в тексте и должны рассматриваться исходя из внутренне структуры данной модели.

Выделю несколько *проблем*, которые эта модель стремится преодолеть.

1. Концепция истории может включать в модель *метафизические сущности* – всё, что не имеет прямого отражения в предметах или процессах реального мира. Например, «класс», «формация», «буржуазия», «государство», «реформа» и т.п. Это делает организацию фактов удобным, но, поспособствовав успешной реконструкции таким образом одного фрагмента, данные термины (знаки) способны начать жить своей жизнью и заменять реальность своей языковой игрой.

2. Рассматривая событие, исследователь склонен ограничивать его некоторыми рамками, создать *закрытую систему*. Это позволяет установить причинности в воспринимаемом и сделать процесс объясняемым, но эта же модель не учитывает факты, которые на данный момент не доступны, и при появлении оных она может оказаться несостоятельной. Например, нам может казаться, что поведение человека определяется его воспитанием, в то время как на него повлияло его плохое состояние здоровья, что со стороны может быть нами не заметно.

3. Реконструкция истории происходит, либо через всеобщие закономерности метафизических сущностей, либо через частные аспекты локальных явлений. В результате, получаются *законы истории* (скорее, законы языковой игры или нарратива), при этом они содержат ряд исключений и обладают низкой способностью к прогнозу, что, вместе взятое, говорит лишь о том, что это не законы.

4. Происходит *разрыв ткани реальности*, точнее её расслоение. Рассмотрение жизни конкретных людей, отдельных групп или целых наций могут не сложиться в мир, не создать единой картины, а точнее, рабочей системы. При этом история рассматривается фрагментарна, но реальность цельна и неделима.

5. Выделяются «ведущие факторы», «движущие силы», «базис» и «надстройка» и т.п. При этом, критерием становится *точка зрения наблюдателя*, «надстройка» может влиять на «базис», побочные факторы на основные. Это говорит о том, что всё движется не так, как мы себе это представляем.

6. При рассмотрении персоналий, исследователь отчасти ставит в вину те или иные поступки, обращаясь к *внутреннему решению* актора, принятому в данной ситуации. Человека отчуждается от существующего положения вещей. Но возможность альтернативного решения актора в контексте сомнительна.

Для решения этих проблем я предлагаю следующие положения.

1. *Мира как то, что происходит на самом деле*: Мир – реальность, которая отражается в фактах и процессах. *Мир как мета-система*: Мир состоит из систем, которые взаимно обусловлены. *Отдельный процесс как открытая система*: условность фрагментирования Мира делает фрагменты динамичными.

2. *Человек как единица исторического процесса*: исторический процесс – это люди (акторы) и их деятельность (акты), остальное – метафизические сущности – производное. *Не отчуждаемость актора от контекста*: человек – фрагмент Мира, он включён в Мир и не может быть изъят из общего положения вещей.

3. *Тотальный детерминизм*: всё обусловлено всем, ничего случайного и произвольного не происходит, ни одна закономерность не может быть нарушена

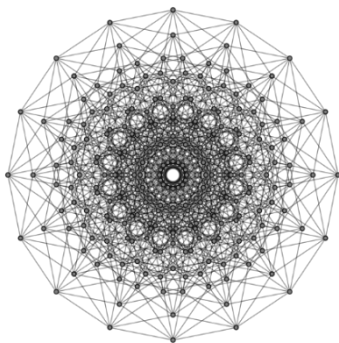
Теперь предлагаю рассмотреть предложенные *положения* более детально, и систематично через логическое рассуждения в форме теоремы с примерами для лучшего восприятия и понимания содержания предлагаемой концепции.

Мир существует. Он есть всё то, с чем все мы имеем дело. Он объективный, единый и познаваемый. Он состоит из материи, которая находится в пространстве. Материя состоит из частиц, различных по строению и качеству и обладают массой, и полей, непрерывных, однородных и не обладающих массой.

Человек является включенным и неотчуждаемым элементом мира, человека нельзя помыслить вне Мира, иначе он перестает быть частью Мира и превращается в метафизическую сущность. Говоря другим языком, всё, с чем вы когда-либо взаимодействовали, в том числе вы сам – это тоже часть Мира.

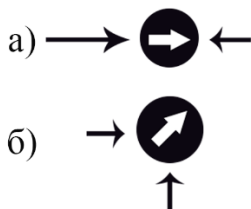
Все элемент Мира взаимосвязаны друг с другом. Они находятся в неких отношения. Мы не можем определить все отношения, но это не означает, что их нет, или что есть только то, что мы можем определить на данный момент. Иными словами, Мир является Системой для систем, Суперкомпьютером в котором ведут свою работу разные программные комплексы. Как все элементы Системы связаны друг с другом, так и все системы находятся во взаимоотношениях, они взаимосвязаны. К примеру, Солнце находится в движение вокруг центра нашей галактики, в свою очередь Земля находится в таком же отношении к Солнцу и ко всему прочему вращается сама; это, помимо всего прочему, влияет на внутренне функционирования Земли, что проявляется, например, в типе

погодных режимов некоторой местности, что влияет на эмоционально состояние человека и может послужить его ухудшению, что приведет, например, к началу ядерной войны, если этим человеком оказался лидер государства, которое обладает атомным оружием, в результате чего произойдут сильнейшие взрывы, что приведет к раскалыванию планеты, которая разлетится отдельными кусочками по просторам космоса. По-другому говоря, Мир можно представить, как гиперкуб (рис. 1).



*Рис. 1. 8-гиперкуб
(256 вершин, 1024 ребра, 1792 грани, 1792 ячейки)*

Мир можно представить состоящим из отдельных фрагментов (элементов) (хотя Мир целостен, но это не является главным в данной работе). Элементы совершают некую активность. Активность элементов определяется их внутренними процессами, а также активностью других элементов по отношению к ним. Иначе говоря, функционирование предметов зависит от совокупности внутренних и внешних факторов. Каждый фактор имеет некую массу в контексте. Т.е., в каждой конкретной ситуации, в которой оказываются предметы, факторы, которые оказывают на них влияния, обладают определенной силой влияния, она изменяется в зависимости от того положения вещей, которое складывается. При этом, сама активность данного объекта, является фактором для других объектов. Действие элемента, которая будет совершена, определяется фактором, имеющим наибольшую массу, или средним из факторов, массы которых преобладают в данной ситуации. Иными словами, активность предмета – это следствие самого тяжёлого фактора или среднее из нескольких факторов (рис. 2).



*Рис. 2. Конфликт факторов на примере движение шара
 а) воздействие оказывает тяжелейший фактор;
 б) результат является средним влияющих факторов)*

К примеру, воздушный шар находится на земле, в корзине стоит пилот. Пилот использует зажигалку, но тепла от огонька недостаточно, чтобы шар наполнился воздухом. Пилот в гневе пинает корзину, но силы ноги также не хватает чтобы перевернуть судно. Пилот запускает горелку и шар постепенно наполняется теплом. Судно взлетает, пилот сбрасывает балласт, что усиливает скорость подъема. В это время дует небольшой ветер, но шар уже достаточно наполнен, поэтому он ненамного отклоняется вбок и продолжает вертикальный подъем.

Человек является частью Мира. Он включен в него и подчиняется правилам его функционирования. Таким образом поведение человека также определяется совокупностью факторов, как и активность других объектов. При этом, безусловное, у человека есть ряд специфических особенностей, в отличии как от неживых предметов, так и мира природы. Прежде всего это совокупность внутренних систем, которые регулируют состояние человека. К ним относится, например, нервная система, желудочно-кишечный тракт, иммунная система и т.д. Другим отличительным признаком человека является способность к знаковой коммуникации или речь. Подробное рассмотрение этого феномена не является главным для этой статьи, поэтому отметим только, что благодаря речи человек создает свою лингвистическую картину мира или, говоря другим языком, в широком смысле, культуру. Данный инструмент делает поведение человека более вариативным, в отличии от животных, которые лишены речи и полностью обусловлены инстинктами. Продукты этой культуры (социальные нормы, ценности, установки, традиции) являются внутренними факторами, которые осуществляются через нервную систему. Также на человека влияет среда – как природная, так и социальная.

Акт актора определяется факторами. Проблема в том, что мы видим результат нашего поведения, но не видим, или видим частично, причины, из-за которых мы осуществили данные действия. В результате у нас складывается иллюзия произвольности, но это только иллюзия, которая пытается объяснить решение, принятое в результате влияния совокупности факторов. Да, мы не можем осознать все факторы. Да, мы не знаем, как именно происходит процесс расчёта значения этих факторов, но это никак не отменяет того, что все эти факторы на нас как-то влияют, как со вне, так и изнутри. Из того, что нам что-то кажется, не следует, что так и есть. И нам может показаться, что мы способны выбрать тот или иной фактор, сделать предпочтение. Но это действие, в свою очередь, будет иметь те факторы, которые послужили ему причиной. Звучит парадоксально, но это не означает, что заключение ложно. Собирая все во едино, можно сказать, что *поведение человека в контексте обусловлено совокупностью внешних и внутренних факторов, имеющих определенный вес в контексте*; при этом вся эта система динамична и постоянно изменяется, но не перестает от этого быть менее закономерной, хотя и функционирует по правилам, которые нам не до конца понятны (рис. 3).

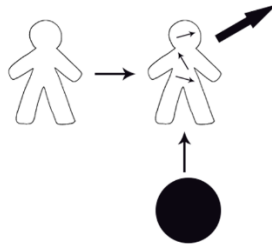


Рис. 3. Обусловленность акта внешними (среда, общество) и внутренними (системы регуляции человека) факторами

Для лучшего понимания предлагаю рассмотреть это на конкретной жизненной ситуации. Человек идет по улице. На улице жарко. Человек вспотел. Он голоден. Он проходит мимо булочной и чувствует запах пирожков. Он задумывается, у него в сознании всплывают культурные установки о вреде быстрого питания и ценности здорового образа жизни, и на данный момент они преобладают над утомленностью и чувством голода. Человека идет далее. С каждым шагом он устает все больше и чувство голода усиливается. Он задумывается, и к нему приходит мысль о

том, что от одного пирожка ничего не будет, что все нарушают правила, что от голода он вот-вот потеряет сознание. В результате фактор голода побеждает и человек разворачивается и идет в булочную, покупает пирожок и ест его. Его голод утоляется, усталость проходит, а на улице становится комфортная погода. Человек продолжает движение, но на этот раз в его голове заново всплывают общественные установки относительно правильного питания, человек начинает испытывать чувство совести. Придя домой, он видит перед собой игровую приставку, чувствует, что пора ещё расслабиться, чувство вины покидает его и он целиком погружается в виртуальную реальность. В прочем, по возвращении, его может мучать сожаление за бесцельно потраченное время, но когда он делал, то что он делал, он не считал свое поведение не оправданным.

Конечно, данный пример примитивен и не претендует на то, чтобы показать влияние всех факторов, его задача состоит в том, чтобы показать, что само это влияние существует и определяет человеческое поведение. Таким образом, можно сделать вывод, что не существует выбора, всякая вариативность иллюзорна. В каждой конкретной ситуации человек поступает одним единственным возможным образом исходя из того контекста, в котором на него воздействует совокупность факторов, и по-другому он поступить не может. Наличие других путей не означает, что человек пойдет по ним. *Контекст предопределяет поведение.* При этом, само поведение человека является фактором для совокупностей других элементов, в том числе и самого человека. Мы можем не знать, что человек выберет в данной ситуации, но он выберет то единственное лучше и возможно, как для него представляется на данный момент (рис. 4).

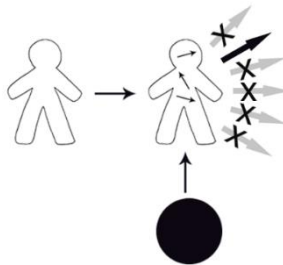


Рис. 4. Иллюзорность выбора

Подведем *итог* рассмотрения основных положений:

1. *Мир состоит из фрагментов. Они взаимосвязаны и взаимообусловлены.* Любая активность одного элемента определяется совокупностью активностей других элементов, и сама является фактором для других элементов.

2. *Человек является частью Мира и включен в его закономерности.* Поведение человека – результат внутренних и внешних факторов и само является фактором для других элементов. Поведение человека в отношении собственного поведения также определяется факторами и само является фактором для него.

Прежде чем перейти к возможным перспективам применения данной модели, сделаю оговорку. Безусловно, данная модель имеет неточность и каждый её элемент нуждается в дальнейшей проработке, но, если не написать этой статьи сейчас, возможно, я не допишу её никогда, так как совершенству, как известно, предела нет, так что данную работу можно оценивать, как кратким обзором будущих направлений исследования в области методологии истории.

Говоря об истории как о реальности, которая когда-то существовала, можно выделить два подхода к ней.

1) *История как Нарратив*, некое повествование, которое имеет определенную цель, под которую собираются факты; может использоваться для воспитания и почти всегда содержит некую мораль.

2) *История как Реконструкция*, макет, схема реальности, которая когда-то была, что-то похожее на гиперкуб, при этом реконструкция не сводима к нарративу, линейному повествованию, так как она многогранна, и каждый её аспект связан с другим, так что и морали она содержать практически не может, так как все происходило так, как происходило и по-другому, исходя из того положение вещей, которое было, прозойти не могло. Собственно, именно второй подход, как мне представляется, и является тем, чем должна заниматься историческая наука.

Зачем нужен поиск фактов, выявление факторов, обусловивших такой поведение акторов, создание из этого системы, при том открытой и динамичной? Для создания многогранной, подобно гиперкубу, реконструкции прошлого, которая покажет, как именно мы, как индивиды и группы, оказались там, где мы оказались. Это позволит нам анализировать современность более эффективно, что даст возможность повлиять на неё и добиться благоприятных результатов.

Для этого, для выявления внутренних факторов, нам потребуется *интегрировать совокупность гуманитарных знаний во едино*. Прежде всего это касается знаний функционирования механизмов мышления человека и его физиологии, так как всё, что происходит в истории, происходит с ним, а точнее со всеми людьми, поэтому также важно использование данных социальной психологии, которая позволяет реконструировать закономерности общественных отношений.

Однако, это делает *любую моральную оценку истории бессмысленной*, так как по-другому реально произойти ничего не могло, поэтому винить за это представляется сомнительным. Правила игры определяют её исход.

Но при этом, мы можем показать положение вещей, которое закономерно привело к такому исходу, что позволяет нам через изменение ситуации в настоящем, менять поведение и, соответственно, будущее. Однако это тоже закономерно. Говоря другим языком, изменение судьбы ведет к её исполнению. Однако, зная о существующих закономерностях и возможных ошибках, мы можем совершать *косвенную рекурсию*, как бы смотреть на себя со стороны, что дает *возможность корректировки собственного поведения* и способность изменения более высокого уровня, процессов, по которым функционирует общество.

В итоге, отмечу основные векторы развития методологии истории.

Во-первых, создание открыто-системной модели реальности прошлого.

Во-вторых, интеграция гуманитарного знания.

В-третьих, разработка механизмов работы с факторами.

Е.А. Тюрашев

Новосибирский государственный университет

Философы Нового времени о традиции

Отношение философов Нового времени к феномену традиции, на наш взгляд, достаточно сильно мифологизировано. Х.-Г. Гадамер писал о двух крайностях – о просвещенческой критике традиции и об ее романтической реабилитации, – как не ухватывающих ее подлинного исторического бытия [3, с. 335]. Но представляется маловероятным, чтобы философы, жившие в традиционном во многом обществе, и относившие

себя к определенной интеллектуальной традиции, воспринимали ее неадекватно. Поэтому задачей настоящей статьи является выявление и оценка представлений философов Нового времени о традиции.

Ярко выраженным примером мифологизация отношения Просвещения к традиции является, на наш взгляд, следующее рассуждение М. Прасолова: «Просвещение наделило традицию метафорами, от которых ей до сего дня приходится отрешиваться. Традицию поставили в один ряд с предрассудком, неразумностью, невежеством, мракобесием, религиозным фанатизмом, рабством, тупостью, варварством, бессознательностью, ложью, извращением, иллюзией, ненавистью, жестокостью. Традиция была объявлена врагом Разума и Природы – двух божков Просвещения, союз которых породил миф о естественном порядке. Поэтому традиция определялась как нечто неразумное и неестественное. В первом качестве она являлась как бессознательное (здесь начинается блестящая карьера бессознательного; в представлениях о традиции), не-умное, не обладающее самосознанием, как ложное суждение, раболепие перед авторитетами (не перед авторитетом “Энциклопедии”, конечно же), недостаток просвещения и воспитания, а во втором качестве – как нечто извращенное, искусственное, болезненное, неживое, незаконное, созданное специально и со злым умыслом. Традиция предстает в образе внеорганической и надындивидуальной необходимости, которая мешает проявлению “естественных” качеств человека. Утверждается рационально-метафизическая противоположность традиции, разума и человеческой природы, они взаимоотчуждаются» [12, с. 27].

По нашей оценке, философы Нового времени, то есть эпохи раннего и позднего Просвещения, рассматривали традицию в основном с точки зрения ее познавательной ценности. Эта ценность признавалась, но не абсолютизировалась.

Например, Ф. Бэкон полагал, что университетские традиции должны подвергнуться пересмотру, так как «в большинстве случаев ведут свое происхождение от времен гораздо более невежественных и темных, чем наш век...» [1, с. 144]. Но «здравая астрология» должна, на его взгляд, включать в себя традиционные представления по тем вопросам, в которых «исследователи обнаруживают удивительное согласие, и поэтому не следует легкомысленно отбрасывать такого рода представления, за исключением, разумеется, тех случаев, когда они вступают в яв-

ное противоречие с физическими законами» [1, с. 217]. Доверие к традициям не должно вести, по его мнению, к их чрезмерному обожанию [2, с. 389].

Г. В. Лейбниц нападки на картезианцев объяснял тем, что они «выказывали излишнее презрение к академической традиции, содержащей, однако, немало положительного» [8, с. 555], на что стоило бы обратить внимание. Он призывал воздать всем должное, воспользоваться открытиями и отбросить бездоказательные утверждения.

В Энциклопедии Дидро и Даламбера также обсуждалась проблема достоверности отдельных традиций, их надежности. Надежность традиции ассоциировалась с ее чистотой. «Разве не похожи они на те реки, которые, удаляясь от своего истока, расширяются и даже теряют свое имя?», – писал о традициях аббат Ж.-М. Прад [10, с. 194].

На наш взгляд, метафора реки с ее истоком и притоками может быть применена к интерпретации традиции и в позитивном смысле. Эта метафора ориентирует на рассмотрение отдельной традиции как синтетического феномена, в котором интегрируются, сливаются различные традиции. Традиция, следовательно, должна восприниматься не как одинокая, а в слиянии с другими традициями, образующими в совокупности сеть. Но при этом следует иметь виду определенные проблемы. Так, Ж.-М. Прад акцентировал внимание на непрерывности традиции и возможных вследствие слияний ее искажений (деформаций).

Выделяя три вида традиции (монументальную, письменную и устную), Ж.-М. Прад определял устную традицию как состоящую «из цепи передаваемых людьми свидетельств, которые следуют друг за другом, на протяжении всех поколений, начиная с того времени, когда факт произошел» [10, с. 194]. В приведенном суждении традиция фиксируется как единство непрерывности и дискретности. В онтологическом аспекте представляется важным, что традиция описывается как нечто состоящее из опредмечиваемых, овеещающихся действий, существующих, в том числе, в виде монументальной традиции.

И.Г. Гердер стал рассматривать концепт традиции как один из наиболее значимых для философии истории. «Но сразу становятся ясны нам и простые и недвусмысленные принципы философии истории, очевидные, как сама естественная история человека; эти принципы, – писал он, – традиция и органические силы» [5, с. 243]. Для И.Г. Гердера традиция – это детерминирующий фактор, сопоставимый с природой по своему воздействию на развитие человечества.

Традицию он определял в аспекте социализации человека: «Человек воспитывается только путем подражания и упражнения: прообраз переходит в отображение, лучше всего назвать этот переход преданием, или традицией» [5, с. 243]. Воспитание человеческого рода он характеризовал как двойственный процесс – генетический процесс передачи (традиции) и органический процесс усвоения и применения переданного [5, с. 243–244].

Второй процесс И.Г. Гердер называл культурой. Процесс усвоения традиции завершается формированием определенной степени (уровня) культурности. Таким образом, И.Г. Гердер не отождествлял, а противопоставлял традицию и культуру, рассматривая их как процессы, взаимодополнительные по отношению друг к другу [5, с. 244]. Поскольку в культуре традиция усваивается, то это и дает определенное основание для отождествления традиции и культуры. Вместе с тем, И.Г. Гердер их различал. «Итак, традиция, – писал он, – вот мать языка и начатков культуры, мать религии и священных ритуалов» [5, с. 267]. Очевидно, как различны мать и ее потомство, так различны традиция и культура.

В целом Гердер характеризовал традицию как установление, орудие разума. Традицию он представлял как тысячелетиями существующую и наращиваемую цепь, состоящую из отдельных звеньев.

Для него традиция не обладала безусловной ценностью, поскольку она была эхом далекого и неясного прошлого [5, с. 286]. «Сама по себе традиция – это превосходное установление, без которого не может жить человеческий род; традиция заведена самой природой; – писал Гердер; – однако если традиция парализует всяческую деятельность ума и в практических мероприятиях государства, и в обучении, если она решительно препятствует поступательному движению человеческого разума, совершенствованию и улучшению в связи с наступлением новых условий, новых времен, то тогда традиция становится настоящим опиумом для духа – и для государств, и для вероисповеданий, и для отдельных людей» [5, с. 369]. Но в целом он был убежден в том, что традиция содержит «самое необходимое для нас знание» [5, с. 286].

Гердер обращал внимание на избирательность усвоения традиции новыми поколениями и неизбежные изменения в ее применении [5, с. 472]. Вследствие перемен традиция преобразуется и распространяется по всему миру, создавая единство человеческого разума. Опора на традицию создает преимущество в том, что «так, как дети учат язык от других, и никто не придумывает себе свой особый разум» [5, с. 272].

Эта мысль Гердера была позже с одобрением прокомментирована Гегелем: «Обладание самосознательной разумностью, присущее нам, современному миру, не возникло сразу и не выросло лишь на почве современности, а его существенной чертой является то, что оно есть наследие и, говоря точнее, результат работы всех предшествовавших поколений человеческого рода. Подобно тому как искусства, служащие устройству внешней жизни, масса средств и сноровок, учреждения и привычки общежития и политической жизни суть результат размышления, изобретательности, нужды и бедствий, находчивости и остроумия, стремления и свершения предшествовавшей нашей современности истории, точно так же и то, что мы представляем собою в науке и, ближе, в философии, тоже обязано своим существованием традиции, которая через все, что преходяще и что поэтому минуло, тянется, по сравнению Гердера, словно священная цепь, и она сохранила и передала нам все, что произвели предшествовавшие поколения. Но эта традиция не есть лишь домоправительница, которая верно оберегает полученное ею и, таким образом, сохраняет его для потомков и передает им его не умаленным, подобно тому как течение природы, в вечном изменении и движении ее образов и форм, остается навсегда верным своим первоначальным законам и совсем не прогрессирует. Нет, традиция не есть неподвижная, статуя: она – живая и растет подобно могучему потоку, который тем больше расширяется, чем дальше он отходит от своего истока. Содержанием этой традиции является то, что создал духовный мир, а всеобщий дух никогда не останавливается в своем движении» [4, с. 70]. Примечательно, что Гегель сравнивал традицию с рекой, как это делал аббат Ж.-М. Прад и фактически Гердер, писавший об обогащении традиции.

«Традицией традиций» Гердер считал письменность. В письменной традиции он видел «самое долговечное, самое упорное и действенное установление Бога на земле, – благодаря нему народ воздействует на народ, столетия – на столетия, а со временем весь человеческий род будет связан единой цепью братской традиции» [5, с. 255].

Интересно рассмотрение Гердером традиции не только в диахронии – в исторической вертикали, но и в синхронии – в исторической горизонтали. Характеризуя науки и искусства как новую традицию человечества, Гердер приводил такой пример: «Вот этот кофе, который я пью сейчас, он прошел через руки многих людей, а моя заслуга – только в том, что я его пью; так и с нашим разумом, с нашим образом жизни, учено-

стью и воспитанием, военным искусством и государственной мудростью, – это собрание чужих изобретений и мыслей, они собрались к нам со всех концов света, мы купаемся и тонем в них с детства, и нашей заслуги тут нет. Итак, если европейская чернь гордится Просвещением, Искусством, Наукой, если толпа надменно презирает три прочие части света, так это пустое тщеславие; европеец, как безумец в рассказе, считает своими все корабли в гавани, все изобретения людей, и все только потому, что, когда он родился, все эти изобретения, все эти традиции уже существовали рядом с ним. Жалкий! Придумал ли ты что-нибудь сам? И, впитывая все эти традиции, думаешь ли ты что-либо?» [5, с. 257].

В этом фрагменте И. Г. Гердер описывал традиции в горизонте синхронных межкультурных взаимодействий. Традиция – это установление, посредством которого один народ воздействует на другой народ [5, с. 257].

Примечательно, что А.В. Гулыга также фиксировал традицию в единстве диахронии и синхронии: «...Народы усваивают достижения прошлых поколений и развивают их. Культурная традиция идет от народа к народу, видоизменяясь, принимая все новые и новые формы» [6, с. 657].

Но это фиксация не вполне отчетливо дифференцирует диахронию и синхронию. Аналогичную слабую различенность можно усмотреть и в следующей констатации: «На наш взгляд, традиция есть некое связующее звено между культурным наследием и творчеством, осуществляющее не только преемственность культур, но и их диалог» [11, с. 56].

Культурный разрыв поколений – недавнее явление. Поэтому межпоколенная передача традиции происходит, как правило, в рамках одной культуры. А диалог культур предполагает их сосуществование.

В связи с этим частое указание на связь поколений как существенный признак традиции вызывает сомнение. Может быть, это частность, но в традиционном обществе важнейшим механизмом передачи обычаев, верований и пр. являются инициации молодежи. Ведущим субъектом инициаций, как правило, являются не родители как представители предыдущего поколения, а старейшины, т.е. прародители. По результатам экспериментов также сделан вывод о том, что традиции передаются как от родителей, так и от сородичей [15].

Поэтому предпочтительнее предлагаемое В.В. Соповым более общее понятие традиции. В объеме этого понятия межпоколенческая

трансмиссия является частным моментом: «Традиция – это система специфической деятельности, имеющей целью социальное наследование исторического (прошлого) социокультурного опыта деятельности, переходящего от одного социального субъекта другому или от поколения к поколению в рамках какого-либо одного социального субъекта путем специфических социальных механизмов и выполняющая в системе общественных отношений функции их сохранения, удержания и воспроизводства» [14, с. 7].

Следовательно, передача духовного наследия идет не от поколения к поколению, а в данном случае – через поколение. Если присмотреться к традиции более внимательно на конкретных примерах, то микроанализ традиции покажет, что трансмиссия осуществляется иногда транспоколенно – через разрыв, конфликт и даже войну смежных поколений. Это небольшой нюанс, как бы малозначим он ни был, должен быть учтен при экспликации понятия традиции в ее темпоральном измерении. Например, у чулымцев родители уже не могут передавать своим детям родной язык, так как владеют им в лучшем случае пассивно [7, с. 144]. Также отмечается, по результатам исследования этнически однородных и этнически смешанных семей немцев и чувашей Крапивинского района Кемеровской области, что детям культурные ценности чаще всего передаются не родителями, а прародителями и другими родственниками [13, с. 259].

Результатом взаимного усвоения народами традиций становится взаимообогащение этнических традиций. В частности, по оценке И.Г. Гердера, «перед традицией культуры в Азии были открыты пути, и всякая традиция могла обогащаться тут другими традициями и традициями других областей земли» [5, с. 31–32].

Такая ситуация оказалась возможной и в Европе. Поэтому представляет интерес следующее определение европейской культурной традиции как синтетического, гибридного явления: «Европейская культурная традиция – особая общность истоков, судеб и наследия, приведшая к формированию культурно-исторической общности с единым культурно-генетическим кодом, с характерным самоощущением и самосознанием европейцев» [9, с. 628]. Таким образом, наблюдается слияние, интеграция традиций в единую, более мощную общекультурную традицию.

В целом данное И.Г. Гердером описание феномена традиции противоречиво. С одной стороны, она противопоставляется природе как фактору исторического процесса, но, с другой стороны, утверждается,

что она дана природой. Традиция предстает то как процесс, то как инструмент, установление. Она характеризуется и как отражение (пробора в отображение), и как передача. Традиция рассматривается и в диахронии (передача от поколения к поколению) и в синхронии (передача от народа к народу). В целом сохраняется гносеологическая трактовка традиции как инструмента разума, но вместе с тем в духе философии истории традиция интерпретируется как интерэтничный феномен, объединяющий человеческий род.

Просвещенческая критика традиции, как мы видели, была избирательной и сдержанной. Романтическая реабилитация традиции не противопоставляла ее разуму и рассматривала традицию как важный фактор истории человечества, закрепляющий его интеллектуальные достижения и обеспечивающий преемственность.

В философской формации Просвещения традиция рассматривалась как ценность главным образом в аспекте познания и обучения. В дальнейшем было обращено внимание на хозяйственно-экономическое измерение феномена традиции.

Библиографический список

1. Бэкон, Ф. Великое восстановление наук [Текст] / Ф. Бэкон // Бэкон Ф. Сочинения в двух томах. – М.: Мысль, 1977. – Т. 1. – С. 55–524.
2. Бэкон, Ф. Опыты, или наставления нравственные и политические [Текст] / Ф. Бэкон // Бэкон Ф. Сочинения в двух томах. – М.: Мысль, 1977. – Т. 2. – С. 349–482.
3. Гадамер, Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики [Текст] / Х.-Г. Гадамер. – М.: Прогресс, 1988. – 704 с.
4. Гегель, Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн. 1 [Текст] / Г.В.Ф. Гегель. – СПб.: Наука, 1993. – 349 с.
5. Гердер, И.Г. Идеи к философии истории человечества [Текст] / И.Г. Гердер. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2013. – 760 с.
6. Гулыга, А. Гердер и его «Идеи к философии истории человечества» [Текст] / А. Гулыга // Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2013. – С. 451–691.
7. Кривоногов, В.П. Изменения в этнической ситуации на Среднем Чулыме [Текст] / В.П. Кривоногов // Этносоциальные процессы в Сибири: тем. сб. Вып. 2 / отв. ред. Ю.В. Попков. – Новосибирск: Институт философии и права СО РАН, 1998. – С. 138–146.
8. Лейбниц, Г.В. Переписка с Николаем Ремондом [Текст] / Г.В. Лейбниц // Лейбниц Г.В. Сочинения в четырех томах. – М.: Мысль, 1982. – Т. 1. – С. 529–570.

9. Наринский, М.М. Европейская культурная традиция [Текст] / М.М. Наринский, В.М. Карев // Культурология. XX век: Энциклопедия в 2-х т. – СПб.: РОССПЭН, 2007. – Т. 1. – С. 628–632.

10. Прад, Ж.-М. Достоверность [Текст] / Ж.-М. Прад // Философия в Энциклопедии Дидро и Даламбера. – М.: Наука, 1994. – С. 175–218.

11. Праздников, Г.А. Традиция как диалог культур [Текст] / Г.А. Праздников // Советская этнография. – 1981. – № 3. – С. 54–56.

12. Прасолов, М. Традиция и личность: Проблема персоналистической коммуникации традиции [Текст] / М. Прасолов // Консерватизм в России и мире: прошлое и настоящее. Вып. 1. – Воронеж: Воронежский государственный университет, 2001. – С. 25–27.

13. Соболева, С.В. Этническое самосознание как важнейший фактор формирования нации: социологический подход к исследованию [Текст] / С.В. Соболева, О.В. Гонжур // Этносоциальные процессы в Сибири: тем. сб. Вып. 2 / отв. ред. Ю.В. Попков. – Новосибирск: Институт философии и права СО РАН, 1998. – С. 253–259.

14. Сопов, В.В. Социально-философский анализ феномена традиции [Текст] / В.В. Сопов: автореф. дис. ... канд. филос. наук. – Кемерово, 2007. – 27 с.

15. Удалова, Г.П. Культурные традиции и социальное обучение у приматов [Текст] / Г.П. Удальцова // Цикличность: динамика культуры и сохранение традиции: сборник научных трудов семинара «Теория и методология архайки». – СПб.: МАЭ РАН, 2013. – С. 8–34.

П.Б. Уваров, О.Д. Бугас

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

**«РЕВОЛЮЦИОННОСТЬ» КАК РУТИННАЯ ПРАКТИКА
НОВОЕВРОПЕЙСКОГО ОБЩЕСТВА**

Если с «призраком коммунизма» К. Маркс несколько погорячился, то призрак революции и, тем более, «революционности», уже давно бродит не только по Европе, а по всему пространству, заселенному человечеством. Пожалуй, в историко-политическом дискурсе нет более насущной и, одновременно, навязчивой темы. Еще П.А. Сорокин отмечал с некоторой долей иронии: «Спросим себя теперь: *что же нужно понимать под Революцией?* Определений ей существует великое множество. Наибольшее место среди них занимают определения, абсолютно негод-

ные. Сюда относятся, с одной стороны, определения «шоколадно-сладкие», с другой – «укусно-горькие» [4, с. 28]. «Негодные» образы определений были нужны Сорокину, чтобы продемонстрировать, насколько востребованность темы контрастирует с методологическими недостатками её проработки. Если доверять профессиональной квалификации нашего современника Д. Голдстоуна, ситуация на сегодняшний день не сильно изменилась: «...революции занимают особое место в истории и народном воображении, включая в себя *все* элементы – насильственное свержение власти, массовую мобилизацию, идею социальной справедливости и создание новых политических институтов» [1, с. 26]. Слишком ёмкое определение с активным употреблением идеологем подтверждает, на наш взгляд, необходимость нового, максимально прагматичного отношения к сути и объему данного понятия. Серьезно усложняет ситуацию то обстоятельство, что теоретико-методологические ресурсы исторического знания на сегодняшний день выглядят весьма архаично и парадигматически базируются на стандартах исторической науки середины – второй половины XIX века. Применительно к данным обстоятельствам можно привести высказывание современных отечественных историков И.М. Савельевой и А.В. Полетаева: «Сферой действия и применимости большинства современных экономических, социологических, политологических концепций не превышает 100–150 лет (а во многих случаях много меньше)... В идеале история должна представлять собой систему, точнее, даже набор систем общественных наук, каждая из которых соответствовала бы определенному типу прошлых обществ» [3, с. 22, 26]. Звучащий в данном высказывании неприкрытый скепсис относительно теоретико-методологической вооруженности исторической науки связан с исключительным засильем индуктивных исследовательских программ, когда сбор и реферирование первичного дискретного фактического материала по интенсивности заметно уступает эпистемологической оснащенности.

Разделяя эту точку зрения, мы готовы солидаризоваться и с другим тезисом данных авторов, который для широких кругов исторического сообщества может выглядеть весьма радикально о том, что «система исторических наук еще не вышла из «дотеоретической» стадии, за которой должна следовать специализация и выделение функций сбора информации за рамки собственно науки» [3, с. 26].

Разрабатываемый нами подход (историческая коммуникативистика) является попыткой создания универсальной возможности теоретико-методологического характера, позволяющей осуществлять анализ того или иного исторического явления с принципиально дедуктивных позиций. Суть данного подхода заключается в стремлении обнаружить базовое основание какого-либо явления/понятия (в нашем случае – «революции»), которое становится доступным через его соотнесение с предельными согласованными представлениями о действительности, определявшими направленность, смысл и логику отношения к реальности подавляющего большинства действующих акторов в ту или иную историческую эпоху.

В отличие от привычных индуктивных методологий, предполагающих получение результата исходя из произвольной интерпретации некоего количества фактических данных, мы используем возможности так называемой дедуктивной археологии [5, 6]. Данная методология может основываться только на формализации предельных (неопровержимых и недоказуемых) оснований того, что мы называем *историческим* пространством. На наш взгляд, подобным неопровержимым основанием истории/исторического существования является сама *включенность* человека в мир, заставляющая его вырабатывать *отношение* к миру и, в соответствии с ним, действовать. Это базовая потребность в «навигации», в ориентировании, предшествует любой сколько-нибудь осознанной, проективной и конструктивной активности в истории. Определённую параллель можно найти в «философии ориентирования» В. Штагемайера, хотя наш подход носит абсолютно самостоятельный характер: «Ориентирование, как питание и дыхание, – элементарная, необходимая жизненная потребность. Оно (ориентирование) находится в начале всего, но само безначально. Поскольку ориентирование предстоит всем попыткам определения, оно первоначально, первоначало, или, по-гречески, архэ, по-латыни, первопринцип, который философия ищет с самого своего зарождения» [11, с. 217, 218, 219].

Исторически (и логически) предельно допустимы две оперативные матрицы: определенностная (в форме религиозной коммуникативности) и неопределенностная (безрелигиозная коммуникативность). Оба предельных допущения неопровержимы/недоказуемы и поэтому в равной степени являются возможными стратегическими способами освоения действительности. В зависимости от господства той или иной оперативной парадигмы человек последовательно, в соответствии с ее логикой,

участвовал в формировании действительности. В силу этого предложенный метод в его применении к исторической реальности, помогает познавать ее за счет последовательного учета созидавших (и созидающих) эту реальность основных оперативных логик.

С точки зрения коммуникативной теории исторического процесса (далее – КТИП), любой тип исторического мировоззрения (религиозный или безрелигиозный) включает в себя базовые, нормативные представления о действительности и месте человека в ней, разделяемые доминирующим большинством [7].

Наша гипотеза заключается в том, что сущностно-специфическое содержание явления/понятия «революция» прямо зависит от «образа истинности», характерного для человека безрелигиозного общества (авторы не измеряют безрелигиозность каким-либо количественным способом, кроме одного – религия перестает играть в новоевропейскую эпоху смысло- и структурообразующее значение и при том не номинально, а сущностно).

Кстати, привычным для традиционной историографии является привязка термина «революция», «революционность» и пр. именно к эпохе Нового времени, так как в эпоху господства несовременных (религиоцентристских) обществ любые восстания, бунты, беспорядки не носят именно революционный характер в силу того, что восставшие, как отмечают сами историки, не претендуют на принципиальное переформатирование общества, а удовлетворяются наказанием «тиранов», «злодеев» и прочих нарушителей установленного свыше Порядка. То есть, привычно признается качественное отличие революционности как явления, но природа качественного перехода от «бессмысленности и беспощадности» народных бунтов к «осмысленному», хотя нередко «кровавому» реформизму, на наш взгляд, заменяется идеологемами и оценочной лексикой, не раскрывающими сути происходящего. Кроме того, непонятно откуда берется у «революционеров» представление о кардинальном преобразовании реальности.

Принципиальным и основополагающим компонентом «образа истинности» новоевропейского человека, впрочем, как и не-современного, является представление о цели жизни, существования. Хотя, естественно, они прямо противоположны. В отличие от религиоцентристского представления, базирующегося на представлении о богоприближении как цели земной жизни, новоевропейский человек, с утратой такового, целью существования видит автономизацию (самозаконность)

собственной личности, так как все остальные компоненты реальности оказываются сомнительными. В условиях зыбкости окружающего мира единственным достоверным фрагментом определенности является он сам. Поэтому стремится занять такую социальную диспозицию, когда его интересы, желания, капризы оказываются законом для максимально большого количества окружающих акторов, что повышает (как ему кажется) его социальную прочность и защищённость.

Таким образом, объективно вне зависимости от степени проективной осознанности, формируется законченный тип человека с эгоцентрическим отношением к окружающему. В пределе, человек, стремящийся к максимальной автономизации собственной личности, исключительно экспансивен, так как пытается заполнить собой все пространство реальности (различными способами социального тиражирования), тем самым надеясь вытеснить собой и выстроенным вокруг себя порядком неопределенность существования.

Исходя из данного представления о цели собственного существования, человек/общество *неизбежно* вынужден сосредоточить свои усилия на максимальном обслуживании интересов собственной личности как сколько-нибудь реальной рациональной программе. Такое восприятие цели и смысла собственной жизни *вынужденно* концентрируют все внимание человека/общества на окружающую материальную действительность телесно, сенсорно убедительную для действующей личности. В данном случае можно говорить о своеобразном законе производства социальной конфликтности: *социальная активность вне абсолютной системы координат контрардиктивна*. Данный закон неизбежно создает пространство с высоким уровнем обыденной конкурентности, вне зависимости от субъективных намерений того или иного действующего лица.

Кроме того, «горизонтальная» пространственная экспансия ставит человека в ситуацию, когда окружающая реальность оказывается для него предельно директивной. Взаимодействие с реальностью носит максимально приспособительный характер, и чем более приспособляется человек, тем более чувствительным он становится к все более дифференцированному образу реальности, а значит – становится все более ситуативным [8].

В одной из предыдущих работ, касаясь близкой темы, мы писали, что «у человека с ситуативным типом поведения неизбежно развивается представление, что все жизненные проблемы связаны исключительно и

прежде всего с рамочным давлением среды. На этом зиждется главная ошибка социопсихологии по поводу растущей внешней подавленности современного человека, хотя, исходя из логики нашего рассуждения, он депрессирован тем, что в русле свойственного ему типа поведения он всего лишь ощущает нарастание неэффективности приспособительных практик как личной неэффективности во все более усложняющемся пространстве действия, которое и было этими практиками фальсифицировано» [9, с. 54].

К тому же, попытка информационного решения этой проблемы заведомо обречена на провал, т.к. по своему генезису феномен информации не несет освобождающей определенности, а скорее формирует (в том числе, исходя из этимологии данного понятия) привычку предельно приспособляться к окружающей среде, принимая любую требуемую «наполняющим» контентом форму.

Человек религиозноцентристских обществ в рамках традиционного воспитания принимал в качестве императива свободу от любого давления реальности, за счет того, что никакая – даже самая неблагоприятная конъюнктура – не освобождала его от необходимости поступать в соответствии с религиозно-нравственным эталоном. В свою очередь, новоевропейский / современный человек, самопорабощенный средой приспособления в качестве мимкранта, привык все проблемы, даже экзистенциального и онтологического характера, связывать с внешними условиями. В рамках такой логики восприятия окружающей действительности неизбежно вырабатывается уверенность о возможности радикального «улучшения» качества существования только за счет трансформации или деформации тех или иных конструкций реальности. На наш взгляд, именно это мировоззренческая ситуация постоянно генерирует революционное сознание. Если в традиционных культурах ставка делалась на совершенствовании самого человека, то в рамках новоевропейской цивилизации складывается утопическое представление о человеке как заложнике внешних обстоятельств.

С высокой степенью вероятности можно предположить, что генетическое основание явления «революции» лежит именно в признании того, что качество существования человека зависит исключительно от внешних обстоятельств среды, и положительный (прогрессивный) социальный результат связан с манипуляциями различного уровня экстремизма относительно социокультурных конструкций, окружающих его, особенно имеющих отношение к религиозноцентристской коммуникации

определённости. Здесь мы выходим на осознание трагичного по своему характеру парадокса, свойственного «революционной активности» новоевропейского человека. Освободившись от директивного влияния религии, человек получил мир с высокой степенью неопределенности качественных характеристик. Естественно, что данная дискомфортная ситуация стала преодолеваться за счет последовательного исключения фрагментов прежнего религиозноцентристского устройства общества как ограничителей социальной пластичности и валентности. Это объективно еще более повысило уровень неопределенности существования в качественном отношении, а привычка трансформировать и деформировать повседневную реальность как панацея сохраняется и становится рутинной.

Исходя из данного подхода, наиболее универсальным и свободным от идеологических, оценочных суждений определением «революции» в новоевропейских (современных) обществах является понимание того, что это – *ситуативная, массовая деконструкция реальности человеком с безрелигиозным типом сознания*. Фрустрированные неопределенностью существования, «экзальтированные» революционеры разрушают оставшиеся реликты определенности (секуляризация, деиерархизация, традиционная культурная идентификация, гендерная идентификация и т.д. и т.п.).

Как никогда именно в нашу эпоху необходимо понимать, что сам феномен «революции» замешан на конфликте людей с одинаковым «образом истинности». В этом смысле искать в революции «правых и виноватых» можно лишь с позиции той или иной частной, произвольной и ситуативной системы взглядов, т.е. идеологии. Восставший «пролетарий» и защищающийся «буржуа» обладают одинаковым представлением о цели, смысле и правилах проживания жизни.

При внимательном изучении событий той или иной революции мы легко увидим, что людей разделяли только лишь количественные по своей природе характеристики: диспозиция в социальной архии, уровень материального достатка и успешности. С точки зрения мировоззрения, нельзя не увидеть действующих в своих интересах эгоцентриков, утверждающихся в материальной реальности. Знаменитая выдержка К. Маркса из «Квартального обозрения» может быть адресована любому новоевропейскому человеку, а не только преуспевающему предпринимателю, по крайней мере, исходя из логики их мировидения: «Обеспечьте 10 процентов, и капитал согласен на всякое применение; при 20 процентах он становится оживленным, при 50 процентах положительно

готов сломать себе голову, при 100 процентах он попирает ногами все человеческие законы, при 300 процентах нет такого преступления, на которое он не рискнул бы, хотя бы под страхом виселицы» [2, с. 764].

Ещё одно ходульное представление, которое нуждается в редактировании – это «народный» характер революций. На самом деле, при внимательном отношении к теме, историки подчас приходят к непривычным выводам, в рамках которых широкие народные массы скорее выступали против революционеров и, что вполне логично с точки зрения нашего подхода, с традиционалистских позиций [10]. При этом мы понимаем, что и в такие эпохи разницу между «революционерами» и «контрреволюционерами» скорее не стоит переоценивать.

Подводя итог нашему теоретико-методологическому рассуждению, позволим себе утверждать, что единственная конструктивная форма революции – это восстание против себя, против идеи продуктивности эгоцентристской самоутверждающейся личности, которая и ответственна за все большую рутинность «революционаризма». Позволим взять на себя экспертную ответственность, которой историки стараются избегать, если речь не идет об уже «надежно прошедших» явлениях и событиях. На наш взгляд, общество должно сосредоточиться на максимальной социо-психологической корректировке, которая возможна с отказом от так называемого «светского» характера общества, в определенном смысле дискриминирующего религиозно-мировоззренческий компонент. Возможным вариантом был бы переход от «светского» к «компромиссному» обществу, в рамках которого исторический опыт работы со смыслами и качественными характеристиками реальности со стороны религии мог быть эффективно задействован.

Тем не менее, будучи реалистами, трудно предполагать, что современное общество эгоцентриков способно к кардинальному совершенствованию. Достаточно привести цитату из размышлений рафинированного представителя культуры «серебряного века» А.М. Добролюбова: «Я откинул всякое признание высшего существа свыше личности человека. Свет, который я ощутил ясно внутренним взором своим, который я принимал за счет какого-то особого существа, – это был свет моей личности» [12, с. 282].

Библиографический список

1. Голдстоун, Д.А. Революции. Очень краткое введение [Текст] /Д.А. Голдстоун. – М.: Изд-во Института Гайдара, 2017. – 200 с.

2. Маркс, К. Капитал. Критика политической экономии [Текст] / К. Маркс. – М.: Государственное издательство политической литературы, 1951. – Т. 1. – 794 с.
3. Савельева, И.М. История и время. В поисках утраченного [Текст] / И.М. Савельева, А.В. Полетаев. – М.: Языки русской культуры, 1997. – 800 с.
4. Сорокин, П. Социология революции [Текст] /П. Сорокин. – М.: Территория будущего, Российская политическая энциклопедия, 2005. – 704 с.
5. Уваров, П.Б. «Дедуктивная археология» как принцип исторического познания: сущность и когнитивные возможности реконструкции прошлого [Текст] / П.Б. Уваров // Проблемы истории, филологии, культуры. – 2010. – № 3. – С. 54–68.
6. Уваров, П.Б. Исторические методы исследования интеллигенции: концептуальные основания и когнитивные возможности [Текст] / П.Б. Уваров: автореф. ... д-ра ист. наук. – Челябинск, 2010. – 49 с.
7. 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.
8. Уваров, П.Б. Поведение современного человека: историко-антропологический этюд [Текст] П.Б. Уваров // Социум и власть. – 2012. – № 5. – С. 127–130.
9. Уваров, П.Б. Причинно-следственные связи в истории как проекция ситуативных переживаний новоевропейского человек: опыт теоретической репозиции [Текст] // Традиционные общества: неизвестное прошлое: материалы XII Междунар. науч.-практ. конф., 11–12 мая 2016 г. – Челябинск: ПИРС, 2016. – С. 50–55.
10. Французский ежегодник 2016: Протестные движения в эпоху Французской революции и Первой империи / под ред. А.В. Чудинова. – М.: ИВИ РАН, 2016. – 423 с.
11. Цит. по Савчук, В.В. Топологическая рефлексия [Текст] / В.В. Савчук. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2012. – 416 с.
12. Цит. по: Эткинд, А. Хлыст (Секты, литература и революция) [Текст] / А. Эткинд. – М.: Новое литературное обозрения, 1998. – 688 с.

**СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКАЯ СФЕРА
ТРАДИЦИОННЫХ ОБЩЕСТВ**

Д.А. Волошин

Армавирский

государственный педагогический университет

**О НЕКОТОРЫХ АКТУАЛЬНЫХ РЕЛИГИОЗНЫХ АСПЕКТАХ
УПАДКА РИМСКОЙ ИМПЕРИИ**

В настоящее время возрастающая роль религии как решающего фактора не только социокультурного, но и общеисторического развития отмечена, пожалуй, на всех доступных уровнях осмысления и обсуждения. Религия, ее институты и видные представители явственно присутствуют в реалиях политической и общественной жизни; самоутверждают себя в праве задавать эталоны морали и нравственности; говорят о необходимости консолидации под собственной эгидой всех «здоровых» сил общества (в свете этой логики к «нездоровым» силам следует причислить всех нелояльных конкретному политическому режиму) и т.д.

Все это актуализирует изучение сходных процессов, имевших место в самые различные исторические эпохи, не является исключением и римская античность. Уже вполне устоявшейся можно считать историографическую традицию, трактующую распад некогда единой империи на греко-восточный и латинский мир по сути «нравственным разделением» [5, с. 47].

Известна одна древнеримская привычка, запечатленная в эпиграфических источниках, которую вряд ли можно превзойти в показательности заложенного в ней смысла. Речь идет о фразе «Я не существую, я не существовал, и мне все равно». Римляне ожидали от своих богов благо сугубо временных и преходящих; всего того, что позволяло жить «здесь и сейчас». Однако, как замечает Ч. Дж. Старр, мир эпохи Ранней империи самым благоприятным образом повлиял на распространение молодой христианской религии – «внутренняя неуверенность людей, которые жили в мирное время, приводила к дверям церквей множество новообращенных» [8, с. 244].

Еще Цицерон говорил о том, что римляне обязаны своим превосходством над всеми другими народами тому, что они набожны и религиозны и столь мудры, что верят в духов богов, направляющих их в жизни. Однако, пройдя в своем развитии фазисы «языческой», «христианизирующейся» и «христианской», некогда величайшая империя мировой истории прекратила свое существование. И в общей «варварской» атмосфере зарождавшегося средневекового мира лишь христианская религия сохраняла признаки цивилизованности...

Таким образом, «религиозный фактор» падения Римской империи – это причина, пожалуй, с самой длинной своей историей интерпретации. Гнев традиционных богов за предательство, кара за неприятие нового Бога и гонения на христиан – все это темы, которые ставились на повестку дня еще задолго до самого так называемого падения Рима. Вал взаимных обвинений христиан и последователей традиционных римских культов поднимался всякий раз, когда Империя испытывала натиск варварской периферии. И пока язычники обвиняли христиан, а христиане – язычников, римское государство оказалось в распоряжении «третьих лиц».

Уже более двадцати лет прошло с момента публикации резонансной статьи «Из агнцев во львы» (за авторством Г. Дрейка), касающаяся античного христианства [10, р. 3–36]. В статье вопрос о толерантности христианской религии был поставлен кардинально, а авторская позиция – аргументирована серьезным образом. Упор на собственное превосходство над остальными верованиями, абсолютная убежденность в их ошибочности – «Не эта ли бескомпромиссность, приведшая христианство к ожесточенной борьбе против любого инакомыслия, и есть не-толерантность? [1, с. 4]. И это уже стало историографической традицией – когда за сплешь положительными характеристиками раннего христианства исследователи не замечают факта мирного сосуществования божеств самых различных народов, населявших территорию Римской империи. Таким образом, до триумфа христианства религиозный фактор был мощным объединяющим началом римской государственности; в то время как эпоха ослабления и крушения Рима была отмечена печатью интенсивной христианизации. Ввиду этого религиозная тема, вплетенная в контекст проблематики падения Римской империи, является средоточием полярных оценок.

Pro-, Anti- и Neutral-... Все это – варианты оценки роли христианства в процессе крушения одного мира (античного) и сотворения другого –

средневекового. Так, в книге «Империя и христианство», приуроченной к 1700-летию со дня принятия Миланского эдикта, легализовавшего христианскую религию, мы читаем: «...Медиоланский февральский эдикт <...> являлся смертным приговором той языческой Римской империи, которую Диоклетиан любил и ради которой жил... она окончательно уходила в прошлое, становясь не более чем «страницами исторического манускрипта. В полном смысле слова именно он был «последним римлянином». Тем, кто, испив до конца горькую чашу поражения, покончил с собой на руинах языческой цивилизации» [7, с. 135].

Вообще, все прохристианские доводы, касающиеся рассматриваемой проблематики, можно свести к следующему тезисному перечислению:

– По мере того, как старый жизненный уклад римлян все больше и больше терял жизненные силы, влияние христианства неуклонно усиливалось.

– Римляне искали выход из замкнутого круга потворства своим желаниям, и тут – явилось христианство. Оно было подобно свежей волне, окатившей развращенных римлян своим учением сострадания, доброты, любви и милосердия к другим, даже к врагам.

– Римское общество, разлагаемое жадной развлечений, получения удовольствий и потребления исцелялось новой религией. Она несла в римский мир неприятие мира и мирских удовольствий; проповедовала воздержание от плотских удовольствий и призывала к трезвости.

– Римское общество, будучи обществом рабов и господ, обществом, где несправедливость и неравенство были возведены в абсолют – зашло в исторический тупик. Оно ждало своего спасителя – и тут явилось христианство... Со своей заботой о падших, презираемых и отверженных; верой в зло греха, стремлением к духовному возрождению.

– Римляне изначально искали высший смысл не в тех богах. Они ждали своего пастыря – и тут явилось христианство... Со своим презрением к идолам, статуям, храмам, празднествам и обрядам поклонения пестрой толпе римских богов и богинь. Взамен всего этого оно предлагало веру в единого Бога, Спасителя мира.

Вращаясь в кругу вышеобозначенных постулатов, многочисленные историки могли говорить «о громадном нравственном превосходстве христианства» (как О. Егер), о христианской «эпохе радости и надежд» [6, с. 102]. А еще христианская религия вообще и церковь в частности

представляется «спасительницей античной культуры от катастрофы, в которую она была ввергнута вторжением варваров» [4, с. 153]. Т.е., когда гибли и античная культура и римское государство, христианство «спасло все то, что имело непреходящую ценность» [13, s. 2]. С распространением христианства, в соответствии с мнением Р. Ремондона, в Римской империи стало «уменьшаться презрение к труду», которое вкупе с рабством тормозило технический прогресс. Церковь, считавшая труд обязательным для христианина, пыталась укоренить ценность этого самого труда [12, р. 257]. И даже более того: хоть «христианская империя Запада попала в руки варвара, – но этот варвар сам станет христианином и восстановит империю» [9, р. 211].

Каким образом христианство взяло верх над классическим миром? Если христианство истощило мораль империи и ослабило её внутренним расколом, почему тогда первым не пал более христианский Восток, распыряемый не менее жестокими теологическими спорами? Все эти вопросы уже много столетий не дают покоя и многочисленным приверженцам «антихристианского» варианта прочтения поздней античности.

«Когда мы задаемся вопросом, как и почему античная культура погружается во «тьму средневековья», нашему взору предстают две силы, ставшие тому причиной – католическая церковь и германцы» [11, s. XIII] – вот наиболее распространенный, однако и не самый категоричный ответ. Хотя появление «старого языческого тезиса» о виновности христианства в разрушении империи и первые споры по этому поводу историки относят ко времени взятия и разграбления Рима Аларихом в 410 г., все последующее время мыслители работали в указанном направлении. Рост влияния идей Востока в стагнирующем пространстве Запада очень часто рассматривается в сугубо отрицательном ключе.

Распространение христианства и превращение его в государственную религию такие исследователи называют колоссальной и оказавшейся в конечном счете фатальной уступкой. Для Э. Ж. Ренана христианство являлось олицетворением «жизни бледной, скучной, вялой, аполитичной и антипатриотичной; оно, как вампир, выпило все соки из античного общества». Многогранная жизнь театра, Форума, празднеств умерла, уступив место жизни бледной, скучной, вялой, аполитичной и антипатриотичной. Общество разделилось на более мелкие группы, секты и уединилось в своих церквях. Т.е., христианство, своими тенденциями пропагандировавшие жизнь по принципу *λάνε βίωββας* («проживи неза-

метно») убило доблесть римлян, нивелировало их добродетели; в результате этот народ утратил не только воинственный дух, мужество, – но и вообще всякую силу [3, с. 140].

Или как у Ф. Ницше: христианство, принявшее «сторону всего слабого, низкого, неудачного», было вампиром *imperii Romani*: за ночь погубило оно огромное дело римлян – приготовить почву для великой культуры. Христианство, являясь «*libertinage* ума», уничтожило то, что составляло *aere perennius – imperium Romanum*, самую грандиозную форму организации, которая до сих пор могла быть достигнута... Однако столь категоричные оценки – это скорее исключение, нежели правило в традиции изучения данной проблемы. Это интересно: столь резких обвинительных коннотаций в современных изданиях отыскать вряд ли удастся, зато резко апологетирующих – сколько угодно. Такая вот «игра в одни ворота»...

В абсолютном же большинстве исторических сочинений мы уже на протяжении многих веков наблюдаем взвешенную (так сказать нейтральную) точку зрения на падение Римской империи как на многофакторный процесс, не сводимый лишь к религии. Такие мнения представлены в мировой историографии в количестве едва ли обозримом. В той же мере разнообразны и «вариации нейтрального» их видения, комбинации, в которые складывают собственные концепции авторы, раз за разом приступая к ответу на вечный вопрос «Почему...». И в таких работах мы видим христианство в качестве «связующего фермента государственного порядка», впрочем, так и не спасшего римское общество; в виде чуждой силы, которая шла на смену угасающей гибнущей античности, ускорившей данный процесс, но не вызвавшей его. В погоне за высокопарными оборотами авторы могут написать о Риме как об оправданной мировой жертве, подготовившей почву для христианства: мы потеряли величайшую Империю на земле, но обрели равноценную ей по мощи религиозную систему. Могут вести речь и о том, что Рим «сам виноват»: ибо своей несправедливостью заложил огромный потенциал для распространения и экспансии новой религии... Также вплетают проблему в контекст исторических переходов, заявляя: в эпоху перехода от античности к средним векам идеи политического единства закономерно уступили христианским идеям человеческой и духовной общности. О какой-то особой «высшей необходимости христианства» авторы как правило

не говорят, однако и не видят в данном процессе ничего противоестественного – ни чудесного, ни антиисторического. Степень разрушительности действия христианской религии и церкви на римскую цивилизацию в таких работах варьируется, причем весьма значительно.

Тема эта, следует признать, весьма сложна и противоречива, особенно, если задаться вопросами наподобие:

– В период упадка Рима души, по-видимому, стали более косными, а нравы грубыми; кажется, общество впало в состояние какой-то церебральной анемии [5, с. 54]. Но можно ли объяснить победу христианства исключительно причинами нравственного порядка?

– Имела ли церковь внутреннее сопротивление процессу распада римского государства? Ответ будет очевиден: да.

– Церковь была склонна проклинать мир, или спасти его? Ответ будет очевиден: спасти.

– Усматривали христиане в бедствиях, постигших Империю, высший смысл, подтверждение Божьего замысла? Ответ будет не менее очевиден: да. А раз так, значит все, в том числе и крушение римского государства, «шло по плану».

– По мере распространения христианства приверженность традиционной римской религии стало лишь архаическим ритуалом; а уже к IV веку можно говорить о безоговорочной победе христианской религии над языческой. Но можно ли объяснить этот факт генезисом религиозного самосознания римлян – когда люди реализовывали свою потребность в познании Бога на более сложном уровне и посредством создания «универсальных богословских систем»? [2, с. 9]

Итак, в решении «римской религиозной головоломки» можно условно выделить три мощных течения: «прохристианское», «антихристианское», «нейтрально-христианское». «Прохристианские» авторы без устали и уже много веков твердят о том, что веротерпимость римлян – миф; представители противоположного «антихристианского» течения очень сильно сомневаются в «благости» христианского влияния на Империю... Представители третьего подвергают сомнению прочно утвердившийся тезис о противостоянии христианской религиозной исключительности и античной веротерпимости, не считают они безупречными и обратные утверждения. «Нейтрально-христианское» отношение и проявляется поэтому в акте переноса акцентов на другие детерминанты, обусловившие распад и римской традиционной системы ценностей и государства в целом. Однако, на наш

взгляд, не лишним будет вспомнить прописную истину: каждое государство нуждается в собственной модели человека (гражданина); оно (государство) такого человека создает, генерируя и модифицируя его качества в соответствии с меняющимися условиями. Древнеримскому типу homo соответствовал вполне определенный архетипический набор качеств (земледелец, при необходимости – воин, а после – снова – земледелец, ответственный плательщик налогов, активный участник гражданской / общественной жизни); в эпоху Империи это был уже совсем другой homo (попрание гражданских прав и деспотизм правления внесли свои коррективы), но все-таки – и в первом и во втором случае набор качеств соответствовал форме – государственному обрамлению (республиканскому, имперскому – неважно). Христианин же, в силу тоже вполне определенного архетипического набора своих качеств не обнаруживал такого соответствия ни в первом, ни уж тем более – во втором случае. Христианская религия воспринималась уже «не как общественный долг, а как личная обязанность» [5, с. 19]; потому и в привычной прямой связи гражданина и государства не было никакой особой необходимости.

Другое дело, что традиционная римская религия и христианство вращались «в одном и том же интеллектуальном и моральном пространстве» [5, с. 258] – а потому и осуществившийся переход был безболезненным и незаметным. Так же, как незамеченной для римского обывателя в его повседневных реалиях оказалась пусть и формальная – но все же гибель римской имперской государственности на Западе.

Библиографический список

1. Амосова, Е.В. «Золотой век» Римской империи, гонения на христиан и проблема толерантности в античном обществе [Текст] / Е.В. Амосова // Вестник Новгородского государственного университета. – 2003. – № 25. – С. 4–8.
2. Антонов, Т.В. Запад и Восток: веки противостояния (вступ. ст.) [Текст] / Т.В. Антонов // Кюмон Ф. Восточные религии в римском язычестве. – СПб.: Евразия, 2017. – С. 5–10.
3. Волошин, Д.А. «Забвение религии предков» как фактор крушения Римской империи [Текст] / Д.А. Волошин, В.В. Пешкова // История и обществознание: научный и учебно-методический ежегодник. – Вып. XIII. – Армавир: РИО АГПУ, 2016. – С. 139–143.
4. Зарубежная историография Древнего Рима и современная идеологическая борьба [Текст] / Е.С. Голубцова [и др.]. – М.: Изд-во ИНИОН АН СССР, 1977. – 371 с.
5. Кюмон, Ф. Восточные религии в римском язычестве [Текст] / Ф. Кюмон. – СПб.: Евразия, 2017. – 352 с.

6. Последние дни Западной Римской империи [Текст]: сб. ст. по истории сред. веков / сост. Н. Знойко. – Одесса: тип. А. Шульце, 1901. – 147 с.
7. Соколов, Ю.А. Империя и христианство. Римский мир на рубеже III–IV веков: последние гонения на христиан и Миланский эдикт [Текст] / Ю.А. Соколов. – СПб: Изд-во СПбПДА, 2014. – 136 с.
8. Старр, Ч. Дж. Древние цивилизации Евразии. Исторический путь от возникновения человечества до крушения Римской империи [Текст] / Ч. Дж. Старр. – М.: Центрполиграф, 2017. – 319 с.
9. Courcelle, P. Histoire littéraire des grandes invasions germaniques [Текст] / P. Courcelle. – Paris, 1948. – 436 p.
10. Drake, H.A. Lams into Lions: Explaining Early Christian Intolerance [Текст] / H.A. Drake // Past and Present. – 1996. – № 153. – P. 3–36.
11. Demandt, A. Die Spätantike. Römische geschichte von Diocletian bis Justinian. 284–565 n. Chr. [Текст] / A. Demandt. – München: Beck, 1989. – 753 s.
12. Rémondon, R. Le monde romain [Текст] / R. Rémondon // Histoire générale du travail [1]: Préhistoire et Antiquité. – Paris: Nouvelle Librairie de France, F. Sant 'Andréa et J.-C. Tronche, 1959. – 390 p.
13. Wolf, J. Römische Geschichte. – Zweite Hälfte: Die römische Kaiserzeit [Текст] / J. Wolf. – Freiburg / Brsg.: Herder & Co. GmbH 1932. – 286 s.

А.И. Конюченко

Челябинский государственный университет

ЕВРЕЙСКО-РУССКИЕ КОНТАКТЫ В ПОСЛЕДНЕЙ ТРЕТИ XV В.

Евреи жили в Киевской Руси, как минимум, с X в. Еврейские общины существовали в Киеве, Чернигове, Переславле... Они поддерживали связи с иудеями Центральной и Западной Европы. Выкресты из евреев и хазар, ранее принявших иудаизм, жили на более широкой территории. Но после монгольского нашествия о евреях на Руси не упоминается. Видимо, получив по своим каналам информацию о разрушительных последствиях монгольских походов, еврейские общины ушли из восточно-славянских земель вглубь Европы.

В княжение Даниила Галицкого (1211–1264 гг.) в городах Юго-Западной Руси наряду с поляками, немцами, армянами селятся и евреи [19, с. 183]. Рассказывая о смерти Владимиро-Волынского князя Владимира Васильевича, умершего в 1288 г., летописец говорит, что его смерть оплакивали многие, «и жидове плакухася, аки во взятъе Иерусалиму,

егда ведяхуть я во полон вавилонский» [17. № 178. 1288 г. с 64–65; 19, с. 203].

Если в Юго-Западной Руси евреи снова упоминаются уже в XIII в., то аналогичной информации по остальной Руси нет. Видимо, эти территории не привлекали евреев по нескольким причинам. Во-первых, вследствие их сильного разорения монголами во время нашествия. Во-вторых, по причине их удаленности от действовавших торговых коммуникаций. В-третьих, из-за осуществления завоевателями карательных акций. И, в-четвертых, по причине установленного монголами контроля за местным населением, сбора дани и связанными с ними многочисленными злоупотреблениями.

Самыми северо-западными территориями проживания восточно-славянского населения в последней трети XV века были Новгородская и Псковская земли. Усиление Московского княжества приводило к усилению конфронтации между ним и Новгородской республикой. Уже в 1463 г., когда Московский князь Иван III самостоятельно правил второй год, новгородские власти обратились к польскому королю Казимиру, а Московское княжество включило в свой состав ярославские земли.

На переговорах зимой 1463–1464 г. с Новгородом и Псковом Иван Васильевич впервые выступил главой всей русской земли, объявляя северо-западные города своей вотчиной. В 1470 г. доживавшие свой век независимости новгородцы, пригласили к себе на княжение, по договору с Польшей, Михаила Олельковича – сына Киевского князя Александра и княжны Анастасии – тетки Ивана III, т.е. Михаил приходился двоюродным братом Ивану [2, с. 66, 72].

В окружении православного князя Михаила в Новгород прибыл мекдик еврей Схария. Он, по словам преподобного Иосифа Волоцкого, «был обучен всякому злодейскому изобретению: чародейству и чернокнижию, звездочетству и астрологии». Первыми в общение со Схарией вступили «поп Денис» и «протопоп Алексей». Общей темой для разговора могла стать библейская. И вот здесь простецкие православные священники бесхитростно попались на крючок буквы Ветхого Завета. Завет Бога с Авраамом, десятисловие Моисея, слова пророков Ветхого Завета неизменно сопровождались формулой «завет вечный в роды родов». Поскольку и Христос говорил, что «пришел не нарушить закон, но исполнить», главенство Ветхого Завета становилось вполне убедительно. А, следовательно, и превосходство иудаизма над христианством. Вскоре

из Литвы приехали Иосиф Шмойло Скарабей и Моисей Хануш. С их приездом, видимо, работа по вербовке новых адептов пошла более успешно. Православные священники не только сами «обучались жидовству... но и жен и детей своих учили тому же». Они настолько увлеклись, что были готовы даже сделать обрезание, но «жиды им того не разрешили, говоря: если проведает об этом христианин, то увидят и разоблачат вас; держитесь своего жидовства втайне, а внешне будьте христианами». При этом наставники переименовали Алексея в Авраама, а его жену – в Сарру. Вскоре образовалась целое тайное общество, состоящее в основном из родственников Алексея и Дениса и местного духовенства. Иосиф Волоцкий называет более 20 имен людей, которых научили жидовствовать Алексей и Денис, добавляя, что среди соvrащенных были еще и многие другие [8, с. 23–24].

Это объединение и направление мысли получило название ереси жидовствующих. Но уже с самого начала своего существования это явление выходило за рамки привычных еретических учений, было шире и радикальнее их, поскольку абсолютно отрицало основы христианства. Жидовствующие занимались не только богохульством, но и кощунством. С течением времени современники убедились, что «они упиваются и объедаются в святой Великий пост и во все святые посты, в среду и в пятницу едят мясо и оскверняются блудом и оскверненные входят в Божественные церкви и совершают святую Литургию» [8, с. 26].

Преподобный Иосиф также говорил, что еретики совершали «такие скверные дела, о которых нельзя и написать, не осквернив слух и язык слушателей» и приводил следующие примеры. «Так они приводили блудниц в свои дома, осквернялись с ними блудом, мылись с ними в логии и скверную эту воду брали и вливали в вино и мед, и посылали то вино и мед святителям и священникам, боярам, купцам и всем православным христианам.

А один из них, по имени Алексейка Костев, вытащил из часовни икону Пречистой Богородицы, честного и славного Ее Успения, и бросил на землю, и стал спускать на нее скверную свою воду.

Другой же, по имени Самсонко, пришел к попу Науму, а у Наума в избе стоит икона Пречистой; и Самсонко сказал Науму попу: «Возьми икону, да ударь ее о землю», – и поп взял икону и ударил ее о землю; Самсонко, взяв половинки иконы, поставил, а поп Наум, взяв ту же икону, ударил о пол еще раз. И захотели они есть, и подали им просфоры и

рыбу; и Самсонко, взяв просфоры, вырезал из всех просфор кресты и сказал так: «Люди не должны есть это, но только псы», – и бросил на пол, коту, и кот съел. И Самсонко опять стал говорить попу: «Возьми еще раз эту икону и ударь ею о пол, для чего стоят эти щепки?» – и поп, взяв икону, ударил ею о пол.

В другой раз с тем же Наумом шел поп Фома, и увидели они Пречистую с Младенцем, и святого Иоанна Предтечу, и иных святых, и поп Наум показал той иконе кукиш и говорил при этом всяческие непристойности.

Юрька-рушеник клал святую икону в скверную лохань, а Макарьядьякон ел мясо в Великий пост и плевал на образ Пречистой; другие же клали святые иконы под постель и спали на них, а иные вставали ногами и мылись.

И осквернения эти совершали не только те, которых я назвал, но делали так все, кто уклонился в жидовство» [8, с. 348–349].

Подтверждением того, что «ересь жидовствующих» была тайным обществом, является тщательная маскировка, мимикрия и скрытая вербовка последователей. Иосиф Волоцкий свидетельствовал: «Находясь среди православных, они выказывают себя православными, и если кто-нибудь крепко стоит в вере Христовой и православии, от того они всячески таятся; если же увидят кого-нибудь из более простодушных, то готовы уловить его. Чтобы привлечь людей в жидовство, они дерзают даже становиться священниками. И если найдется среди их духовных чад кто-нибудь, легко склоняемый к духовному игу, то учат его отступлению от веры и склоняют в жидовство, а если он чем-то согрешил, блудом или прелюбодейством, или убийством, или иными тяжкими грехами, это прощается ему немедленно без епитимьи.

Если же кто-либо из православных захочет восстать на них с обличением, то они отрекаются от жидовской веры, да еще и проклинают ее последователей, и клянутся страшными клятвами, что они православные, – для того, чтобы их не разоблачали, и им удобно было бы тайно прельщать православных.

И благодаря такому пронырству и дьявольскому лукавству они погубили множество душ, увели от православной христианской веры в жидовство» [8, с. 366].

И хотя в Новгороде входившие в свиту Михаила Олельковича люди пробыли недолго – в марте 1471 г. князь вступил в конфликт с антимосковской группировкой, во главе которой стояли вдова и дети покойного

посадника Исаака Андреевича Борецкого и покинул Новгород – но брошенные чужеземцами семена нашли благодатную почву. Преподобный Иосиф называет двадцать три имени людей, вовлеченных в свою организацию Алексеем и Денисом, и безыменных «многих еще попов, дьяконов и простых людей» [8, с. 24]. А.В. Карташев обратил внимание на тайный характер этой организации, имевшей поначалу «профессионально-семейный» состав: «По всем признакам все дело принципиально было поставлено, как секретный заговор... Целых десять лет удалось секте сохранить свой конспиративный быт. Из городов секта распространилась по новгородской области. Перекочевала и в Москву, где еще просуществовала в тайне новые семь лет... Такое искусство конспирации не в духе экспансивного славяно-русского темперамента» [10, с. 490].

Побывавший в 1480 г. в Новгороде Иван III не только заметил «попов» Алексея и Дениса, но и взял их с собой в Москву: первый стал настоятелем Успенского собора, второй – священником Архангельского. Таким образом, тайная организация получила развитие ни где-нибудь, а в столице. Ее руководители, получившие места в главных соборах Кремля, «на людях представлялись святыми и кроткими, праведными и воздержанными, но тайно сеяли семена беззакония и погубили многие души, совратив их в жидовство» [8, с. 27].

Перевод новгородских священнослужителей в главные столичные храмы выглядит противоречивым поступком великого князя. Например, во время своего очередного похода осени 1479–зимы 1480 года на продолжающихся сопротивляться Москве новгородцев Иван III сломил их сопротивление. Очередные надежды Новгорода на помощь польского короля Казимира не оправдались. От доносчиков Иван получил список главных заговорщиков, по которому приказал взять пятьдесят человек и пытаться. По полученным под пытками показаниям арестовали еще сто человек, которых тоже пытали, а потом всех казнили. Вслед за этим из Новгорода было выслано для поселения в Переяславль, Владимир, Юрьев, Муром, Ростов, Кострому, Нижний Новгород более тысячи семей купеческих и детей боярских, а их имущество конфисковано. Многие сосланные новгородцы умерли в дороге зимой, поскольку им не дали нормально собраться [11, с. 272].

Как и чем на этом фоне объяснить факт почетнейшего перевода новгородских священников? Из какого источника можно было получить достоверную информацию об их благонадежности, чтобы быть

уверенным, что они не будут вести подрывную работу с паствой в столице, направленную на разжигание сепаратистских настроений?

А.В. Карташев резонно предположил, что столь почетный перевод мог быть подсказан великому князю «самим тайным союзом жидовствующих», московская ветвь которых возглавлялась дьяком Посольского приказа Федором Васильевичем Курицыным. Курицын незадолго до этого вернулся из длительного посольства в Венгрию, где мог быть посвящен в модное тайное общество, идеология которого выходила за узкие рамки иудаизма, и привлекала людей светских свободой мировоззрения, где были перемешаны «псевдо-гносис, псевдо-наука и псевдо-магия» [10, с. 491].

Если в Новгороде в тайное общество вступали в основном представители духовенства, то в Москве потянулись и светские. Среди примкнувших к обществу были дьяки Истома и Сверчок, брат Курицына Волк, купец Семен Кленов, невестка Ивана III молдаванка Елена Стефановна, овдовевшая в 1490 году, из черного духовенства – книжный переписчик монах Иван Черный и архимандрит Чудова монастыря Зосима. Эти люди вербовали новых сторонников, а думный дьяк Курицын и протопоп Алексей приобрели такое влияние на великого князя, как никто другой. «Они занимались астрономией, астрологией, чародейством и чернокнижием и другими ложными учениями. Из-за этого к ним многие присоединились и погрязли в глубине отступничества». А Московский митрополит Геронтий «хотя и исповедовал христианство, о других же христианах нимало не заботился – то ли из-за своего невежества, то ли не радея о них, то ли опасаясь великого князя» [8, с. 27, 28].

По поводу сути учения высказывались различные точки зрения. Например, историк Н.И. Костомаров выражал сомнение в иудейском характере учения талмудического направления: «Учение, проповеданное иудеями, имело чисто еврейские основания. Они учили отвергать св. Троицу, божество Иисуса Христа и все церковные постановления; известно только, передавали ли они новообращенным Талмуд и принадлежали ли сами к верующим в Талмуд, но зато учили астрологии и каббалистическим гаданиям: этим, вероятно, они в особенности и привлекали к себе. Но по отшествии иудеев, учение их не могло сохраниться во всей своей старозаконной чистоте» [11, с. 320].

Советские историки почти отказались от термина «жидовствующие», заменив его на «новгородско-московскую ересь». В существовании жидовствующих они видели проявление протестантизма, классовой

борьбы, антифеодальный и гуманистический характер [14, 9, 12, 7], а философы – сочетание «славяно-языческих и ветхозаветно-иудейских мировоззренческих преданий» [6].

Но современный историк А.И. Алексеев утверждает, что учение жидовствующих «отрицало основные догматы христианства и не имело параллелей ни в одной христианской ереси... Многочисленные интерпретации ереси в качестве предреформационного и гуманистического движения не находят опоры в источниках» [1, с. 51].

В 1490-е годы члены общества жидовствующих продолжали атаку на христианство, используя то, что в средневековой Европе нарастали эсхатологические ожидания по мере приближения 1492 года потому, что было распространено ложное представление, что конец света должен состояться в 7 000 году от сотворения мира, т.е. в 1492. Они говорили: «семь тысяч лет прошло, и пасхалия закончилась, а второго пришествия Христова нет, – значит, творения отцов Церкви ложны и их следует сжечь. Они бесчестили не только отеческие творения, но и апостольские, говоря: почему нет второго пришествия Христова, уже время ему быть; ведь апостолы написали, что Христос родился в последние времена, уже тысяча и пятьсот лет прошло после Рождества Христова, а в второго пришествия нет, – значит, творения апостолов ложны». Кроме того отступники «бесчестили иноческий образ и иноческое житие, говоря, что иноки отступили от пророческого, евангельского и апостольского учения, своевольно по своему разумению придумали себе житие...» [8, с. 25].

В связи с разворачивавшимися в Московском государстве событиями возникает вопрос о характере деятельности русских членов тайного общества. Был ли он полностью автономным или существовала связь с его инициаторами, хотя их с 1471 года уже не было в пределах страны? К тому же нет железных фактов, подтверждающих, что существовала связь между тайным обществом и иудейскими общинами, находящимися за границей. Но современный исследователь утверждает, что эта связь была: «В свете современных данных антропологии и медиевистики иудейский прозелитизм предстает как довольно распространенное явление в средневековье... Контакты иудеев и христиан на территории России никогда не прерывались, хотя сведения о них единичны». По свидетельству Новгородского архиепископа Геннадия (Гонзова) между иудейской общиной Киева и Новгородом были постоянные контакты, поддерживавшиеся с помощью выкrestов [1, с. 49].

Почему до 1487 года никому ничего не было известно о существовании тайного общества? Дело не только в умелой конспирации, но и в политической ситуации, разворачивавшейся в отношениях Новгорода и Москвы.

После смерти в 1470 году Новгородского архиепископа Ионы партия Марфы Борецкой пыталась поставить на освободившееся место своего ставленника Пимена, ключника покойного архипастыря. Но в итоге пролитовская партия потерпела поражение, и Пимен был взят под стражу [18, с. 125–126].

На вакантное место была поставлена нейтральная фигура протодьякона Феофила. Избран он был 15 ноября 1470 года, но в Москву поехал спустя год и был хиротонисан 15 декабря 1471 г. Такая пауза, задержка объясняется тем, что в это время в Новгороде вспыхнул мятеж под предводительством Марфы Борецкой для того, чтобы оторваться от Московского князя и уйти под власть польского короля Казимира. После окончательного покорения Новгорода Иваном III Феофил неоднократно обращался к нему с челобитными, за что и впал в немилость. В 1480 году он был увезен в Москву и заточен в Чудов монастырь, где от него добились грамоты отречения – «архиепископом не именоватися и в смиреннейших пребывати до последнего издыхания». После этого он получил свободу и до конца жизни оставался в Москве. В 1484 году он поехал в Киев (так и не восстановленный после нашествия Крымского хана), чтобы поклониться святыням. Но по дороге скончался. Его мощи покоятся в Киево-Печерской лавре [3].

После отстранения Феофила в Новгороде опять установился период церковного безвластия, поскольку великий князь затруднялся в выборе кандидатуры. Лишь 17 июля 1483 года выборы состоялись. Жребий пал на старца Троице-Сергиева монастыря Сергия. Он вызвал неудовольствие новгородцев – «не хотяху новгородци покоритися ему, что он не по их мысли ходит». Новый архиепископ пробыл в Новгороде всего десять месяцев. Но вернувшись в Троице-Сергиев монастырь, он прожил еще двадцать лет. На место Сергия 12 декабря 1484 года был избран архимандрит Чудова монастыря Геннадий (Гонзов), который прибыл в Новгород весной 1484 года [7, с. 81; 18, с. 128].

Таким образом, Новгородским епископам некогда было провести зондаж, погрузиться в анализ настроений местного духовенства и осуществлять контроль. Лишь архиепископ Геннадий ухватил отступников за хвост. Да и то произошло случайно.

Тайное впервые стало явным в 1487 г. Утечка случилась по пьяному делу. Четверо еретиков в нетрезвом виде поссорились и начали упрекать друг друга в неблагоприятных деяниях. Информация дошла до Новгородского архиепископа Геннадия и тот начал следствие по открывшемуся делу: «От жидовина распростерлась ересь в Новгородской земле, а держали ее тайно, да потом почали урекатись вопьяне, и аз послышал то» [22, с. 109–110; 10, с. 491]. Из допрошенных раскаялся лишь один – священник по имени Наум. Он рассказал об учении и о культе, предоставил тексты, которые использовали еретики. Остальные, видимо, запирались, строго соблюдая инструкции тайного общества. Названных Наумом двух священников и двух дьячков архиепископ сначала арестовал, а затем выдал на поруки. Они же, не медля, сбежали в Москву, где, очевидно, рассчитывали на надежное покровительство. Но поскольку дело получило широкую огласку, Москва вынуждена была отреагировать: трое бежавших новгородцев были арестованы, подвергнуты торговой казни и отправлены обратно в Новгород. Тех, кто давал собственноручные показания, Новгородский архиепископ воссоединял с церковью, заставляя пройти по ступеням покаяния (они первое время должны были молиться в притворе храма), упорствующих в запирательстве отдавал на суд наместникам [10, с. 493]. Таким образом, борьба ревнителей православия с тайным антиправославным обществом не была закончена.

В мае 1489 года скончался митрополит Геронтий. После его смерти в течение года и четырех месяцев кафедра оставалась вакантной. Старшим иерархом в церкви был Новгородский архиепископ Геннадий. Но его даже не пригласили на собор, выбиравший нового митрополита, точнее запретили приезжать [18, с. 128]. Возможно, не только для того, чтобы отстранить от участия в выборах. Если бы он приехал в Москву, то мог бы проявить активность в активизации противодействия «еретикам», оказать влияние не только на епископов, но и на великого князя, которого, скорее всего, и опасался покойный митрополит Геронтий.

На митрополичью кафедру в сентябре 1490 года собором был избран архимандрит Симонова монастыря Зосима. Позднее Иосиф Волоцкий дал ему убийственную характеристику, обвинив в многочисленных тяжких грехах: «Гнусный идолопоклонственный волк, облачившийся в пастырскую одежду, напоял ядом жидовства встречавшихся ему простолудинов, других же этот змей погибельный осквернял содомским развратом. Обьедаясь и опиваясь, он жил как свинья и всяче-

ски бесчестил христианскую веру, внося в нее повреждения и соблазны. Он хулил Господа нашего Иисуса Христа, говоря, что Христос сам назвал себя Богом; он возводил многие хулы и на Пречистую Богородицу; Божественные Кресты он выбрасывал в нечистые места, святые иконы сжигал, называя их истуканами. Он отверг Евангельское учение, апостольские уставы и творения всех святых...» [8, с. 30]. Если это действительно было так, то видимо, с Зосимой плотно поработали члены тайного общества и представили его кандидатуру государю как самую достойную. А Геннадия, используя свое влияние на великого князя, намеренно не вызвали в Москву на собор, чтобы он не помешал укреплению позиций противников. Тем не менее, поднятый Геннадием вопрос получил широкую огласку, и Зосима вынужден был 17 октября 1490 года созвать церковный собор.

Участники собора прежде всего изгнали из Архангельского собора одного из первых отступников – Дениса (Алексей к тому времени уже умер). Затем расследовались дела девяти человек. В итоге Зосима и собор отлучили обвиняемых от Церкви. Последнее слово оставалось за великим князем. «И вот тут-то, – отметил историк А.А. Зимин, – Иван III проявил непоследовательность. Он не только не выдал головою московских еретиков из окружения Елены Стефановны (в том числе Федора Курицына), но и не произвел никакого «градского» наказания новгородских еретиков. Они были просто переданы Геннадию» [7, с. 90].

Р.Г. Скрынников добавляет, что Федор Курицын избежал ареста и расправы потому, что имел покровителей при дворе и объясняет, что «Иван III не допустил гонений на Курицына не потому, что питал к еретикам особую симпатию. Он не желал, чтобы суд бросил тень на двор законного наследника Дмитрия, Иван III сам явился на собор в митрополичьи палаты, велел привести «свидетелей московских), и приказал «чести новгородские списки и грамоты Геннадия о ересях», что «они чинили в Новгороде». Такая установка привела к тому, что вопрос о московских еретиках отпал сам собой» [7, с. 112–113]. Однако, и это был еще не конец, а окончание первого акта.

Присланных из Москвы в 1490 году отступников архиепископ Геннадий приказал за 40 поприщ от города (60 км) посадить на лошадей задом наперед (лицом к хвосту лошадей), чтобы они смотрели на запад (там по мнению верующих находился ад). Одежда тоже была одета задом наперед, а на головы водружены остроконечные колпаки из бересты с привязанными к ним мочалами. Головной убор дополняла надпись чернилами: «Се есмь сатанинско воинство». В Новгороде их

водили по улицам, а всем встречным новгородцам было признано плевать в них и говорить: Это враги Божии и хулители христиан. После чего были сожжены колпаки, бывшие на их головах. Другие еретики были сосланы в заточение и изгнание. Поп Денис в ссылке в течении месяца кричал голосами птиц, животных, пресмыкающихся, после чего умер [11, с. 327 – 328].

По сравнению с наказаниями членов тайного общества обвиняемые в политических преступлениях – интригах и заговорах – карались гораздо более сурово. 27 декабря 1497 года шесть человек были казнены на льду Москвы-реки. Яропкину отрубили руки, ноги и голову, Пояркову – руки и голову, двум дьякам – Стромиллову и Гусеву и двум детям боярским – князю Палецкому-Хрулю и Щевью-Стравину – отсекали головы. А женщин, ходивших к великой княгине Софье с «зелием» приказано было «потопити». 5 февраля 1499 года князю Семену Ивановичу Рязанскому «отсекоша... главу на реце на Москве пониже мосту» [20, с. 59; 2, с. 198–200].

Но в 1504 г. смертная казнь добралась и до отступников от христианства. Как сообщается в летописи, решение о казни было принято великими князьями Иваном Васильевичем и Василием Ивановичем, митрополитом Симоном, епископами и «всем собором». В числе сожженных названо шесть человек, но добавлено, что и «иных многих еретиков сожгоша, а иных в заточение разослаша, а иным по монастырем» [16, с. 337].

Даже если допустить, что число казненных было в разы выше, то и эта цифра будет выглядеть не так внушительно, как в Европе. Инквизиция в Испании существовала с 1232 г., но ее влияние было невелико. Торквемада стал великим инквизитором – возглавил инквизицию (ряд учреждений для борьбы с ересью). Ниже приведены подсчеты склонного к идеям просвещения генерального секретаря инквизиции Хуана Антонио Льюренте, чья книга впервые вышла в 1817 г.

В 1481 г. инквизицией Севильи были сожжены живьем 2 тыс. человек и 17 тыс. подвергнуто другим наказаниям.

В 1482 г. в Севилье сожжено живьем 88 человек, фигурально – 44, к другим наказаниям приговорено 625.

В 1483 г. сожжено 688.

В 1484 г. – 220.

1485 – 1620.

1486 – 528.

1487 – 928.

1488 – 44.

1489 – 44.

1490 – 324.

1491 – 2592.

Всего за 18 лет деятельности Торквемады в качестве великого инквизитора (с 1480 по 1498, умер 16.09.1498) было сожжено 10 220 человек, 6 860 – сожжено заочно (умерли или отсутствовали), 97 320 приговорены к пожизненному заключению, конфискации имущества, лишению мест по службе, общественных и почетных должностей. То есть всего было наказано 14 401 человек [13, с. 231–233].

Во время княжения Ивана III еврей по имени Кокос, живший в Крыму, выполнял посреднические функции по заданию великого князя. Русскому послу к Крымскому хану Менгли-Гирею в 1474 г. поручалось «молвить Кокосу: коли будет ему к великому князю грамота послати о каких делех, и он бы жидовским письмом грамот бы не писал, а писал бы грамоты русским языком или бессерменским». Также, послу Беклемишеву поручалось передать Кокосу, что предьявленный им счет о расходах, понесенных при выкупе русских людей из татарской неволи, оказываются, по их словам, преувеличенными: за выкуп он заплатил не 4 000 алтын, а 1 100, и на одежду для пленников потратил меньше, чем показал [17. № 193. 1474 г. С. 77].

Но видимо, несмотря на личную выгоду, которую извлекал в деле для себя, посредник, он был очень нужным и полезным, а возможно, и незаменимым человеком в Крыму. И через 12 лет Кокос продолжал оказывать услуги Москве. Иван III в 1486 г. наказывает послу: «Да молвити Кокосу жидовину от великого князя... как еси наперед того нам служил и добра нашего смотрел, и ты бы и ныне нам служил; а мы аж даст Бог, хотим тебя жаловати» [17. № 197. 1486 г. С. 79].

Кроме Кокоса Иван III состоял в переписке с Захарьей (Схарьей) «жидовином», также проживавшим в Крыму. В 1487 г. посольство Московского князя в Крым доставило особую грамоту «к Захарье к Скарье к Жидовину». В ней говорилось: «Божией милостию господарь Русския земли и великий князь Иван Васильевич царь всея Руссии..., Захарье Евреянину: писал еси до нас с нашим человеком с Сенкою с Хозниковым о том, чтобы тебе у нас быти, и ты бы у нас был; а как будешь у нас, ож даст Бог, наше жалование к себе увидишь. А похочешь нам служити, и мы тебя жаловати хотим, а не похочешь у нас быти, а всхочешь опять в

свою землю поехать, и мы тебя отпустим, не издержав» [17. № 198. 1478 г. С. 80].

Захария в ответ пишет на латыни, что, как он сообщал дважды великому московскому князю, по пути к нему был ограблен воеводой Степаном, поэтому был вынужден вернуться домой. Но теперь он снова хочет приехать на службу к великому князю со всем своим домом или же сначала один «с некими малыми людьми». Для безопасности проезда до Москвы Захария просил прислать проводника. При этом он уверял в своей преданности Московскому государю и подписался соответствующим образом: «Раб твой Захарья Гуил Гурсис». В ответ из Москвы последовало подтверждение приглашения [17. № 199. 8.06.1487 г., 8.03.1488 г. С. 80].

Видимо, Захария в глазах Ивана III тоже являлся очень ценным кадром, если он так настойчиво добивался его приезда в Москву. Последнее приглашение датировано 6 сентября 1489 года [17. № 204. 6.09.1489 г. С. 84]. Но этому «роману» не суждено было состояться. В мае 1491 года боярин Ромодановский сообщал Ивану III, что Захарья отговаривался от приезда в Москву тем, что «замятня у них велика», и что «человек Захарья тяжел, семья велика, подниматься ему надобе тяжело» [17. № 211. 1491 г. С. 88–89].

Кем же был этот загадочный «Захарья – Скарья»? Естественно, прежде всего, возникает аналогия с «отцом» ереси жидовствующих Схарией. Интересно в этом отношении наблюдение Ю. Бруцкуса, который не только не отождествляет «крымского» Захария с «новгородским», но вообще отказывает ему в принадлежности к еврейству. В грамоте от апреля 1500 г. Захария называется Фрязином, так как был генуэзцем и католиком, и писал Ивану III на латинском языке. Путаница произошла от того, что в своих первых грамотах Иван Васильевич по ошибке назвал Захарию «Евреянином», исказив слово «Иверианин». Иверианином Захария назывался потому, что жил на грузинском побережье Черного моря – в Иверии (Иберии). А приказные дьяки повторили ошибку великого князя, дважды записав Захарию «Жидовином» [4, с. 141].

Но А.В. Карташев не сомневался, что это одно лицо. В доказательство этого он приводит полемическое сочинение против жидовствующих монаха Саввы. В предисловии он, обращаясь к дипломату боярину Дмитрию Васильевичу Шеину, просит его отринуть все мысли, внушенные ему Скарией: «И ты, господине Димитрей, коли был еси послом и говорил еси

с тем жидовином с Захарию со Скарою. И я, господине Димитрей, молюся тебе: что если от него слышал словеса добры или худы, то пожалуй, господине, отложи их от сердца своего и от уст своих, якоже некое скаредие» [10, с. 494].

Видимо, пишет А.В. Карташев, письмо Ивану III от Скарии с просьбой приехать в Москву привез дьяк Курицын. По дороге из Венгрии в Крым он был взят в плен турками, но освобожден по ходатайству Венгерского короля и Крымского хана Менгли-Герая и прибыл в Москву к 1486 г. «Международный агитатор модернистского еврейского свободомыслия не мог помириться с насильственным отрывом от русской почвы, где его проповедь возымела столь неожиданный успех. Изгнанный обстоятельствами из Новгорода и, конечно, имея конспиративные сведения о тайном росте посеянной им жатвы, он мог мечтать вернуться в русскую землю, так сказать, с новым паспортом, а именно с паспортом купца из Крымской Кафы» [10, с. 493–494].

Но и этими контактами не исчерпывались связи Ивана Васильевича с евреями. Зимой 1490 г. из Рима в Москву приехал шурин Ивана Васильевича – родной брат Софьи (Зои) Палеолог Андрей Фомич. С собой он привез «лекаря Мистро Леона, Жидовина из Венеции» [17. № 205. 1490 г. С. 85]. Скорее всего появление этого врача при дворе Московского великого князя было тривиальной случайностью. Хотя можно строить предположение, что он был «командирован» в Москву еврейским сообществом для того, чтобы отслеживать, консультировать и направлять деятельность членов тайного общества, а также информировать о складывающейся ситуации своих единоверцев в Европе.

Увы, пребывание в Москве «Мистро Леона» оказалось непродолжительным, а конец – трагическим. Зимой 1490 г. скончался старший сын Ивана Васильевича (от первой жены – тверской княжны Марии Борисовны) великий князь Иван Иванович, тридцати двух лет. Он «болел камчюгом в ногах; ходив и видев лекарь Жидовин Мистр Леон, похваляясь рече великому князю Ивану Васильевичу, отцу его: аз излечу сына твоего великого князя Ивана от тоя болезни, а не излечу аз, и ты меня вели казнити смертною казнию. И князь великий, веле ему лечити сына своего великого князя Ивана, лекарь же дасть ему зелие питии и жещи скляницами по телу, вливая горячую воду. И от того ему бысть тяжчае и умре. И того лекаря Мистра Леона велел князь великий поимати и после сорочин

сына своего великого князя Ивана повелел его казнить смертною казнью, головы ссеци; они же ссекоша ему голову на Болвановке апреля двадцать второго» [17. № 207. 22.04.1490. С. 85–86].

По мнению Ю.Г. Алексеева «берясь за лечение наследника главы Русского государства, Леон понимал, что рискует. Казнь врачей-неудачников не была редкостью в Европе. Леон не был самоубийцей и, по всей вероятности, приложил все свое умение и старание. Но смерть пациента была приговором врачу» [2, с. 171]. В случае выздоровления Ивана Ивановича врач получал признание своего пациента и его отца и укреплял свои позиции при дворе. Но гибель Ивана Молодого изменила политический расклад и способствовала усилению позиций членов тайного общества.

Камчюг – это подагра, артрит или тромбоз вен. Современные медики и историки утверждают, что скончаться от подагры в 32-летнем возрасте за короткий срок невозможно и усматривают причиной смерти факт отравления, т.к. врач не только жег «скляницами по телу», т.е. вливал горячую воду в сосуды и прикладывал их к опухшим суставам, но и давал «зеле питии». А отравления, придя на Русь из Европы, стали и здесь в XV веке распространенным явлением [15].

И расправы над врачами, пациенты которых умирали, также становились обычными явлениями. При дворе Ивана III состоял немецкий врач Антон. В 1483 году он лечил татарского князька Каракуча, который находился в Москве при царевиче Даниаре, который служил Ивану Васильевичу. Врачу не удалось вылечить своего пациента, и тогда великий князь приказал выдать немца сыну умершего князька. Тот, помучив врача, хотел отпустить его, чтобы врач заплатил в качестве моральной компенсации. Но великий князь настаивал на казни. Тогда, повинувшись воле государя, отвели Антона под мост на Москва-реке, где зарезали ножом как овцу [11, с. 278–279].

Кому было выгодно устранение Ивана Ивановича? Спустя десятилетия после его смерти Андрей Курбский, перебежав в Литву, обвинял в отравлении Ивана Молодого его мачеху и родного отца. Иностранцы, особенно непосредственные соседи, всегда интересовались происходящими в Русском государстве событиями и фиксировали наиболее важные. Но об отравлении не писали ни ливонские, ни польские авторы [2, с. 171].

Смерть Ивана Молодого вызвала династический кризис. На тот момент старшему сыну от Софьи Фоминичны – Василию Ивановичу

было одиннадцать лет, а внуку великого князя – Дмитрию Ивановичу – всего шесть. И тот и другой имели при дворе своих сторонников, но в силу их детского возраста исследователи говорят о «партии» Софьи и «партии» Елены. Первоначально Софью поддерживали только дети боярские и дьяки, на стороне Елены стояли князья и бояре.

После казней в декабре 1497 года заговорщиков князь Василий Иванович был взят под стражу, а его мать Софья была удалена от своего мужа – великого князя. 4 февраля 1498 года в Успенском соборе Кремля на торжественной церемонии Иван III благословил своего внука «при себе и после себя великим княжением Владимирским и Московским, и Новгородским» и возложил на него шапку Мономаха [2, с. 172, 199 200; 20, с. 5].

Развитие событий указывало, что в случае смерти Ивана III наследником становится его внук Дмитрий, а если он взойдет на престол, будучи малолетним и недееспособным, то власть окажется сосредоточенной в руках его матери – вдовы Елены Стефановны. Таким образом, члены тайного общества жидовствующих не только укрепляли свои позиции, но и получали верховную власть и управление целой Русью, которую скроил Иван III.

Елена была родом из Валахии. Ее отцом был Молдавский господарь Стефан III, женатый на двоюродной сестре государя всея Руси. Переговоры о династическом союзе, начавшиеся в конце 1470-х годов, завершились в 1482 г. Посольство доставило Елену Стефановну в Москву 14 ноября 1482 г., и через два месяца сыграли свадьбу. Этот брак укрепил союз двух православных государств [2, с. 146].

Нам неизвестно, чем можно объяснить ее благоволение жидовствующим – модой на вольнодумство или другими причинами. Можно лишь отдаленно предположить, что на этом сказалось ее происхождение и родина. В Молдавии, являвшейся транзитным пунктом для купцов, евреи проживали, видимо, как минимум, с XV века. Следовательно, Елена могла быть с ними неплохо знакома и известна им своим покровительственным отношением еще до приезда в Москву. Но неизвестно, в каком возрасте она была выдана замуж. Вполне вероятно, что в юном. Например, ее свекор – Иван III вступил в брак в двенадцать лет, а Тверской княжне Марии, венчавшейся с ним, было всего десять лет. Первый ребенок – Иван у них появился лишь через шесть лет. Но в брак с Еленой он вступил в двадцать четыре года. Наследник у них появился через девять месяцев. Так что, можно предположить, что Елена была

выдана замуж в более зрелом возрасте, чем родители ее мужа на момент венчания. И затяжные переговоры могли свидетельствовать о ее нежном возрасте, служившим препятствием к заключению брака. Но в любом случае она не могла быть перестарком. Следовательно, на родине юная княжна не имела политического веса и не могла оказывать покровительственного отношения к проживавшим там представителям еврейского народа, не могла снискать их признательности.

Но все же, можно предположить, что евреи не случайно оказались на орбите Московского государства.

Кроме желания развить успех в сфере вербовки своих сторонников, Схария мог стремиться в Московское государство, чтобы наладить мосты для своих соотечественников, которые, по выражению Кеннета Стоуна, жили в средние века в Латинской Европе в состоянии «экзистенциальной амбивалентности» [21, с. 314] (глубокого осознания двойственности своего положения).

Особенно дискомфортно и даже жарко евреям становилось в Испании, где начал действовать главный инквизитор Томас Торквемада. Он родился в семье служителя Доминиканского ордена в Кастилье. Имел еврейские корни. Служение в ордене начал в 1451 г. Сразу обратил на себя внимание своими ораторскими способностями. Стал приором монастыря а затем – духовником инфанты Изабеллы. После чего неоднократно отказывался от других постов и должностей, за счет чего и сохранил свое влияние на Изабеллу. Принял живое участие в заключении брака своей духовной дочери Фердинандом II Кастильским. (После смерти кастильского и арагонского королей (родного брата Изабеллы и отца Фердинанда) Испания формально объединилась под властью Изабеллы и Фердинанда).

Испанские евреи почувствовали, какая им угрожает опасность. Но по привычке думали, что вопрос можно решить с помощью денег. И предложили 30 тысяч дукатов, в которых нуждалась королевская чета для войны с Гранадой для объединения Испании. Фердинанд и Изабелла были готовы принять это предложение, но Торквемада с распятием в руках явился к государям и сказал: «Иуда первый продал нашего Господа за 30 сребренников; Ваши величества думают продать его вторично за 30 тысяч монет. Вот Он. Возьмите Его и поторопитесь продать» [13, с. 221].

Видимо, не без колебаний, но в конечном счете Фердинанд и Изабелла «поставили службу нашему Господу Богу превыше службы королю... и превыше всех прочих соображений» [5, с. 187].

31 марта 1492 г. королевская чета издала декрет по которому все евреи должны были покинуть Испанию до 31 июля того же года под угрозой смертной казни и конфискации имущества. Христианам запрещалось укрывать в своих домах евреев по истечению срока под страхом тех же наказаний. Евреям разрешалось продавать недвижимость, брать с собой движимое имущество и вещи, кроме золота и серебра. Торквемада поручил проповедникам увещать евреев принимать крещение, а не покидать страну. Меньшинство пошло на это. Другие начали продавать свое имущество, естественно, по бросовым ценам: отдавали дом за осла и виноградник малое количество сукна и полотна. Страну покинуло около 800 тыс. евреев. (Если к этой цифре добавить мавров, высленных из Гранады в Африку, и европейцев, уехавших в Новый Свет, то Испания потеряла около 2 млн. своих подданных. Евреи, чтобы провезти драгоценные монеты, запрятавали их в туки, превращали монеты в порошок, чтобы извлечь его после пересечения границы [13, с. 221–222].

Итак, кратковременное пребывание горстки евреев в Новгороде привело не к появлению ереси, а к созданию первого в истории России тайного общества. Его негласный «устав» сводился к отрицанию основ православия, кощунству и богохульству. Его члены не обращались наставниками в иудаизм, даже несмотря на собственное желание. Но ставили Ветхий завет выше Нового и, следовательно, иудаизм выше христианства.

Со временем тайное общество распространилось из Новгорода в Москву и расширило свою социальную базу: помимо представителей духовного сословия в него вошли светские из привилегированных слоев. Члены общества заняли важные посты в идеологической и политической сферах. Положение еврейских общин в других европейских странах на протяжении веков было нестабильным. В этих условиях Московское государство могло выглядеть вполне привлекательно в глазах евреев и с идеологической, и с социально-политической, и с коммерческой точек зрения.

Дополнительные факторы усиливали значение тайного общества, что могло привести к существенным изменениям в духовной, идеологической, социальной, внутри- и внешнеполитической сферах Московского государства.

Библиографический список

1. Алексеев, А.И. Религиозные движения на Руси последней трети XIV – начала XVI века: стригольники и «жидовствующие» [Текст] / А.И. Алексеев: автореф. ... д-ра ист. наук. – СПб., 2011.
2. Алексеев, Ю.Г. Государь всея Руси [Текст] / Ю.Г. Алексеев. – Новосибирск: Наука, 1991. – 240 с.
3. Большая биографическая энциклопедия [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_biography/28799/Феофил.
4. Бруцкус, Ю. Захария князь Таманский [Текст] / Ю. Бруцкус // Еврейская старина. – 1918. – Т. X.
5. Джонсон, П. История евреев [Текст] / П. Джонсон. – М.: Вече, 2006. – 480 с.
6. Замалеев, А.Ф. Еретики и ортодоксы. Очерки древнерусской духовности [Текст] / А.Ф. Замалеев, Е.А. Овчинникова. – Л.: Лениздат, 1991. – 208 с.
7. Зимин, А.А. Россия на рубеже XV–XVI столетий (Очерки социально-политической истории) [Текст] / А.А. Зимин. – М.: Мысль, 1982. – 336 с.
8. Иосиф Волоцкий. Просветитель [Текст] / преп. Иосиф Волоцкий. – М.: Издание Свято-Преображенского Валаамского монастыря, 1993. – 384 с.
9. Казакова, Н.А. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV – начала XVI века [Текст] / Н.А. Казакова, Я.С. Лурье. – М.–Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1955. – 544 с.
10. Карташев, А.В. Очерки по истории Русской церкви [Текст] / А.В. Карташев. – М.: Terra, 1993. – Т. 1. – 686 с.
11. Костомаров, Н.И. Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей [Текст] / Н.И. Костомаров. Т.1. – М.: Книга, 1990.
12. Лурье, Я.С. Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV–начала XVI века [Текст] / Я.С. Лурье. – М.–Л.: Издательство АН СССР, 1960. – 528 с.
13. Льоренте, Х.А. История испанской инквизиции [Текст] / Х.А. Льоренте. – М.: Ладомир АСТ, 1999. – 1424 с.
14. Никольский Н.М. История Русской церкви [Текст] / Н.М. Никольский. – М.: Политиздат, 1983. – 448 с.
15. Панова Т. Средневековая Русь: яды как средство сведения счетов [Текст] / Т. Панова // Наука и жизнь. – 2006. – № 8.
16. ПСРЛ [Текст]. Т. 28. – М.–Л., 1963.
17. Регесты и надписи. Свод материалов для истории евреев в России (80–1800 гг.). Т. 1. (до 1670 г.). Издание общества для распространения просвещения между евреями в России [Текст]. – СПб., 1899.
18. Скрынников Р.Г. Государство и церковь на Руси XIV – XVI веков. Подвижники Русской церкви [Текст] / Р.Г. Скрынников. – Новосибирск: Наука, 1991. – 397 с.
19. Соловьев, С.М. Сочинения. Кн.2. [Текст] / С.М. Соловьев. Т. 3. – М.: Мысль, 1988. – 765 с.

20. Соловьев, С.М. Сочинения. Кн.3. [Текст] / С.М. Соловьев. Т. 5. – М.: Мысль, 1989. – 783 с.

21. Стоун, К. Отчужденное меньшинство: евреи в средневековой Латинской Европе [Текст] / К. Стоун. – Иерусалим–М: Гешарим, – Мосты культуры, 2007. – 430 с.

22. Хрущов, И. Исследование о сочинениях Иосифа Санина преподобного игумена Волоцкого [Текст] / И. Хрущов. – Б/м., 1868.

М.А. Токмачева

Луганский национальный
университет им. Тараса Шевченко

ВОСПИТАНИЕ ПРАВОСЛАВНОГО ПРАВИТЕЛЯ КАК ПОДГОТОВКА К ЖЕРТВЕННОМУ ПОДВИГУ

Современная педагогическая деятельность, протекая большей частью в цивилизационном пространстве, преследует в основном прагматично-утилитарные цели: обучить профессиональную, «полезную», социально адаптированную личность с высоким потребительским стремлением, а ее лидерское направление сориентировано, прежде всего, на возвращение высокоэффективных менеджеров. Что же касается формирования благородных качеств, и, тем более, обращения к христианскому благовестию о спасении души, то эти задачи в пространстве цивилизации, живущей по жестким законам конкуренции, игнорируются, как нецелесообразные.

За примером формирования правителя в духе подвижничества и патриотизма необходимо обратиться к особенностям воспитания наследников престола Российской Империи. Несмотря на значительное количество работ, посвященных образованию будущих монархов, духовная составляющая их подготовки к престолонаследию является одной из малоизученных и достойных более пристального внимания страниц истории. Актуальность изучения данной темы обостряется теми проблемами, которые поставили исследователей перед необходимостью возвращения утраченных духовно-нравственных ценностей и серьезного пересмотра главных целей и задач современной педагогики. В обращении к «царской теме» есть и дополнительный – юбилейный – интерес: сто лет со времени крушения Российской Империи.

В свое время Н.И. Пирогов вопрос воспитания человека назвал «вопросом жизни». Эту идею отца русской хирургии поддержал и развил отец русской педагогики К.Д. Ушинский, указав на главный эталон, принцип и цель воспитания: «есть только один идеал совершенства... – это идеал, представленный нам христианством» [17, с. 254–255]. Поскольку в христианской антропологии именно конец земного существования является показателем его правильности, для понимания смысла жизни необходимо обратиться к теме смерти человека, которая ставит проблему отношения к вечности. Классическая формулировка духовного смысла человеческого бытия принадлежит Ф.М. Достоевскому: «Без высшей идеи не может существовать ни человек, ни нация. А высшая идея на земле лишь одна и именно – идея о бессмертии души» [4, с. 231]. Соответственно, и воспитание будущего правителя должно готовить его не только к царствованию земному, но и к Царствию Небесному. В.В. Зеньковский по этому поводу писал: «Нельзя так жить, как если бы не было смерти, но нельзя так и воспитывать, как если бы не было смерти» [6, с. 132], поскольку именно смерть дает финальную оценку всем человеческим поступкам: «все, что не стоит смерти, – заключал И.А. Ильин, – не стоит и жизни. Ибо смерть есть пробный камень, великое мерило и страшный судья» [7, с. 232].

Говоря о Российских самодержцах, нельзя обойти тему мученической кончины последнего императора и его семьи. Подведя итог земной жизни, смерть стала началом их нового бытия – в лике святых. Прославление Царской семьи, которого многие из числа клира и мирян добивались с таким упорством, явилось показателем глубинной связи русского народа с ценностями и лицами отечественной истории. Жизнь и смерть царственных мучеников стали мистическим связующим звеном между Святой Русью и современной Россией. Эта соединяющая поколения нить ведет нас не только в прошлое, к православным предкам Царя-мученика, но и в будущее, к некоей финальной реализации теократического замысла о даровании Руси Помазанника Божьего.

К сожалению, современное общество до сих пор неспособно осознать духовно-нравственную высоту последнего царя, что является моральной трагедией сегодняшнего дня. Как отметил известный богослов нашего времени архимандрит Константин (Зайцев), «сейчас, может быть,

наиболее явные признаки расщепления русского общества на два духовно разно-окрашенных лагеря – это то, как они относятся к Царской Семье» [9, с. 15].

Бесспорно, одной из основных причин этого раскола стали исторические инсинуации XX века, во многом исказившие духовно-нравственный облик русских императоров, потому долг сегодняшних ученых – опровергнуть дезинформацию и представить жизнь царствующей династии Романовых в объективном свете; выяснить, представляет ли собой феномен святости последнего монарха единичное явление или целый пласт в отечественной духовной культуре; проанализировать, как воспитывали того, кто стал достоин не только царского, но и мученического венца.

Воспитание последнего монарха Николая Александровича Романова во многом было определено нравственными ориентирами его родителей и сложившимися педагогическими традициями в последних поколениях царской династии, в основе которых лежали русские духовно-религиозные ценности. Николай Александрович появился на свет 6 мая 1868 года, в день, когда Православная Церковь отмечает память святого Иова Многострадального. Формирование природы цесаревича, начиная с первых дней жизни, происходило в благоприятных условиях последовательного православного образования. Политические, экономические, социальные взгляды будущего монарха развивались при непосредственном участии как талантливых русских педагогов, так и органичном религиозном влиянии верующих царственных предков, духовников царской семьи и простых верующих, выходцев из народа, окружавших наследника. Домашний быт, являющийся средой, «в которой лежат зародыши и зачатки всех так называемых великих событий» [5, с. 36], стал цементирующей основой мировидения будущего правителя. Учитывая труднодостижимость идеала детско-родительских связей, семью Александра III можно считать тем счастливым исключением, когда между поколениями выстроились правильные, гармоничные отношения. Кроме непосредственной родительской заботы, в воспитании царских детей большое участие принимал дворцовый персонал, такой, как крестьянки-кормилицы, вливавшие в жилы Романовского Дома в виде молока драгоценную русскую кровь [16, с. 139]. Александр III внушил наследнику благоговение перед всем исконно русским. Николай Александрович, несмотря на наличие всего 1/124 части «русской крови» [2, с. 329], любил народные песни, традиционные костюмы, был большим знатоком русской

грамматики, не терпел использования в речи заимствованных слов. «Русский язык так богат, – говорил он, – что позволяет во всех случаях заметить иностранные выражения русскими. Ни одно слово неславянского происхождения не должно было бы уродовать нашего языка» [8, с. 83].

По воспоминаниям современников, в августейшей семье царица неприхотливая педагогическая атмосфера: «Бытовые условия сна и отдыха в детской были далекими от роскоши и изнеженности. Утренние водные процедуры, простая еда, жесткий распорядок дня с ежедневными учебными занятиями, церковными службами... были направлены на формирование сильных телом и духом людей» [15, с. 110].

Вся семья исправно посещала церковные богослужения, с особым торжеством отмечались большие христианские праздники. Из дневников Николая Александровича, которые он аккуратно вел с 1890 года, видим, что им не была пропущена ни одна воскресная служба, кроме дней, когда он находился в путешествиях. Наиболее значимым днем в царской семье, как и для каждого православного на Руси, было Светлое Христово Воскресение. Еще при Николае I в практику вошли так называемые «христосования с мужиками» на Пасхальной всенощной [14, с. 21]. Этот обряд выражал нерушимость триады «православие–самодержавие–народность», и будущему монарху, в том числе и таким, обрядовым методом, прививалось чувство единства с подданными. Традицию христосования Николай II сохранил, даже пребывая под арестом, о чем узнаем из тех же дневниковых записей. Несмотря на их лаконичный стиль, они свидетельствуют не только о строгом соблюдении обрядовой стороны православия, но и о тонком душевном складе, глубокой религиозности их автора.

Этот мистицизм, умение во всем видеть Промысел Творца, Николай Александрович воспринял от своих венценосных предков. Будущий император с детства был научен тому, что русский царь поставлен самим Богом, что он не только священное лицо, через которое действует особая сила благодати и Святого Духа, но и «удерживающий» [11, с. 3], противостоящий распространению зла в мире.

Однако для внутренних и внешних врагов России православный царь представлял серьезную помеху в построении нового мирового порядка. 2-го марта 1917 года Помазанник Божий, Самодержец Всероссийский и Верховный Главнокомандующий был предан как генералитетом и членами царской фамилии, так и церковными иерархами, присягавшими

ранее на верность своему императору перед Крестом и Евангелием. «Кругом измена, и трусость, и обман» [3, с. 24], – записал в тот день в дневнике государь.

О глубинном смысле жертвенного поступка Николая II свидетельствуют его слова: «Быть может, необходима искупительная жертва для спасения России. Я буду этой жертвой» [10, с. 194]. В царском подвиге мученичества отобразились главные свойства русской культурной идентичности, эмоционально описанные в труде Н.А. Бердяева «Душа России», где восхождение к высотам духа через страдания и смерть философ называет основанием русской традиционности и делает заключение, что «лишь жертвенность большого и сильного, лишь свободное его уничтожение в этом мире спасает и искупляет» [1, с. 26]. Беззаветный подвиг русского царя в уподобление Христу, его мученическая кончина вместе с царственной супругой и детьми до сих пор остается укором современному обществу, утратившему способность к самопожертвованию.

Столь высокая задача, как воспитание правителя в духе подвижничества и жертвенности, требует тщательно разработанной методологической и содержательной теории, за основу которой можно взять три базовых принципа православной антропологии: христоцентричность, эклизиоцентричность и педоцентричность, выделяемые еще профессором В.В. Зеньковским, и более развернутое толкование которых находим у таких современных исследователей, как С.Ю. Дивногорцева, А. Зелененко, В.И. Ильченко, В. Леонов.

Новые подходы к воспитанию в духе православного благочестия немислимы и без соответствующих педагогических кадров. Наставник двух последних русских императоров К.П. Победоносцев полагал, что судьба целого народа зависит не от методик и технологий преподавания и материально-технической оснащенности учебных заведений, но, прежде всего, от нравственных убеждений учителя: «Пусть собираются конференции педагогов и специалистов, пусть придумывают лучшие способы обучения, пусть пишут и печатают тома своих протоколов и мнений. Напрасный труд, ... пока не будут... созданы живые учителя» [12, с. 489]. «Живыми учителями» политик называл не педагогов с ярко выраженными профессионально-менеджерскими качествами, но «подвижников своего дела, полагающих душу свою в дело обучения и воспитания» [там же].

По всей видимости, такая характеристика была дана Победоносцевым под впечатлением Евангельской притчи о «добром пастыре», душу свою полагающем за овцы, которая задает идеал праведного учителя, наставника в истине, каким обязан быть каждый, дерзнувший связать свой выбор профессии с воздействием на детские души. По мнению К.П. Победоносцева, учительству мало опираться просто на нравственность, поскольку нравственные начала без укоренения в вере шатки и непрочны и рано или поздно «испарятся и исчезнут, или поблекнут до безразличия, уступив место материальным побуждениям» [там же]. Потому основа педагогики «должна быть догматическая» [там же] – именно в этом случае приобретенные идеи и понятия прочно закрепляются в душе воспитанника. Это тем более важно при воспитании будущего правителя, чьи воззрения и философия должны базироваться на вечных идеалах, проверенных многовековым опытом поколений, поскольку любая альтернатива, не принимающая Евангельскую Истину как основу основ воспитания, является лишь безрассудным и злонамеренным экспериментом над душами детей, в основе которого лежит принцип нигилизма, т.е. абсолютного отрицания и пустоты, что и подтверждается словами учителя учителей русских К.Д. Ушинским: «...Для нас нехристианская педагогика есть вещь немыслимая – безголовый урод и деятельность без цели, предприятие без побуждения позади и без результатов впереди» [18, с. 452].

В заключении хотелось бы отметить, что принципы воспитания правителя русской нации смогли бы обрести свою законченную реализацию в условиях восстановления самодержавной монархии, как идеальной с точки зрения православного мирозерцания формы государственного правления. Однако сегодня для этого отсутствует основное условие: православное самосознание общества. Как справедливо заметил епископ Григорий (Габбе), «Восстановление православной монархии должно явиться следствием духовного переворота и возрождения русского народа, а не предварительным условием для него» [13, с. 178]. Именно с реабилитации «русской святости», утраченной нашим народом в момент убиения Помазанника Божьего, но не стертой до конца из его родовой памяти, необходимо начать духовное восхождение от состояния управляемого хаоса, в котором находится сейчас наше Отечество, к состоянию Святой Руси.

Библиографический список

1. Бердяев, Н.А. Душа России [Текст] / Н.А. Бердяев. – М.: Сказ, 1990. – 30 с.
2. Боханов, А.Н. Самодержавие. Идея царской власти [Текст] / А.Н. Боханов. – М.: Русское слово, 2002. – 352 с.
3. Дневники и документы из личного архива Николая II [Текст]: воспоминания / отв. Ю.Г. Хацкевич. – Мн.: Харвест, 2003. – 368 с.
4. Достоевский, Ф.М. Дневник писателя. Избранные главы [Текст] / Ф.М. Достоевский. – СПб.: Азбука-классика, 2008. – 464 с.
5. Забелин, И.Е. Домашний быт русских царей в XVI и XVII столетиях [Текст]: в 3-х книгах / И.Е. Забелин. – Т. 1. – М.: Языки русской культуры, 2000. – Ч. 1.
6. Зеньковский, В.В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии [Текст] / В.В. Зеньковский. – М.: Школа-пресс, 1996. – 272 с.
7. Ильин, И.А. Поющее сердце. Книга тихих созерцаний [Текст] / И.А. Ильин. – М.: Дарь, 2016. – 320 с.
8. Мосолов, А.А. При дворе последнего императора. Записка начальника канцелярии министра Двора [Текст] / А.А. Мосолов; под ред. С.И. Лукомской. – СПб.: Наука, 1992. – 266 с.
9. О канонизации государя императора Николая II [Текст]: сборник статей и документов научно-богословской конференции, состоявшейся в Москве 28.04.99 г. / сост. Е.В. Марьянова. – М.: Изд-во Русская историко-филологическая школа «Слово», 1999. – 91 с.
10. Палеолог, Ж.М. Царская Россия во время мировой войны [Текст] / Ж.М. Палеолог. – М.: Директ-Медиа, 2014. – 224 с.
11. Платонов, О.А. Терновый венец России. История царевубийства [Текст] / О.А. Платонов. – М.: Энциклопедия русской цивилизации, 2001. – 768 с.
12. Победоносцев, К.П. Сочинения [Текст] / К.П. Победоносцев; прим. А.И. Пешков. – М.: Наука, 1996. – 509 с.
13. Протопресвитер Григорий (Габбе). Церковь и ее учение в жизни [Текст] / Г. Габбе. – Монреаль, 1964. – 238 с.
14. Рыженко, И.Э. Александр III в Гатчине [Текст] / И.Э. Рыженко. – М.: Абрис, 2001. – 63 с.
15. Рябов, Ю.А. Богохраняемая страна наша Российская. Государство и общество в России на рубеже XIX–XX веков [Текст] / Ю.А. Рябов. – СПб.: Сатись, 2004. – 464 с.
16. Сургучев, И. Детство императора Николая Второго [Текст] / И. Сургучев. – Париж: Возрождение, 1953. – 151 с.
17. Ушинский, К.Д. Педагогические сочинения [Текст]: в 6 т. / К.Д. Ушинский; сост. С.Ф. Егоров. – М.: Изд-во АПН РСФСР, 1988. – Т. 1. – 416 с.
18. Ушинский, К.Д. Собрание сочинений [Текст]: в 11 т. / К.Д. Ушинский; сост. и подгот. к печати В.Я. Струминский. – М.: Изд-во АПН РСФСР, 1950. – Т. 10. – 668 с.

И.А. Толчев

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

**Обличительные речи митрополита Филиппа:
к вопросу о достоверности**

Важным источником, свидетельствующем о якобы имевшем место конфликте между Иваном Грозным и митрополитом Филиппом (Колычевым), являются «обличительные речи» владыки. Именно в них, по утверждению В.А. Колобкова, «раскрывается существо непримиримого конфликта между Филиппом Колычевым и Иваном Грозным» [4, с. 77]. Текст публичных выступлений митрополита, обращенных против «зверств» Ивана IV, содержится в «Житии св. Филиппа». Одним из основных источников, рассказывающих о жизни митрополита Филиппа (Колычева), является его житие. Оно сохранилось в двух редакциях, несколько отличающихся по содержанию. В одной более подробно описывается жизнь Филиппа в Соловецком монастыре (так называемая Тулуповская редакция [12]), в другой (Колычевская редакция [11]) – о его конфликте с царем Иваном. В исторической науке нет однозначного мнения о том, какая из этих редакций является первичной [см., например: 4, с. 18–38].

Вместе с тем, необходимо отметить еще одну немаловажную деталь. До настоящего времени сохранились более 170 списков «Жития св. Филиппа» [7, с. 193]. В XVII в. оно получило довольно большое распространение: его включали в житийные сборники, тщательно переписывали, в том числе на продажу [4, с. 17–18]¹⁰. Колычевская редакция сохранилась в единственном списке, относящемся ко второй четверти XVII в. Подавляющее же большинство списков относится к Тулуповской редакции, самый ранний из которых датируется 1633 г [4, с. 77]. Протограф жития до настоящего времени не сохранился. Получается, что самый ранний список жития на сорок лет отстоит от момента его написания, включающие в себя среди прочего и годы Смутного времени. Данный факт позволяет с высокой долей вероятности предполагать возможность

¹⁰ Согласно наблюдениям И.А. Лобаковой, записи о том, что текст жития писался в Соловецком монастыре на продажу и на «раздачу», читаются более чем в 10 списках Тулуповской редакции [8 с. 364].

внесения в изначальный текст памятника определенных поправок, несколько искаживших его содержание и позволивших по-иному расставить акценты в нем. Также многие исследователи обращали внимание на присутствующее в памятнике противоречие [6, с. 5; 19, с. 138; 2, с. 445]. Дело в том, что согласно житию, к моменту избрания Филиппа на митрополию опричнины еще не существовало, а выступление митрополита связывается как раз с ее учреждением на специально созванном царем соборе [12, с. 572–573].

Всего «Житие» приводит 5 развернутых выступлений Филиппа: после избрания на митрополию, при учреждении опричнины (или на «совете» осенью 1567 г.), два публичных обличения царя во время церковной службы в Успенском соборе и небольшая по объему речь при низвержении святителя из сана. Первые два выступления владыки имеют отчетливо нравоучительный характер и обращают на себя внимание отсутствием ясно выраженной антиопричной идеи [4, с. 219]. Наибольший интерес с точки зрения развития «конфликта» между царем и митрополитом представляют речи Филиппа в Успенском соборе. Часть исследователей полагает, что выступлений действительно было два: одно – весной 1568 г., другое – ближе к лету [6, с. 85–93; 1, с. 288–289; 15, с. 327]. Однако В.А. Колобков, проведя сопоставительный анализ этих речей, пришел к выводу о том, что составитель жития искусственно разделил единственную пространную речь митрополита, пожертвовав смысловым единством части текста ради сохранения художественной целостности агиографического памятника в целом [4, с. 295–296; см. также: 12, 576–577, 579–580].

Однако большинство исследователей выражают сомнения как в их принадлежности уста митрополита, так и в том, были ли они произнесены на самом деле. В частности, по мнению Г.П. Федотова, точка зрения, выраженная словами Филиппа, имела глубокие корни и представляла собой традицию русской церковной мысли. Однако сами «слова жития, влагаемые в его [т.е. митрополита. – *И.Т.*] уста несколько десятков лет после его мученической кончины, не могут претендовать на подлинность» [18, с. 4–5, 89].

Епископ Леонид (Краснопевков) пространные выступления и проповеди митрополита однозначно определил как весьма искусный худо-

жественный вымысел, впрочем, отмечая в них характерные для разговорной речи сбивчивость, повторения и растянутость [6, с. 5]. А.В. Карташев предположил, что «буквальные речи Филиппа... вероятно, сочинены самим автором» [2, с. 445]. С подобным утверждением согласился Макарий (Булгаков), считавший, что речи митрополита сочинены «по всей вероятности... самим автором жития» [9, с. 296].

Специально речи Филиппа в житийном изложении были рассмотрены И. Шевченко в статье, посвященной влиянию «Поучения» диакона Агапита императору Юстиниану (VI в.) на политическую идеологию Московского государства. Исследователем было отмечено несколько случаев прямой текстологической зависимости жития от древнерусского перевода византийского сочинения. Помимо этого, своеобразный пересказ одного из важнейших положений «Поучения» (гл. 21), близкий к изложению «Жития св. Филиппа», был обнаружен в тексте «Послания» И. Таубе и Э. Крузе гетману Я.И. Ходкевичу (1572) при описании выступления Филиппа в Успенском соборе. Сходное использование мыслей Агапита в двух независимых по происхождению памятниках привело историка к выводу о том, что «стены Успенского собора в 1568 г. действительно слышали слова, заимствованные из сочинения Агапита» [20, с. 93–96, 96–97].

Однако Г.Г. Латышева отмечала, что в Тулуповской редакции речи митрополита были «распространены» за счет глав переводного сочинения диакона Агапита «чуть ли не полвека спустя» от выступления Филиппа, а потому их текст «можно считать вполне доброкачественным материалом» для изучения мировоззрения самого агиографа [5, с. 52, 54, 58–59, 62]. В то же время переводчик «Послания» И. Таубе и Э. Крузе на русский язык М.Г. Рогинский справедливо обратил внимание на то, что «речь, которую приводят Таубе и Крузе, мало подходит к митрополиту Филиппу. То стереотипно правильное, искусное витийство, которое они передают, вряд ли могло быть произнесено суровым аскетом и праведником, митрополитом Филиппом. Вообще, речи, переданные в “Послании”, находятся, надо думать, в том же отношении к подлинным речам, как и многочисленные речи Сципионов и Ганнибала у Ливия» [13, с. 18]. Что вызывает дополнительные сомнения относительно того, имели ли место обличения митрополита в реальной жизни.

Более того, в изложении И. Таубе и Э. Крузе выступления митрополита против опричнины принимают отчетливую антирусскую направленность. «Долго ли будет продолжаться в Русском государстве эта несправедливость? – будто бы вопрошал царя Филипп. – Татары и язычники и весь свет может сказать, что у всех народов есть законы и право, только в России их нет; во всем мире преступники находят у правительства сострадание, если ищут его, но в России нет сострадания для невинных и праведников» [10, с. 42–43]. Особенно трогательно звучит ссылка на опыт и преимущества стран цивилизованной Европы. Само собой, русский митрополит, предстоятель Русской Православной Церкви, такого не мог произнести по определению. Как правило, данный отрывок сопоставляют на предмет сходства с фрагментом речи Филиппа против опричнины, произнесенной в Успенском соборе: «От начала убо несть слышано, благочестивым царем свою им державу возмутати. Ниже при твоих праотец сие бывало, сия, яжет вориши, ни во иноязыцех тако обреташеся, яко же помышляеши!» [12, с. 576]. Из этих слов отчетливо следует, что недовольство митрополита вызвано самим фактом разделения государства на опричнину и земщину, как небывалого в истории, не узаконенного традицией, грозящего «возмущением» страны. В передаче И. Таубе и Э. Крузе, Филипп протестует против отсутствия в России настоящих законов (в европейском их понимании, что и неудивительно) и справедливости. Если разобраться по существу, то смысл высказываний в передаче различных авторов весьма разнится.

Интересно также, что кроме приведенного выше фрагмента, завершающего выступление митрополита, речь представляет собой набор нескольких глав нравоучительного содержания из «Поучения» диакона Агапита и не содержит никакого осуждения политики Ивана IV. Вообще, данная особенность характерна для всех, приведенных в житии обличительных речей. Все они представляют собой пересказ глав сочинения византийского дьякона, повторяющиеся и переходящие из одной речи в другую (см. Приложение), в которые весьма искусственно и нелепо вкраплены фразы, обращенные против опричной политики. Выступления Филиппа отличаются некоторой простотой, если не примитивностью. Призывы «престать от такового неугоднаго начинания», а также обвинения в том, что царь «не праведная дела творити [12, с. 573, 577, 579, 585]» встречаются практически в каждой речи святителя. Даже в диалогах царя

и митрополита, в ответ на реплики Грозного следуют цитаты из Агапита, что создает ощущение мнимости разговора, поскольку, по сути, Филипп не дает ответа ни на одно высказывание государя.

Подобные несурзности можно объяснить характерными для средневековой русской литературы стиливыми особенностями. По мнению Р.Г. Скрынникова, «сочинение вымышленных речей, соответствующих характеру героя, отвечало издавна сложившимся канонам летописания» [14, с. 135]. Сказанное можно в полной мере отнести не только к летописным текстам, но и произведениям житийной литературы. Так, В.О. Ключевский сомневался в достоверности агиографических памятников, считая, что «житие и историческое повествование различно относятся к предмету и второе не может брать явления в том виде, в каком дает их первое» [3, с. 431]. С подобным мнением вполне можно согласиться, учитывая, что с IX в. основной ценностью рассказов о жизни и подвигах святых становится не историческая достоверность сведений, а «убедительное воссоздание “постепенного растворения лица человека в прославленном Небесном Лике”, пример следования идеалу Христа, в процессе которого происходит освобождение от всего наносного, земного и случайного» [16, с. 6].

Из всего вышесказанного не следует однозначного вывода о полной исторической недостоверности агиографической литературы. Однако следует непременно учитывать, что историческая достоверность уходит на второй план, поскольку автор житийной биографии «был призван выявить черты идеального типа в реальной личности», «растворить» индивидуальное в общем. Это неизбежно вело к тому, что для реализации поставленных перед агиографом задач он был вынужден, используя общежитийные каноны, влагать в уста своего героя наиболее подходящие его характеру или некоей реальной жизненной ситуации слова. Поэтому, не ставя перед собой задачи подробного освещения проблемы подлинности речей Филиппа (Колычева) в данной работе (хотя проблема, безусловно, нуждается в дальнейшем изучении), позволим себе поддержать точку зрения исследователей, сомневающихся в достоверности выступлений, обличающих Ивана IV.

Приложение

Таблица

Сравнительный анализ речей митрополита Филиппа (Кольчева) и «Наставительных (увещательных) глав» дьякона Агапита императору Юстиниану

«Житие св. Филиппа» Тулуповской редакции [12, с. 570–585]	«Наставительные главы» [17, с. 245–273]
1	2
<p>1. Речь после избрания на митрополию (речь № 1). «Царю святой! Яко великим сподобился еси от Бога благим, тольми большая должен еси воздати Ему! Тем отдаждь благодателю долг благохваления, приемлющему долг аки дар. Не благодать за благодать воздая Ему, Тои бо присно дарми владеет, яко должен сии благодать воздаст. Благохваления же просит от нас, не речию благия беседы, но дела блaгими приношения. <...></p>	<p>Глава 5: «Ведай, Богосозданный образ благочестия, что чем больших ты даров от Бога сподобился, тем больший долг воздаяния лежит на тебе. Воздай убо должное благодарение Благодателю: Он и долг приемлет, как дар, и за дар воздает новым даром; Он всегда и дары первый ниспосылает, и воздает их, как долг. Благодарности же требует Он от нас, состоящей не в словах красивых, но в делах благочестивых».</p>
<p>Якож [е] и кормчий бодрствует всегда, тако и царский многоочитый ум, – содержай твердо добраго закона правило, и иссушая крепко беззакония потоки, да корабль всемирная жизни не погрязнет волнами неправды.</p>	<p>Глава 2: «Многоокий ум Государя, всегда бодрствуя подобно кормчему, твердо держит кормило законнаго благоустроения и мощною рукою отводит ладью всемирной Империи от течений нестроения, чтобы не увлекли ее волны неправосудия».</p>
<p>Приемли благая совещевати хотящая, а не ласкание творити всегда тщащаяся. Ови ибо полезное воистинну соблюдают, друзии же на угождение владующим взирают. <...></p>	<p>Глава 22: «Благоволи не к тем, которые стараются всегда льстить, но к тем, которые расположены давать советы полезные, потому что последние имеют в виду истинную пользу, а те, как тени, придерживаются образа мыслей государя и хвалят каждое слово его».</p>
<p>Точно греху, еже не возбраняти согрешающая, аще бы кто живет законно, пристаеет же живущим беззаконно. Соделник злым от Бога осуждается! Аще ли хощещи добре обо я искусити, и</p>	<p>Глава 28: «Делать преступления, и не препятствовать делать преступления, почитай равным. Кто сам живет по законам, но позволяет другим жить не по</p>

Продолжение табл. 1

1	2
<p>добротворящая чти, а злотворящим за- прещай. <...></p>	<p>законам, тот пред судом Божиим почи- тается соучастником в преступлениях. Посему, если желаешь заслужить сугу- бую славу, то и награждай отличныя дея- ния, и наказывай поступки худые».</p>
<p><i>2. Речь в Успенском соборе в марте 1568 г. (речь № 3).</i> «О, державный царю! Чести всякия превышши имея сан, чти паче всего сему тя сподобившаго Бога, яко подо- бию небесныя власти дан ти есть ски- петр земныя силы, да человеки научиши правду хранити и еже на ня отжениши бесовское лаяние. Еже от него данный царствуем законом и су- щим под тобою царствуй законно.</p>	<p>Глава 1: «Государь! Ты почтен сан выс- шим всякаго другаго; посему паче всех почитай Бога, который сподобил тебя сана. Он, по образу небеснаго Царствия, вручил тебе скипетр земнаго владыче- ства, для того, чтобы ты, повинувся зако- нам правосудия и управляя поддан- ными по законам, научил людей блюсти правду и обуздал неистовство дерзких я нарушителей».</p>
<p>Божественное учение и первое чело- вечи суть еже разуметичесому, о нем учимиемы о себе бо, – разумевый по- знает Бога! Бога же уведевый подобен будет Богу, уподоби же ся Бога до- стоин бывый Богу, достоин же бывает Богу иже недостойно ничто же творя Богу, но мудрствуя и яже о Нем, гла- голя же яже о мудрости, и творя же, еже глаголет.</p>	<p>Глава 3: «Мы учимся Божественной и первой науке, когда стараемся познать самих себя. Ибо кто познал себя самаго, тот познает Бога; а кто познал Бога, тот уподобится Богу; а уподобится Богу тот, кто достоин Его; достоин же Его тот, кто не делает ничего неугоднаго Богу, но мыслит Божие, говорит, что мыслит, а делает, что говорит».</p>
<p>Земнаго имения нестоящее богатство речным водам подражает течения, – намалебо теки имети его мнящим, по- малу же, претекая, ко инеем преходит. Точию же правда, сокровище при- бытно есть стяжавшим е, благим бо дело даровена, творящая их возвраща- ются.</p>	<p>Глава 7: «Богатство земное непостоянно, как речныя струи; оно не надолго прите- кает к почитающим себя обладателями его, но тотчас утекает от них и переходит к другим. Одно сокровище добродете- лей остается постоянно у приобретших его: ибо благое дело благодетельствует благодетелю».</p>
<p>Естеством убо телесным точен еси вся- кому человеку, о царю! Властию же сана подобен еси иже надо всеми Богу,</p>	<p>Глава 21: «По существу тела Государь ра- вен всякому человеку, а по власти и сану, не имея никого выше себя, подо- бен Верховному Владыке, Богу. Посему</p>

Продолжение табл. 1

1	2
<p>не имашебо на земли вышши себе. Подобаает боти, яко смертну, не возноситься, но аки Богу, – не гневаться! Аще и образом Божиим почтен еси, но и персти земней приложен еси. Им же научайся всем бытии точен.</p>	<p>он и, подобно Богу, не должен гневаться, и, как смертный, не должен надмеваться, потому, что хотя он почтен Божественным образом, но вместе облечен в персть, которая указывает ему равенство его с прочими».</p>
<p>Воистину наречется властелин, егда сам собою обладает и нелепым похотем не работает, но помощника имея, благоверна ума, непобедимаго самодержца, самовольным похотем всетомительное хотение любве оружием целомудрства побеждает! <...></p>	<p>Глава 68: «Государь есть владыка над всеми, но вместе со всеми он есть раб Божий. Особенно тогда он достойно носит имя государя, когда господствует над самим собою и не рабствует низким страстям, но с помощью благочестиваго ума – сего непобедимаго властителя буйных вожделений, побеждает всепокаряющую плотскую похоть всеоружием целомудрия».</p>
<p>Якоже и о плавающих речеса, – егда корабленик соблазнится, малу и худу приносит пакость плавающим с ним; егда же кормчий, – всему кораблю творит погибель. <...></p>	<p>Глава 10: «Как от ошибки корабельнаго служителя не большой вред происходит для плывущих с ним; напротив ошибка самаго кормчаго губит корабль; так и в правительстве, – погрешность подчиненного вредит не столько обществу, сколько ему самому; напротив погрешность самаго Правителя гибельна для всего государства».</p>
<p>Приемли благая совещевати хотящая, а не ласкание творити всегда тщащаяся. Ови ибо полезное воистинну соблюдают, друзии же на угождение властвующим взирают. <...></p>	<p>Глава 22: «Благоволи не к тем, которые стараются всегда льстить, но к тем, которые расположены давать советы полезные, потому что последние имеют в виду истинную пользу, а те, как тени, придерживаются образа мыслей государя и хвалят каждое слово его».</p>
<p>Добročестие царя венец украшает, богатство бо отходит, и держава мимо грядет, и слава преходит. Слава же, еже о Бозе житие, с бессмертными веки продолжена есть.</p>	<p>Глава 15: «Более всех отличий царскаго сана украшает Государя венец благочестия. Богатство исчезает и слава преходит, но слава Богоугодной жизни, которая читателей своих изъе́млет из забвения, не умирает во веки».</p>

Продолжение табл. 1

1	2
<p>Никто же бо, яже в мире собра, она мо отходя носит, но, вся оставив на земли, наг слово отдает о житии своем».</p>	<p>Глава 67: «Смерть не боится блеска достоинств; она всепожирающими челюстями своими пожирает всех. И так, прежде неминуемого пребывания перенесем избыток имуществ на небо: отходя туда, никто не уносит с собою ничего собранного им в мире, но все оставив на земле, нагой отдает отчет в своей жизни».</p>
<p><i>3. Речь в Успенском соборе 22 (24) марта 1568 г. (речь № 4).</i> «Отвращая ласковцев лестных словес, яко и врано мхитательныя нравы, – они ботелесныя ископавают очеса, сий же – душевная ослепляют мысли, не попущающе видети вещем истинны. Ови ибо хвалят сущая хулы достойная, друзии же хулят многожды хвалы достойная».</p>	<p>Глава 12: «Удаляйся ласкательства льстецов, как хищничества врагов: сии исторгают глаза телесные, а те ослепляют смысл душевный, препятствуя видеть истину. Иногда они хвалят достойное порицания, иногда порицают то, что выше всех похвал, и всегда делают одну из двух погрешностей: или худое хвалят, или хорошее хулят».</p>
<p>«Твой же царский многоочитый разум содержи твердо добраго закона правило. И иссушая крепко беззакония потоки, да корабль всемирныя жизни не погрязнет волнами неправды. <...></p>	<p>Глава 2: «Многоокий ум Государя, всегда бодрствуя подобно кормчему, твердо держит кормило законнаго благоустроения и мощною рукою отводит ладью всемирной Империи от течений нестроения, чтобы не увлекли ее волны неправосудия».</p>
<p>Аще убо, царю, и образом Божиим почтен еси, но перьстиземней приложен еси.</p>	<p>Глава 21: «По существу тела Государь равен всякому человеку, а по власти и сану, не имея никого выше себя, подобен Верховному Владыке, Богу. Посему он и, подобно Богу, не должен гневаться, и, как смертный, не должен надмеваться, потому, что хотя он почтен Божественным образом, но вместе облечен в персть, которая указывает ему равенство его с прочими».</p>
<p>Прощения грехов требуеши, – прощай и к тебе согрешающая, яко прощению дается прощение. И еже клевет наших, прощение владычня гнева, свобода бывает».</p>	<p>Глава 64: «Имея нужду в прощении прегрешений, прощай и сам поступки, против тебя учиненные. За отпущение воздается отпущение, и за примирение с сорабами – дружелюбие и общение с Богом».</p>

Окончание табл. 1

1	2
<p>4. Речь митрополита при низложении сана (речь № 5). «Сана светлостию неумоленна бывает смерть, на вся бо низаает многоядовитыя своя зубы. Тем убо прежде тся немилостиваго пришествия, предложим на небеси сокровища, добродетелей плоды. Никто же бо, яже в мире собра, онамо отходя носит, но, вся оставив на земли, наг слово отдает о житии своем.</p>	<p>Глава 67: «Смерть не боится блеска достоинств; она всепожирающими челюстями своими пожирает всех. И так, прежде неминуемаго пребывания перенесем избыток имуществ на небо: отходя туда, никто не уносит с собою ничего собранного им в мире, но все оставив на земле, нагой отдаёт отчет в своей жизни».</p>
<p>Аще бо и царь, да не возносится, но да помыслит плотское существо. От земля и персти на престол восходя, и с него по времени сходя».</p>	<p>Глава 71: «Гордый и высокомерный человек да не превозносится подобно волу высококоротому, но пусть размыслит о своем телесном составе, и отложит надмение сердца. Ибо хотя он поставлен властителем на земле, однакож не должен забывать, что он сам из земли, на престол возведен от персти, и чрез короткое время в нее же возвратится».</p>

Библиографический список

1. Зимин, А.А. Митрополит Филипп и опричнина [Текст] / А.А. Зимин // Вопросы истории религии и атеизма: сб. ст. – М., 1963. – Вып. 11.
2. Карташев, А.В. Очерки по истории Русской церкви [Текст] / А.В. Карташев. – М.: Terra, 1993. – Т. 1. – 685 с.
3. Ключевский, В.О. Древнерусские жития святых как исторический источник [Текст] / В.О. Ключевский. – М.: Наука, 1988. – 512 с.
4. Колобков, В.А. Митрополит Филипп и становление московского самодержавия: Опричнина Ивана Грозного [Текст] / В.А. Колобков. – СПб.: Алетейя, 2004. – 640 с.
5. Латышева, Г.Г. Публицистический источник по истории опричнины (к вопросу о датировании) [Текст] / Г.Г. Латышева // Вопросы историографии и историкоисследования отечественной истории. – М., 1974.
6. Леонид. Жизнь святого Филиппа, митрополита Московского и всея России [Текст] / Леонид. – М., 1861.
7. Лобакова, И.А. Митрополит Филипп Колычев и Соловецкий монастырь [Текст] / И.А. Лобакова // Монастырская культура: Восток и Запад: сб. ст. – СПб.: Алм. «Канун»: Фонд «Сервантес», 1998. – 284 с.

8. Лобакова, И.А. «Житие митрополита Филиппа» и севернорусская житийная традиция: (Вопросы типологии) [Текст] / И.А. Лобакова // Труды отдела древнерусской литературы. – Т. LI. – СПб.: ДБ, 1999.
9. Макарий. История Русской церкви в период разделения ее на две митрополии [Текст] / Макарий. – СПб., 1870. – Кн. I.
10. Послание Иоганна Таубе и ЭлERTA Крузе [Текст] // Русский исторический журнал. – Пг., 1922. – Кн. 8. – С. 8–59.
11. Приложение. «Житие св. Филиппа» Колычевской редакции [Текст] // Колобков В.А. Митрополит Филипп и становление московского самодержавия: Опричнина Ивана Грозного. – СПб.: Алетейя, 2004. – С. 598–618.
12. Приложение. «Житие св. Филиппа» Тулуповской редакции [Текст] // Колобков В.А. Митрополит Филипп и становление московского самодержавия: Опричнина Ивана Грозного. – СПб.: Алетейя, 2004. – С. 554–597.
13. Рогинский, М.Г. Послание Иоганна Таубе и ЭлERTA Крузе как исторический источник [Текст] / М.Г. Рогинский // РИЖ. – Пг., 1922. – Кн. 8. – С. 10–28.
14. Скрынников, Р.Г. Иван Грозный [Текст] / Р.Г. Скрынников. – М.: Издательство АСТ, 2002. – 480 с.
15. Скрынников, Р.Г. Царство террора [Текст] / Р.Г. Скрынников. – СПб.: Наука, 1992. – 571 с.
16. Татаринов, В. Летопись русской святости [Текст] / В. Татаринов // Четьи-Минеи. Святые русского православия. – М.: ЭКСМО, 2004. – 480 с.
17. Увещательныя главы, написанныя Агапитом, Дяконом святайшия великия церкви Божией [Текст] // Журнал «Христианское чтение, издаваемое при Санкт-Петербургской Духовной Академии». – СПб.: в Тип. Мед. департамента Мин-ва Внутренних Дел, 1827. – Часть XXVII. – С. 245–273.
18. Федотов, Г.П. Святой Филипп митрополит Московский [Текст] / Г.П. Федотов. – М.: Стрижев-центр, 1991. – 128 с.
19. Яхонтов, И. Жития св. севернорусских подвижников Поморского края как исторический источник [Текст] / И. Яхонтов. – Казань: тип. Казанского ун-та, 1881. – 377 с.
20. Ševčenko, I. Neglected Byzantine Source of Muscovite Political Ideology [Текст] / I. Ševčenko // The Structure of Russian History: interpretive essays / Ed. By M. Cherniavsky. – New York, 1970.

Н.Д. Фирер

Лесосибирский педагогический институт –
филиал Сибирского федерального университета

КУЛЬТУРА И ТРАДИЦИИ ЕНИСЕЙСКОГО КАЗАЧЕСТВА В XVII В.

Особенностью Сибири XVII века было то, что в качестве основателей всех городов и острогов выступали служилые люди. После строительства укрепленного пункта, получавшего вскоре статус административного центра, служилые еще долгое время оставались если не единственной, то самой многочисленной категорией населения. Дальше же ситуация определялась местоположением и значимостью каждого населенного пункта.

Возникший как небольшой острог с правами уездного центра, Енисейск очень быстро стал базой для проникновения русских в Восточную Сибирь, сохраняя эту роль до начала XVIII века. Из военно-административного центра Енисейск во второй половине XVII века превратился в важный торгово-промышленный центр Сибири, получив при этом статус города. Достаточно сказать, что по численности посада Енисейск уступал только «столице» Сибири Тобольску.

На протяжении всего XVII века в Енисейске служилые люди составляли подавляющее большинство среди горожан, уступив первенство посадскому населению только к концу столетия. В XVII веке в Сибири служилыми людьми называли все категории военно-служилого населения, самыми многочисленными из которых являлись казаки и стрельцы [2, с. 54].

Сибирские казаки, в отличие от донских и волжских, были служилыми. «Верстаясь» или «прибираясь» на государеву службу (отсюда и название – служилые люди «по прибору»), они получали государево жалование: денежное, хлебное и соляное содержание.

Первым населенным пунктом, построенным служилыми людьми на Среднем Енисее был Енисейский острог. Причем, как свидетельствуют источники, большинство служилых первые годы назывались стрельцами [2, с. 55].

По данным Енисейского энциклопедического словаря, казаки, основная категория служилых людей в Сибири в конце XVI–XVIII веков... По штатам до подушной ревизии 1722–24 гг. на жаловании казаки края являлись самой крупной группой во всей Восточной Сибири [3].

Первый «свой» гарнизон Енисейска состоял из «прибранных новоявленно» (т.е. ранее не служивших) в Тобольске стрельцов. Среди гарнизонов Восточной Сибири, кроме Енисейска, стрельцы встречаются в XVII веке только в Удинске (ныне Улан-Удэ), да и то в самом конце столетия. Гарнизоны же остальных городов состояли из пеших или конных казаков. Отсутствие в Сибири принципиальной разницы между этими двумя категориями служилых людей приводило к легкому переходу их из одной категории в другую. В гарнизонах Западной Сибири одновременно существовали подразделения казаков и стрельцов, в Восточной же произошла унификация. Сложно объяснить, почему первый гарнизон Енисейска состоял из стрельцов, а набираемые таким же образом в 1627 г. представители разных категорий свободного населения Тобольска для отправки к А. Дубенским в «Тюлькину землицу», получили название казаков.

Первая стрелецкая сотня, набранная в Тобольске в 1623 г., стала костяком енисейского гарнизона и сохраняла свое название до начала 40-х гг., когда произошла унификация названий енисейских служилых людей и все стали называться казаками. Возможно, здесь определенную роль сыграл перевод в Енисейский острог казаков из Березова и Тобольска.

В окладных книгах Енисейска за 30–40-е гг. все переведенцы и прежние служилые люди так и оставались в отдельных подразделениях со своими названиями: «старые енисейские стрельцы», «тобольские переводные казаки», «березовские переводные казаки».

Ссылные в 30–40 гг. XVII века являлись довольно серьезным источником пополнения енисейского гарнизона, составляя в отдельные годы до 20% его состава. Серьезным, важным, но не основным. Сосланные в Сибирь «в службу» принадлежали, как правило, к военно-служилой категории населения, были или стрельцами, или шляхтичами, или из «вольных» казаков.

Но основным источником комплектования гарнизонов Восточной Сибири, в том числе и гарнизона Енисейска, особенно до середины XVII века, были выходцы из тяглых слоев европейской части России – крестьяне и посадские – и гулящие люди, по тем или иным причинам оказавшиеся в Сибири, где они в своем большинстве, первое время становились промышленными или гулящими людьми и только спустя несколько лет окончательно определялись со своим социальным статусом, верстаясь в служилые или попадая все в те же тяглые слои [2, с. 60].

С 1677 г. Енисейск стал административным центром разряда в составе нескольких уездов. Енисейские воеводы, где реально, а где и всего лишь номинально, управляли огромной территорией: Енисейским краем, Забайкальем и Приамурьем, что вставляло их периодически управлять енисейских служилых людей в отдаленные остроги и острожки.

Енисейские казаки, как и любая другая категория населения Сибири, выполняли определенные функции в структуре позднефеодального государства, каким была Россия XVII в. Изменение роли Енисейска в жизни Сибири накладывало отпечаток и на функции служилых людей. Разумеется, что основной, главной обязанностью казаков была военная служба. Но их деятельность не ограничивались только этим.

Сибирские служилые люди представляли собой универсальную категорию населения, которая обладала очень широкими возможностями. Воеводская администрация использовала эти возможности очень активно.

Как вооруженная сила Русского государства енисейские казаки совершали походы в «новые земли», приводя их население «под высокую государеву руку» и собирая с него «государев ясак». В случае сопротивления сибирских «инородцев» казаки совершали карательные походы для «замирения» восставших.

Казаки обладали универсальными навыками ведения боя. Как говорится в приведенном выше документе, они умело действовали зимой на нартах и лыжах, летом – на судах, используя, в зависимости от обстоятельств, весла и шест. Они хорошо владели и луком, и «огненным боем», и холодным оружием. Успешно действовали при наступлении, с использованием разведки, и в обороне.

По данным Енисейского энциклопедического словаря, в первой четверти XIX века центральная власть стала соглашаться с мнением всех сибирских губерний, что казаков следует обязательно сохранить. По казачьей реформе 1823 года сибирского генерал-губернатора М.М. Сперанского в новоучрежденной Енисейской губернии оставили 600 казаков. Их объединили в общий Енисейский казачий полк, ликвидировав прежние казачьи войска по уездам [3]. Ряды Енисейского казачества пополняли только за счет естественного прироста. Казачья молодежь обучалась в особом училище, открытом при А. П. Степанове.

1825 г. Февраля 18. Повелено всех военных поселян Сибири обратить в станичные казаки. (1 п.с.з. XXX VIII. 29131) – Казачьи войска [4].

1851 г. Января 4. Иркутский и Енисейский казачьи конные полки переданы в Военное ведомство и названы Иркутским и Енисейским конными казачьими полками (2 п.с.з. XX VI. 24796) [4].

В конце XIX века вместо полка было учреждено особое Енисейское казачье войско, одно из 13-ти казачьих войск Российской империи. Функционально казаки делились на конных и пеших, пограничных и родовых [3].

Казачество считается изначально мужским сообществом с присущими ему мужскими чертами и особенностями.

Сибирский гарнизон в подавляющем большинстве состоял из холостых казаков. Да и семейные служилые люди из-за опасной, полной тревог, жизни долго не привозили из родных мест свои семьи.

Как же решался вопрос с женщинами в семнадцатом веке, которых в то время в Сибири было очень мало?

Л. Безъязыков свидетельствует, что в составе семей, которые служилые люди привозили с Руси, были их сестры, дочери, племянницы и свояченицы, со временем становившиеся женами [1, с. 119]. У конных казаков было больше возможностей обзавестись семьями. Ездившие по «государевым делам» на Русь часто возвращались оттуда с женами.

Правительство в XVII веке для восполнения недостатка в женщинах специально отправляло в ссылку «винных женок и девок», оседавших в административных центрах Тобольске и Енисейске, где воеводы своей властью «сдавали их замуж». Но в Красноярске такие посылки документами не зафиксированы (там же).

О женщинах-казачках Енисейского уезда в музейных материалах отмечается, что большая часть юридических прав в станичном обществе принадлежала не казаку, а казачке. Она наследовала имущество. Она полностью верховодила в доме. Казак, приезжавший со службы, чувствовал себя скорее гостем, чем хозяином, и в домашние подробности не вникал, считая это унижением своего воинского и мужского достоинства. Считалось, что дети принадлежат отцу, хотя полной властью даже над взрослыми сыновьями обладала именно мать. Ее называли «сама». Она была окружена станичным обществом постоянным вниманием. Женщина-мать, женщина-вдова получала от станичного общества материальную поддержку и была социально защищена еще в те далекие годы и столетия, когда ни в одной развитой европейской стране об этом и не думали [5].

В казачке с детства воспитывали сознание того, что она будет главой дома и на ней держится не только хозяйство, но и станичная мораль и обычаи. Потому и звалась она гордой казачкой, что велик был груз ответственности за свое казачье общество, лежавший на ее плечах, но носимый ею с большим достоинством [там же].

Весьма примечательной страницей в обществе казаков является издревле воспитание детей и вообще всего казачьего общества. Традиции воспитания уходят своими корнями в глубокую древность и некоторые элементы дошли буквально до начала прошлого века и если бы не обвальные репрессии в период советской власти, они сохранились бы до наших дней.

Когда мальчику исполнялся год, его усаживали на женской половине дома на кошму, и крестная мать срезала его первые прядки волос, которые потом на протяжении всей жизни хранились за именной иконой. По свидетельству А. Шайдта, этот обряд описан в древнерусских летописях как «великокняжеский» и сохранился у казаков в принципе до наших дней [5].

Затем мальчика передавали в мужскую половину, несли к церкви, где его ждал неоседланный конь. Здесь мальчика сажали на коня на расстеленный шелковый платок (в который потом заворачивали первые волосы) и гадали, как он будет себя вести, по малейшим приметам стараясь угадать судьбу будущего воина, защитника матери, семьи и Отечества. Если схватится за гриву – будет жив. Заплачет, повалится с коня, быть убитым. «Коня обводили вокруг церкви. Потом отец брал его на руки, а крестный отец надевал на них обоим портупею так, чтобы издали казалось: идет по улице казак при шашке. В родном курене у ворот казаков встречали женщины. «Казака принимайте! Да за ним доглядайте! Чтоб был не квелый, до всякой работы скорый, чтоб Богу молился да сабле учился! Чтоб малых не забижал, старших уважал, а к родителям был почтительней...!» Крестная мать снимала с отца и сына шашку со словами: «Возьми, крестный, шашку, нашему казаку еще расти нужно. Сохраняй ее до срока». И крестный хранил оружие до 17 лет, когда молодого казака приписывали к какому-либо полку. Крестный отец обучал мальчика и юношу всем церковным обычаям и всем видам военного искусства, ловкости, выносливости, мужеству и терпению [5]. Все это делал крестный отец, потому что родной может быть либо чрезвычайно строгим, суровым, либо мягким, а именно крестный, духовный отец будет и строгим и справедливым в меру.

В трех–четырёхлетнем возрасте казачонок надевал штаны, а это были непременно шаровары, их дарил старший в роду и шароварами мальчик-казак очень гордился.

В возрасте трех-пяти лет, как правило, казачонка приучали к верховой езде. Стрелять же обучали с семи лет, рубить шашкой – с десяти. Рукопашному бою обучали уже с трех лет, передавая хранившиеся в каждом роду особые приемы.

Воспитание мальчика осуществлялось гораздо строже, чем девочки. Уже с пяти лет мальчики трудились с родителями в поле. Они погоняли волов, быков и коней на пахоте, пасли овец, коров и другой скот. Несмотря на это оставалось время и для игры. Все следили за воспитанием мальчиков: и крестный, и атаман, и старейшие, т.е. воспитывали всем обществом, чтоб мальчонку «не заездили», чтоб играть позволяли. И главное, чтобы все игры были наполнены либо работой, либо обучением сноровке и смекалке в области военного искусства.

Когда мальчику исполнялось семь лет, то ритуал подстрижки выполнялся второй раз. Бритоголовым он впервые шел с мужчинами в баню, а затем к первой исповеди. Дома, после праздничного обеда, он в последний раз ел детские сладости, собирал постель и переходил из детской в комнату братьев, которые придирчиво осматривали его одежду и выбрасывали все, что считали излишне теплым или мягким.

С этого времени казачонка могли наказывать только мужчины, а если отец умер, или погиб, только мать, которая имела особые, большие и ответственные права в семье.

Женщины вообще-то не имели права вмешиваться в воспитание мальчика и подростка. Когда же старшие уезжали из дома, он оставался за хозяина. «Смотри, – говорил отец, – на тебе дом и женщины. Доглядай хозяйство».

В возрасте десяти лет мальчик полностью осознавал всю ответственность и серьезность в деле быть опорой дома и семьи. С самого детства осознавал себя частицей станичного общества и обязательно присутствовал в казачьих войсковых кругах. Для этого торжественного случая им шили за счет атаманской казны праздничную одежду. Но на кругу они не имели права голоса. Слушали и запоминали.

Среди всех занятий, упражнений и тренировок основной была учеба. Поэтому особым уважением пользовались школяры (школьники). Ими гордились в семьях. А те, кому посчастливилось учиться в кадетском казачьем корпусе или в гимназии, были известны поименно всем жителям

станции или хутора. Их приглашал в правление и поздравлял с каникулами атаман. Студентов и юнкеров даже старики звали по имени-отчеству.

Вместе с учебой каждый казачонок ежегодно учился работать, перенимая мастерство от старших. Он должен был с семи лет справляться с лошадьми и волами, запрячь и поставить в конюшню. Боронить землю и сгребать сено на лошадях было исключительно мальчишеским делом.

Ежегодно казачат учили стрелять, скакать на коне, рубить шашкой, бороться. Детям офицеров на игры отпускалось меньше времени – не господское это занятие. С пяти-семи лет их отцы забирали в сменные полки и увозили с собой на службу, часто и на войну.

Воспитание девочек отличалось от воспитания мальчиков. Ее рождение не праздновалось так широко, как рождение мальчика, при известии о ее рождении не грохотали выстрелы. Появление девочки также было радостным событием, но тихим, домашним. Овеванная легендами и молитвами, она приносила в дом душевное тепло, доброту и ласку. В девочке старались развить женственность, трудолюбие, терпение и отзывчивость. Волновались и молились о ее счастье и благополучии.

Если в мальчике воспитывали такое качество, как быть первым, быть постоянно в обществе, соревноваться, то девочке внушалось, что самое главное – спокойная душа и чистое сердце, а счастье – крепкая семья и честно заработанный достаток. Следует отметить, что жизнь казачки была полна тревог, а трудов и страданий в ней было не меньше, а то и больше, чем в жизни казака.

«Первый шаг» у девочки праздновали, дарили ленточки на бантик, гребешок, платочек – «в церкву ходить». С очень раннего возраста девочку приучали к работе. За матерью по дому принимала участие во всех работах: стирала, мыла пол, чинила одежду. С пяти лет девочку учили вышивать, шить, вязать на спицах и крючком.

Большое внимание уделялось работе – нянчить малышей. Трехлетнего брата могла нянчить пятилетняя сестра, а трехлетняя – годовалого малыша. Девочки к братьям относились с большим уважением.

Определенное время отводилось потехам, веселью: девочки пели песни, плясали. Но росла девочка с главной мыслью, что она будущая мать, хозяйка.

Социальный статус женщины-казачки как интегративный показатель ее положения во всех сферах жизнедеятельности – хозяйка, мать, супруга. Согласно общепринятому социальному статусу женщина в обществе почти априорно была обречена на вторые роли. Но не казачка.

Модель отношений между полами у енисейского казачества основана не на господстве-подчинении, заданных традициями и возведенных в ранг естественного закона, а на отношениях личностной взаимодополнительности между казаком-мужчиной и женщиной-казачкой в обществе и семье. В этой модели отношений, которую мы назовем партнерской, казаки и казачки, вступающие во взаимодействие, предстают как полноценные субъекты.

Библиографический список

1. Безъязыков, Л.В. Красноярск изначальный [Текст] / Л.В. Безъязыков. – Красноярское книжное изд-во, 1978. – 190 с.
2. Бродников, А. Енисейский острог. Енисейск в XVII веке. Очерки из истории города и уезда [Текст] / А. Бродников. – Красноярск: Енисейский благовест, 1994. – 144 с.
3. Казаки [Текст] // Енисейский энциклопедический словарь. – Красноярск: Русская энциклопедия, 1998. – С. 224.
4. Казачьи войска. Хроника [Текст] // Оформление Н. Саутина. – СПб.: Дорваль, 1992. – 480 с.
5. Шайдт, А. История казачества. Воспитательный процесс [Текст] / А. Шайдт // Вовремя. – 2002. – № 2. – С. 6–7.

В.А. Коротенко, И.А. Фукалов

Кыргызский государственный
национальный университет (г. Бишкек)

САКРАЛЬНЫЕ АСПЕКТЫ СПЕЦИФИКИ ВЛАСТИ У ФЕДЕРАЦИИ ПЛЕМЕН КИМАКОВ В РАННЕМ СРЕДНЕВЕКОВЬЕ

Государственность кимаков и сакральная специфика их верховных правителей по сей день остается малоизученным аспектом истории евразийского степного пояса во времена Раннего Средневековья. Кимаки являются одним из видных тюркских этносов средневековья. Им принадлежала большая территория от верхней Оби до Нижней Волги и от низовий Сырдарьи до сибирской тайги в период с IX по XI вв. Однако они довольно слабо изучены, в основном из-за того, что их письменные памятники, где есть их описания самих себя, пока еще не обнаружены. Китайские источники также не проливают достаточного света на кочевое государство-федерацию кимакских племен. Все что нам известно о них,

дошло через сочинения средневековых арабо-персидских путешественников. До сих пор ведутся споры о точном происхождении кимаков и их составе племен и родов. Распространенные в Верхнем Прииртышье в эпоху раннего средневековья погребения с конем, Д.Г. Савинов считает, принадлежащими йемекам, которых он отождествлял с кимаками. По его мнению, йемеки были потомками одного из телесских племен, яньмо [6, с. 95]. Г.Е. Грумм-Гржимайло считал это племя, янь-мань или янь-мэ, одним из телесских племен, населявших Тянь-Шань [2, с. 256, 269]. С.М. Ахинжанов полагал, что йемеки или яньмо были “исконно тюркским” племенем, которое жило в верховьях Иртыша с VII в. н.э. [1, с. 89]. Поэтому погребения с конем и оградки с изваяниями в Верхнем Прииртышье Ю.С. Худяков связывает с культурой древних тюрков Западного-тюркского каганата [8, с. 91]. Это позволяет нам доказать, что кимакский союз родов и племен происходил из западных тюрков, значит от них пошло унаследование титулатуры правителей. Изначально, в период Западно-тюркского каганата, глава федерации кимакских племен носил титул «шад-тутук». Это титул племенной главы, который не нес особого сакрального статуса, однако встречается в письменных памятниках неоднократно. По свидетельству Махмуда Кашгари, у народа каи (т.е. кимаков), так же как у татар, был «свой язык», и в то же время они хорошо владели тюркской речью. Из исторических сведений известно о том, что племя каи или си (хи) последовательно входило в состав каганатов, возглавляемых древними тюрками, сеяньто и уйгурами [1, с. 113–114]. Здесь мы видим параллели с кыргызами, которые также входили в состав данных кочевых государств, сохраняя при себе как титулатуру собственных правителей, так и заимствуя или получая титулы от каганов тюрков или уйгуров. Кимакская федерация сложилась в IX в. и в нее первоначально входило семь племен: имак (йемек), ими (эймюр), байандур, татар, ланиказ, аджлад и кыпчак [6, с. 103–104]. Не исключено, что именно во время сложения этого степного образования, состоявшего из семи племен, появилась в степи поговорка: «У змеи семь голов», приведенная Махмудом Кашгарским в фундаментальном труде «Родословная тюрков» [12, р. 48]. Федерация была непостоянной – титул правителя «шад-тутук» гарантировал надзор, но никак не прямое управление над массой кочевников, которые судя по всему были еще и разноязычными. Чтобы выяснить сакральный статус правителя с титулом «шад» мы обратимся к легенде, указанной у Д. Савинова. Генеалогическая легенда кимаков, запи-

санная в середине XI в. персидским историком Гардизи и известная в переводе В.В. Бартольда, является уникальным источником по этнокультурной истории народов Южной Сибири, Средней Азии и Казахстана. Историческая достоверность отдельных, изложенных в ней сюжетов уже отмечалась в литературе, однако в целом информативные возможности этого памятника еще далеко не исчерпаны.

Композиционно легенда чётко делится на три части, отражающие последовательные этапы сложения кимако-кипчакского объединения: появление на Иртыше после междоусобиц легендарного прародителя по имени Шад; приход семи «родственников», или предков-эпонимов, связанный с уничтожением «народа», в который они раньше входили; расселение «по горам» и образование семи племён, «названных по имени семи человек». Вполне возможно, что шад у ранних кимаков имел происхождение родственное с правящим родом Ашина, но прямых доказательств тому нет. Однако в Западно-тюркском каганате титул «шад» носили принцы и он имел сакральную формулу, выходящую к правящему роду [7, с. 27].

Первый этап связан с формированием основ кимако-кыпчакского объединения, происходившим в среде западных телеских племён. Ситуация, вызвавшая появление Шада на Иртыше близко напоминает события, связанные с распадом одного из наиболее крупных телеских племён середины VII в. – каганата Сеяньто в 645 г. (династийная борьба, убийство старшего брата) [7, с. 28]. Здесь как мы видим «Шад» уже стал не только титулом, а именем собственным – обрел сакральную функцию. Убийство старшего брата, обретение титула-имени: это формирование наследной титулационной и при этом сакральной фиксации власти. Второй этап связан с падением Уйгурского каганата в 840 г. и широким расселением входивших в него племён. Среди предков-эпонимов кимаков названы племена, бывшие ранее в составе Уйгурского каганата (например, байандуры-байаты и ими-эймюры). У ал-Масуди (середина X в.) упоминается сложный этноним «кимако-югур» для выходцев из Уйгурского каганата в составе государства кимаков. Возможно, при этом были покорены кипчаки. По «Худуд ал-Алам» (середина XI в.), «кыпчаки более дикие, чем кимаки. Их царь назначается кимаками». Через более чем 150 лет статус «шада» позволяет назначать правителей подчиненным племенам. Имеются основания предполагать, что на Иртыш переселилась и какая-то часть самих уйгуров. Сведения об этом сохранились у Абуль-Гази (XVII в.), заимствовавшего их у Рашид ад-

Дина (начало XIII в.) [3, с. 81–92]. Известно, что ранняя монгольская культурная традиция была тесно связана с уйгурской. О. Прицак указывает, что происходило смешение тюркской и монгольской общностей, с примесью уйгурской. Момент истории был крайне сложен – утверждалось кыргызское великодержавие, которое уничтожало уйгурские институты власти [11, р. 13–14].

Судя по археологическим данным, к этому времени относится расцвет культуры прииртышских кимаков. В числе прочих здесь появляются погребения со шкурой коня, которые в Центральной Азии считаются уйгурскими [7, с. 29]. Третий этап связан с расселением кимако-кыпчакских племён «по горам», которое должно было привести к ассимиляции местного населения и образованию ряда самостоятельных владений, каковыми были упоминаемые в «Худуд ал-Алам» области Андар аз Кыфчак и Йагсун-Йасу, население которых обладало смешанными культурными традициями. С данной же точки зрения, следует оценивать зафиксированные письменными источниками этнографические особенности кимаков, представляющие культуру различных этносов в составе кимакской федерации [3, с. 118–119]. Титул «шад» кочевал вместе с самой общностью кимакской федерации, благодаря тяжелейшей борьбе за выживание в эпоху изменений всех границ и становления новых государств в Центральной Азии, титул «шад» обретал у кимаков сакральное значение. Легенды укрепляли статус сакральности титула «шад», который из обычного наместного звания стал титулом «царя» по словам Гардизи.

Уйгурский каганат играл роль уравнилителя и главного законодателя в VIII – начале IX вв. Но его политика подавления подчиненных этносов и племен пошла ему во вред. Енисейские кыргызы нанесли ему жуткий удар в 820 г. и Уйгурский каганат распался навсегда. После распада Уйгурского каганата в 840 г., часть входивших в него племен вошла в состав кимакского племенного союза, и глава кимаков принял титул «жабгу» (ябгу). С момента ослабления кыргызского великодержавия, а также из-за удаленности ставки карлукского джабгу, в конце IX – начале X вв. кимацкий предводитель принял официальный титул «хакан» (каган), и с этого времени в арабских источниках появляется первое упоминание о государстве кимаков – Кимакском каганате [3, с. 120]. Кимакская федерация быстро набирала силу и даже представляла угрозу кыргызам, о чем косвенно указывают арабские источники.

Титул «байгу», который приводит Б. Кумеков отражает сочленение двух титулатур: тотемной и старо-тюркской [3, с. 121–123]. Нам стоит

лишь заметить эволюцию сакрализации титула – из «шада» – наместника, правящего своими племенами, после падения каганата уйгуров, правитель кимаков берет титул «ябгу» – как бы показывая, что более южные противники – карлуки, одинаковы по власти и силе. Очевидно, «управители» – ханы находились в вассальной зависимости от кагана, а у них в свою очередь были вассалы, получавшие от них земельные наделы, из числа богатой родовой аристократии. Гардизи очень определенно говорит об имущественной неоднородности кимаков, а ал-Идриси подчеркивал, что «только знатные носят одежду из красного и желтого шелка» [10, р. 180]. Социальное неравенство было явным и это отмечали арабские географы, правитель был отделен не только сакральным статусом, но и имущественной границей. Лишь в момент ослабления сильных противников кыргызов и карлуков, ябгу (жабгу) кимаков берет себе титул каган. Хакан наследовал власть – а значит и ее сакральный статус [11, р. 60]. Управители племен являлись и в то же время военными вождями, что повторяло структуру наместничества у тюркских и уйгурского каганатов. Однако, государственный аппарат был ужат и являлся бледной копией былого тюркского могущества. Каган назначал царей из местной племенной элиты, своеобразных «вассалов», при этом его власть оставалась главнейшей и несла в себе сакральный отпечаток [4, с. 171]. Основным оставался культ Неба-Тенгри, однако часть кимаков заимствовала от уйгуров манихейство, а от южных соседей проникал ислам. Крайне важным фактом, является упоминание о культе огня у кимаков и роли кагана в нем. Каган кимаков выступает как первосвященник, определяя по цвету огня, что будет необходимо делать в будущем. Религиозный фон сакрализации власти у кимаков сохранялся от предков – те же обрядовые нормы, гипотетически должен был сохраниться обряд инициации и интронизации кагана, как верховного правителя федерации крупных племен. Это косвенно подтверждается сообщением ал-Хорезми, который так комментирует тюркскую титулатуру: «Хакан – это хан ханов, то есть предводитель предводителей, подобно тому как персы говорят шаханшах» [3, с. 116].

Сохранили кимаки и тюркскую традицию установления балбалов. Изваяния, воздвигаемые у курганов-святылец, сооруженных в виде квадратных оградок из битого камня и щебня, являются самой характерной и яркой чертой культуры кимаков. Статуи представляли собой простые неровные стелы нередко без всякой детализировки фигур. Лица у них

прочерчены глубокими врезными линиями, часто «сердечками». Женские статуи отличались от мужских изображениями круглых «грудей». Сооружение небольших святилищ-оградок, посвященных предкам, со статуей (или статуями) внутри стало отличительной особенностью кипчаков с конца IX в. До них – в VI–IX вв. – аналогичные святилища со статуями умерших воинов и многочисленными отходящими от оградок «балбалами» (вереницами камней, символизирующими убитых умершим предком врагов) ставились тюрками [5, с. 161].

Каган кимаков стал действительным и легитимным – а значит, способным назначать и определять племенную знать. При таком небольшом количестве нарративных источников, возможно лишь свидетельствовать о заимствовании кимаками сакральных компонентов верховной власти у прежних «властителей» евразийского пояса степей – древних тюрков и уйгуров. После падения кимаковского каганата его традиции в сакрализации верховной власти наследовали кипчаки.

Библиографический список

1. Ахинжанов, С.М. Кыпчаки в истории средневекового Казахстана [Текст] / С.М. Ахинжанов. – Алма-Ата: Наука, 1989. – 292 с.
2. Грумм-Гржимайло, Г.Е. Западная Монголия и Урянхайский край [Текст] / Г.Е. Грумм-Гржимайло. – Т. 2. – Л., 1926. – 896 с.
3. Кумекоев, Б.Е. Государство кимаков IX–XI вв. по арабским источникам [Текст] / Б.Е. Кумекоев. – А.-А.: Наука, 1972. – 156 с.
4. Кляшторный, С.Г. Степные империи: рождение, триумф, гибель [Текст] / С.Г. Кляшторный // Кляшторный С.Г., Савинов Д.Г. Степные империи древней Евразии. – СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2005. – 346 с.
5. Плетнева, С.А. Половецкие каменные изваяния [Текст] / С.А. Плетнева // Свод археологических источников. – 1974. – Вып. Е 4-2. – 200 с.
6. Савинов, Д.Г. Государства и культурогенез на территории Южной Сибири в эпоху раннего средневековья [Текст] / Д.Г. Савинов. – Кемерово, 1994. – 214 с.
7. Савинов, Д.Г. К исторической оценке генеалогической легенды кимаков [Текст] / Д.Г. Савинов // Краткое содержание докладов Лавровских (Среднеазиатско-Кавказских) чтений. 1990–1991. – СПб., 1992. – С. 27–29.
8. Худяков, Ю.С. Золотая волчья голова на боевых знаменах [Текст] / Ю.С. Худяков // Оружие и войны древних тюрков в степях Евразии. – СПб.: Петербургское Востоковедение, 2007. – 192 с.
9. Drompp, M. R. Supernumerari Sovereigns: Superfluity and Mutability in the Elite power Structure of the Early Turks (Tu-jue) [Текст] / M.R. Drompp // Rulers from the Steppe. State formation on Eurasian periphery. Nomads: Masters of the Eurasian Steppe. – Los Angeles: Ethnographics press, 1989. – Vol. 2.

10. Golden, P.B. An Introduction to the History of the Turkic peoples: ethnogenesis and state formation in medieval and early modern Eurasia and the Middle East [Текст] / Peter B. Golden. – Wiesbaden: Harrassowitz, – 484 p.

11. Pritsak, O. Von den Karluk zu de Karachaniden [Текст] / O. Pritsak. – München, 1951.

12. Kâşgarlı Mahmud. Divanü Lûgat-it-Türk [Текст] / Kâşgarlı Mahmud. Cilt I. – Ankara: Türk Tarih Kurumu Basimevi, 1992. – 530 b.

Д.П. Шульга

Новосибирский государственный университет

ПРОБЛЕМА ВОСПРИЯТИЯ «ВАРВАРОВ» В ТРАДИЦИОННОЙ КИТАЙСКОЙ ПИСЬМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ (V в. до н.э.–IV в. н.э.)¹¹

Для того чтобы понять процесс сложения Шёлкового пути и адекватно воспринимать внешнеполитические традиции Китая в Средней (Афганистан, Узбекистан, Таджикистан, западный и центральный Казахстан, Туркмения) и Центральной (Монголия, Северный Китай, Южная Сибирь) Азии, необходимо чётко представлять себе этнокультурную картину данного региона в III в. до н.э.–III в. н.э. Зарождающейся китайской цивилизации приходилось делить свои равнины и гористую местность на востоке со многими некитайскими «варварами». «Варвары» эти по большей части стояли на догосударственной стадии развития, хотя социальное расслоение явно имело место быть [3, с. 323]. Некоторые из них, например, цяны, видимо, также как и китайцы-хуася, относились к сино-тибетской языковой семье. Что касается иных общностей, то мы можем лишь предполагать, что дунху, сяньби и ухуани были ближе к протомонголам. В державе сюнну (хунну), возможно, преобладал прототюркский компонент, хотя это спорная точка зрения [4, с. 44–54].

Одними из наиболее ранних наименований кочевых соседей в Китае стали «этнонимы» жун и ди. Вот что пишет о них автор трактата «Вертоград полководца» (традиционно авторство приписывается деятелю эпохи Троецарствия Чжугэ Ляну): «Северные Ди. Народы севера не живут

¹¹ Исследования выполнены при поддержке Министерства образования и науки РФ по Программе повышения конкурентоспособности ведущих российских университетов среди ведущих мировых научно-образовательных центров (Проект 5–100).

оседло, они кочуют в поисках воды и трав, это способствует их набегам на юг. Ответные походы на север затруднены, ибо там горные хребты и пустыни, которые дают возможность для обороны. Для пропитания охотятся и пьют молоко, от холода их защищает кожаная одежда на меху, они стреляют в зверя на скаку, и этим добывают средства к существованию. Им никак не привить законы морали, победить их с помощью армии невозможно. Империя Хань не боролась с ними, на то есть три причины: ханьские солдаты являлись и воинами, и землепашцами, от этого становясь усталыми и робкими. Народы севера приходили для выпаса скота и охоты, они были оживлёнными и смелыми. Утомлённый не может соперничать с бодрым, робкий не в состоянии сравниться с отважным. Это первая причина отказа от боевых действий. Солдаты Хань были выносливы, могли проходить сотню ли в день, но северные народы использовали лошадей, что позволяло им преодолевать расстояния в несколько раз быстрее. Во время походов на север ханьской армии необходимо было нести с собой провизию и снаряжение, а кочевники на лошадях преследовали, так что способы перемещения был различными, нередко избирался неправильный путь для прохода войск и т.д. Это вторая причина отказа от боевых действий. Империя Хань опиралась в основном на пехоту, а северные народы – на конницу; в поле кавалерист быстрее пешего воина, и разница между их скоростью огромна. Это третья причина отказа от боевых действий. Учитывая вышеописанную ситуацию, перечислим советы по охране границ. На охрану рубежей должны быть отправлены лучшие воины и командиры, в это же время элитные войска должны быть готовы к защите. Необходимо создать обширную сеть складов с провизией, возвести систему сигнальных башен, чтобы узнавать о перемещениях врага. Когда внутренние территории врага опустеют, надо стягивать силы, чтобы, пользуясь отсутствием войск неприятеля, нанести удар. Таким образом можно одолеть врага малыми затратами, не начиная масштабной кампании, расстроить планы противника.

Западные жуны. Народы, населяющие запад, имеют смелый и агрессивный нрав, они алчны; некоторые из них живут в укреплённых городах, другие предпочитают дикую жизнь; корма в их землях не хватает, но много золота и серебра. Таким образом, эти люди от природы наделены огромным мужеством, их очень трудно одолеть. К западу от пустыни обитает масса различных племён и народов, край тот обширен, местность труднопроходима. Привыкшие к постоянной войне, жуны не сдаются в плен, у них мятежное сердце, так что мы должны ждать, пока они

не подвергнутся внешнему вторжению, следует иметь с ними дело в дни их внутренних противоречий...» [1, с. 119–120]. Мы видим, что перед нами традиционные общества с кочевым (в случае с ди) и смешанным хозяйством (жуны). В описании заметна принятая в традиционных цивилизациях тенденция обобщать чужаков, подчас довольно искусственно. Очень маловероятно, что живущие в укрепленных городах жуны воспринимали себя единым народом с теми, кто «жили дико». Но пока «варвары» не создавали своих держав (как сюнну), имперское мировоззрение писало этнокультурную картину широкими масками.

Конфликты с жунами и ди (привлеченными оппозиционными к царю Чжоу силами) вынудили китайских правителей покинуть свою столицу на территории современной провинции Шэньси в 770 г. до н.э. и двинуться в Лоян, тем самым ознаменовав начало периода Восточная Чжоу. В последующие столетия власть Чжоу слабла. Управление китайскими царствами, которые признавали суверенитет Чжоу, было фактически присвоено чередой гегемонов, правителей крупных и мощных царств, которые осуществляли защиту царств «хуася» (китайцев Центральной равнины) от варваров. В период Чуньцю, который растянулся до сер. V в. до н.э., бывшие «варвары» активно китаизировались. К периоду Сражающихся Царств, когда многие из этих народов были поглощены китайским большинством, четыре названия были введены в употребление и ассоциировались с четырьмя сторонами света. И на востоке, мань на юге, жуны на западе и ди на севере. В том же «Вертограде полководца» о мань и общности и говорится следующее: «Восточные И. Особенности восточных народов: пренебрежение ритуала ми, отсутствие добродетелей и воинственность. Они скоры на расправу. Проживая рядом с горами и морями, они используют этот рельеф для обороны. Внутри их страны царит мир и согласие. Простой народ живёт в благоденствии, поэтому они никогда не замышляют нападений. Если среди знати происходит мятеж, то среди простого народа начинают появляться сепаратистские настроения. В такой ситуации можно начинать заниматься подрывной деятельностью, что приведёт их к расколу. А потом использовать гуманность и добродетель для привлечения их на свою сторону, или же напасть на них с мощной армией, что непременно приведёт к победе. Южные Мань. Южные народы многочисленны, и их натуру невозможно изменить. Они постоянно образуют союзы племён, преследуя общие интересы. Как только исчезает польза от их союзов, они на падают

друг на друга. Они проживают в пещерах горы И. Есть те, которые собираются вместе. Есть те, которые рассредоточиваются повсюду – на западе до хребта Куньлунь, на востоке до морей. Рядом с морем имеется множество редких товаров, поэтому они жадные и искусные в войне. Весной и летом они часто заболевают. Именно это время подходит для нападения на них. Они не смогут долго сопротивляться.» [1, с. 118] Китайские исторические источники дают крайне мало информации о степном рубеже на севере и северо-западе до конца четвёртого века до н.э. Ясно лишь то, что жуны делились на западных (они и атаковали Чжоу в 771 г. до н.э.) и горных (обитали в районе современного Пекина, оставили богатейший могильник Юйхуанмяо) [2]. Горные жуны были тесно связаны с удельным царством Янь, что подтверждается и по археологическим материалам. Ди, которых иногда разделяют на «белых» и «красных», были близкими соседями мощного царства Цзинь в период Чуньцю, и в «Цзочжуань» имеется много записей об отношениях (как дружеских, так и враждебных) между ними и Цзинь. Итогом культурных контактов стало образование царства Чжуншань на севере Китая, где правившая династия из ди опиралась на подданных-хуся. Государство это относилось к достаточно сильным и было в состоянии выставить 1000 колесниц [6]. Чжуншань окружало несколько более мелких владений с похожим политическим устройством (например, Чоуя).

Одним из наиболее распространенных наименований «варваров» был термин ху. Поговорим про его эволюцию. Этимология иероглифа ху не вполне ясна. Он не присутствует ни на гадальных костях, ни на бронзовых надписях, но было найдено в Ши Цзине в трёх значениях: 1) «подгрудок», возможно основное значение знака, который состоит из gǔ 古 «старый, старые времена» как фонетика + ròu 肉 «мясо» как семантический детерминант; 2) как вопросительная частица «как, почему»; 3) «далеко идущий». Ни одно из этих значений не предлагает ничего, что могло бы относиться к этническому обозначению. Есть предположение, что «этноним» был заимствован из huzi 胡子 «борода» и относилась к внешнему виду ху, но это современное разговорное слово, которое не засвидетельствовано в ранние времена [4, с. 43]. Ко временам династии Хань термин ху стало использоваться как общий термин для кочевников. Одновременно термин употреблялся для хунну, которые были доминирующей силой в степи, но так же и для дунху («восточных ху»). В китайских источниках, описывающих ситуацию периода Восточной Чжоу, Цинь и

Ранней Хань довольно часто мы видим сообщения о «трёх ху». Помимо дунху сюда входили племена лоуфань, которые обитали к северу от царства Чжао (территория современной провинции Шаньси) и линьху («лесные ху») к западу от Чжао. Дунху были самыми сильными и упоминаемыми из всех трёх, потому нередко понятия ху и дунху выступали как синонимы. В эпоху сражающихся царств генерал из царства Янь (в северной части современной провинции Хэбэй), как утверждается провёл какое-то время в плену среди ху, узнал об их обычаях и методах ведения войны, после чего вернулся в Янь и провёл решительную атаку на восточных ху. Безусловно ху и восточные ху здесь эквивалентные термины. Прилагательное «восточный», возможно, было добавлено чтобы отделить их от хунну, после того как они стали доминирующей силой. Во времена Хань восточные ху в китайских источниках были разделены на две группы, ухуань на юге и сяньби далее на север. Во II–IV вв. н.э. сяньби занимали доминирующее положение в Монголии после падения восточных хунну, но они не смогли построить устойчивую степную империю, как хунну. В IV вв. н.э. активизируется процесс смешения сяньби с покоряемыми ими китайцами, в итоге появилось некоторое пограничных царств под властью династий сяньби, включая Тоба, Тогон и Северную Чжоу. Скажем несколько слов о последнем. «Полуварварское» царство Северная Чжоу (557–581 гг.) было расположено между районами, контролируемые куда более «китайским» государством Северная Ци (550–577 гг.) и кочевниками (в т.ч. Тюркским каганатом). Общность сяньби сыграла важную роль в формировании культуры Северной Чжоу, что, в свою очередь, наложило свой отпечаток и на периоды Суй и Тан. Правящее семейство в царстве (Юйвэнь) происходило из племён тоба, восходящих к сяньби. Естественно, что и подданные-ханьцы были несколько «синьбизированы». Армия Северной Чжоу возглавлялась потомками номадов группы сяньби, но среди офицерского состава, как мы видим из эпитафий в гробницах, были и члены влиятельных китайских семей. Синкретичное по своей сути общество столкнулось с проблемой создания жизнеспособной военной организации. Судя по тому, что Северной Чжоу удалось, не будучи изначально сильнейшим царством эпохи Наньбэйчао, объединить весь Китай (уже как династия Суй), задача консолидации армии была решена.

После падения Хань (и обособления сяньби и ухуаней) «этноним» ху зачастую применялся без разбора ко всем некитайским военным си-

лам, которые формировали альянсы и сражались за власть в так называемый период Шестнадцати варварских государств, включая не только поздних хунну, ухуаней и сяньби. При этом некоторые из действовавших в Поднебесной «варваров» были носителями индоевропейских языков из Западной Азии. Ко времени раннесредневековой династии Тан выражение «торговец ху» достаточно определенно означало согдийского купца-европеоида. Если же вернуться к III в. до н.э., на китайской границе также существовали кочевники, говорившие на индоевропейском языке (вероятно, тохарском), названные юэчжи. Последние могут считаться одним из немногих более или менее однородных этносов, по крайней мере, в плане языка и материальной культуры. Позже (II–I вв. до н.э.) значительная часть этого народа уйдет западнее. Во время этой великой миграции все греческие владения в Средней Азии, от Согдианы на севере до долины Инда на юге, постепенно были покорены кочевыми народами. И если мы говорим о тех юэчжи, которые пришли в Бактрию, то их «этническая чистота» будет куда более спорной. Продвигаясь от своей родины в районе «коридора Хэси» на северо-западе современной КНР, юэчжи увлекали за собой и иные народы, племена и общности. Династия кушанов, которую можно считать происходящей от юэчжи практически утеряла знания о Китае, система управления и определенные элементы культуры были унаследованы от греков. Конечно, юэчжи пришли с западных рубежей Китая, но тамошняя денежная система не оказала на кочевников влияния. Как заметил ханьский посол Чжан Цянь, эллинистические монеты сильно отличались от китайских того времени. Китайский дипломат отмечал, что монеты были сделаны из серебра с изображением лица царя на лицевой стороне, как только царь умирал, монета должна была быть немедленно заменена, на новой монете появлялось изображение нового царя [5, с. 19]. Юэчжи полностью последовали эталону греков, даже перечекивали оставшиеся монеты последнего царя Гермея.

В итоге можно китайскими материалами подтвердить мысль о том, что в рамках традиционного общества (как государственного, так и догосударственного), деление на этносы если и было, то очень отличалось от современного. Такая же ситуация наблюдалась в греко-римской традиции. Публий Дексипп, афинянин конца эпохи принципата с лёгкостью именует войну в Причерноморье «скифской», хотя участвуют в ней германцы. Точно также и сами «варвары», которые сегодняшним исследователям показались бы одним народом на основе языка, материальной

и духовной культуры могли чётко делиться между собой. Наиболее яркий пример – постоянные войны между собой родственных раннесредневековых тюркоязычных общностей на северных рубежах Китая.

Библиографический список

1. Шульга, Д.П. «Вертоград полководца» Чжугэ Ляна на стыке дисциплин: монография [Текст] / Д.П. Шульга, А.А. Мерзликин. – Новосибирск: Омега Принт, 2016. – 148 с.
2. Шульга, П.И. О хронологии могильника Юйхуанмяо (Китай) / П.И. Шульга, Д.П. Шульга, Е.А. Гирченко // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий. Материалы итоговой сессии Института археологии и этнографии СО РАН 2011 года. – Новосибирск: Изд-во Института археологии и этнографии СО РАН, 2012. – Т. XVIII. – С. 316–325.
3. Шульга, П.И. Происхождение скифоидной культуры маоцингоу (Северный Китай) [Текст] / П.И. Шульга, Д.П. Шульга, Е.А. Гирченко // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий: материалы итоговой сессии Института археологии и этнографии СО РАН. – Новосибирск: Изд-во Института археологии и этнографии СО РАН, 2014. – Т. 20. – С. 321–324.
4. Edwin, G. P. The Peoples of the Steppe Frontier in early Chinese sources [Текст] / G. Pulleyblank Edwin // Migracijske teme. – 1999. – № 15. – pp. 35–61.
5. Yang Juping. Alexander the Great and the Emergence of the Silk Road [Текст] / Juping Yang // The Silk Road. – 2009. – Vol. 6., №2. – Pp. 15–22.
6. Цао, Инчунь. Фэйюэ юй тунбу Чжуншань го цзинци фачжань тедань фэньси [曹迎春。《飞跃》与《同步》中山国经济发展特点分析// 河北师范大学学报] Стремительный скачок и «шаг в ногу» – анализ особенностей экономического развития царства Чжуншань [Текст] / Инчунь Цао // журнал Хэбэйского педагогического университета. – 2011. – Т. 34. – № 4. – С. 137–140.

КУЛЬТУРА И ЧЕЛОВЕК В ТРАДИЦИОННОМ ОБЩЕСТВЕ

С.С. Бойчук

Луганский национальный
педагогический университет им. Т. Шевченко

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЕ ПАРАДОКСЫ ЛОГОСА И МЕСТО ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ В ТРАДИЦИОННОМ И МОДЕРНОМ КУЛЬТУРНОМ ПРОСТРАНСТВЕ

Хорошим тоном среди пишущих наследников разговорчивого Сократа считается констатация факта глубокого кризиса философского знания, вызванного неким цивилизационным сломом, обесцениваем гуманистических идеалов и расщеплением тех базовых смысловых структур, что делали возможным мышление о первопричинах. Такое аристократическое брюзжание, призванное придать видимость актуальности попыткам рефлексии в мире, надменно пренебрегшем ее значением, обязано свидетельствовать о наличии особого тонкого слуха и повышенной чувствительности к живым проблемам современности. Однако столь искреннее признание неспособности более на традиционном языке категорий адекватно решать философские проблемы не сопровождается торжественным в своей строгости буддистским молчанием. Альтернатива азартной игры в бабки-слова по устаревшим эфесским или обновленным кембриджским правилам выглядит слишком серьезным, сложным и интеллектуальным занятием для разума простеца, поэтому необходимым следствием оказывается наивное продолжение неосуществимого дискурса. Единственное, что, по всей видимости, должно подчеркивать обреченность и безжизненность данного проекта умножения излишних сущностей – нагроможденные в преддверии собственных мыслей могильные плиты братской могилы рядовых и более выдающихся предшественников в данной области бумажной продукции.

Маленьким людям кроме маленьких добродетелей нужна и соответствующая незаметная философия без ответственности и рисков. По

причине этого низкие ворота мудрости, увиденные еще Заратустрой, не просто все делают себе подобным, заставляя склоняться возвышенное, но и ведут в особое тихое прибежище, где есть место для всех, вне зависимости от методологий и талантов. Главное условие – не пытаться переусилить себя, преодолеть варварство души, а просто оставить надежды по ту сторону порога превращенных форм и наслаждаться звоном бубенчиков своего философского колпака. Среди немногих требований, ограничивающих свободу вступившего в лимб, внимания заслуживает только императив общего расслабленного умонастроения, верящего в легкость и безответственность мысли. На основании этой невыносимой легкости говорения, писания и чтения вырастает особая познавательная стратегия и определяемая ею поэтика дискурса, искренне не понимающего чрезмерную и неприличную серьезность выкалывающего глаза Демокрита, рыцарскую решительность Пико делла Мирандолы или бунт Сартра, который, переживая невозможность себя в джунглях Сьерра-Маэстра, зажигает красный май Парижа.

Современная манера философствования, впрочем, как и остальные удобства, предлагаемые цивилизацией торжествующего распада, создает вокруг слабого и глупого последнего человека особый стеклянный купол комфортного существования, что призван защитить от суеты тревог его отмирающие разум и волю. В сложившихся обстоятельствах бесхребетных времен философская речь в полифоническом пришепётывании культурной иллюзии слышится отдаленными убаюкивающими звуками детской колыбельной. Ее сладостно тягучие напевы даже если и пытаются напугать моргающее сознание нового бесформенного антропологического типа, то впоследствии самостоятельно снимают общую тревожность. Успокаивая и не оставляя надежды на пробуждение, умиротворяющая греза становится лейтмотивом нашей эпохи и главной детерминантой мыслительной ситуации позднего модерна. Последняя является не тем самым бытием, что определяет сознание, а скорее выступает особым смысловым напряжением, способным задать общий тон и направленность, послужить необходимым истоком интеллектуального движения и часто оказаться в роли его последнего предела. Данный феномен экзистенциально-гносеологической обстановки структур, актов и сюжетов мысли выступает ничем иным как пещерой Платона-Бэкона, должной стать кроличьей норой для впадения в мир открытия и выска-

звания логоса. Однако дилетантское мышление между прочим, от случая к случаю, без особого эпистемологического требования свидетельства, переживания судьбы-призвания и личного императива пребывания в «умном месте» не в состоянии выйти за пределы, очерченные этой пещерой и поэтому закономерно разворачивается в качестве сна смешного человека.

Сон – часто прекрасен и очарователен, его отличает богатая событийность, а наполненность образами позволяет быть каким угодно, и даже, если верить Достоевскому, именно сон, как кричащий в нас закон природы, развенчивает самообман рассудочного дня [2, с. 190] и раскрывает истинную сущность человеческого. Несмотря на непрекращаемый авторитет мистического реалиста, данное замечание, как и все его творчество всегда – фиксация болезненного состояния, крик от раны, но никогда – лечение. Надежда на спасительную и очистительную силу сновидений была и остается симптомом трагедии культуры, воспитанной по дельфийскому канону, которая способна преодолеть лицемерие симулякров исключительно посредством погружения в хаос, где неразличимость поглощает рефлексивное самостояние Чжуан-цзы в истине дао и существование бабочки. Ведь еще у истоков культуры царственный Гераклит предупреждал, что «не следует действовать и говорить подобно спящим» [3, с. 28], тем более в свете всеуправляющего логоса.

Обращение к эллинской перспективе не только объясняется традиционной европейской оглядкой в сторону Эллады и призывом любого западного возрождения «будьте как греки», но и необходимостью верного измерения. Измельчавшая всеядность мысли поздней современности не фиксируется ее собственными категориями и поэтому остается только надеяться на спасительную нить античности. Именно благодаря установлению принципиальных точек отсчета, позволяющих оценить упадок парадигмальных смыслов, открывается вся абсурдность современного способа осуществления философии.

Возвращение к этосу философии по героической мерке древних титанов в бессильные времена видится утопией, но его осознание и принятие в качестве путеводной звезды раскрывает всю заунывность и однообразие ритмического пейзажа колыбельной на фоне по-математически совершенных фуг великих сумм всеохватывающего знания и действия.

В круговороте мистерий и страхов, охвативших духовный мир Римской империи, среди кратковременных перерывов в головокружительном карнавале из желания хлеба и зрелищ доблестным стоянием в интеллектуальной культуре и трезвостью духа поражает философская традиция стоицизма. Именно ее представители поддерживали души колеблющихся, ободряли умирающих призывом к простой человеческой доблести перед лицом неотвратимого, смиряли гнев правителя мудрым советом, обучали отроков науке освобождения разума от презренных желаний, страстей и недостойного гнева. Выполняя функции духовника, воспитателя, лекаря-психоаналитика, помощника-консультанта в сложных перипетиях пещеры неистинных псевдоморфоз, а иногда просто ученого собеседника, философы создавали особое пространство бытия человека в качестве человека, несущей конструкцией которого выступал «рациональный кодекс цивилизованного поведения» [1, с. 325]. Этот космоустроительный подвиг скромных демиургов, поддерживавших существование трещащего по швам мироздания рефлексивной умеренности и верности логосу, оказывается не столь уникальным в одиссеи мысли.

Если внимательно присмотреться к истории, главное, что поражает при обращении к мыслительным практикам Античности и Древнего Востока, это тот особый страх хаоса, разверзнутого в душе «низкого» человека, угрозы неумолимого распада любой сложноорганизованной культурной системы. Закономерным результатом данного ужаса перед первобытным неконтролируемым состоянием было стремление преодолеть возможность погружения в естественность животных влечений посредством формирования особого инструментария, направленного на подчинение диархии животной и растительной души, а также обучение разумному управлению психической деятельностью.

Такую панацею, призванную оградить теменос культуры от разрушительных порывов природы, подчинить все императиву «владей собой» традиционные общности видели в психологическом тренинге, своеобразной «моральной терапии» (Яков Голосовкер), призванной усмирить тигра внутри и обеспечить приближение к совершенству невозмутимости духа. В признании данного смыслообраза важнейшим аспектом философской системы и духовной практики солидарны столь противоположные на первый взгляд школы мысли как даосы и конфуцианцы,

стоики и эпикурейцы, буддисты и академики Платона. Фактически мышление в перспективе освобождения от стихии страстей и обретения собственной сущности в интеллектуальной мобилизации (вспомним Сократа, который согласился со словами физиономиста Зопира о своих дурных и порочных склонностях, что были переустроены благодаря неустанным размышлениям и духовным упражнениям) стала тем контрфорсом, усиливавшим сложность моделей и структур знаковой реальности.

На фоне этого жуткого страха неупорядоченности и жажды экзистенциальной наполненности в самозаконничестве (автономии) разума резко выделяется современное не столько безразличие к данным темам, а скорее абсолютно противоположная мечта освободить зверя в человеке из клетки культуры. Критический проект эмансипации всего бессознательного и стихийного, что возник в рамках современного способа философствования, предал анафеме все формы подавления и контроля со стороны репрессивной по отношению к естественности искусственного образа жизни символов и значений.

Освобождение от ценностей самодисциплины и причастности к истине привело к деконструкции традиционного образа мыслителя как чудотворца, идущего путем добродетели, разумного правителя, живущего доблестью «исправления имен», сдержанного в мужестве приятия ананке или философа-стража, воспетого Платоном. Если данные парадигмы личностных стратегий, предполагавшие идеал упорядочивания собственного я и управления непредсказуемыми порывами возницей-разумом, творили в рамках умозрения свободного от чувственного, эгоистического, мнимого измерения, то современность отказалась от этого, возведя на Олимп мнение и свергнув сущности как таковые. Столь революционный перенос смысловых акцентов превратил философа в поэта, а его самость, незаметную в свете истины бытия на протяжении прежних эпох, в центральный момент философской системы. Оригинальность учения, забот за новизной и актуальностью опрокинули мышление и становление в истине, отдав ее на откуп прихоти индивида, возжелавшего быть единственным в мире, где все есть его собственность и нет места всеобщему. Выворот сознания разрушил традицию и открыл невиданные горизонты для пустоты, разорвавшей общность учеников и учителя как форму существования знания.

Новоевропейская парадигма философского знания, в отличие от античной традиции поисков первопричины всего сущего, не создала ни

одной действительной школы мысли как экзистенциального проекта стояния в истине. Отдельные сугубо личностные и нетранслируемые модели самообретения топоса бытийствования через преодоление верблюда в себе в данном случае – не в счет; за исключением томистического космоса, позволившего своим адептам совместить эпистемологический уют и онтологическую определенность со «страстным и сочувственным созерцанием» (Пифагор), все сложное разнообразие направлений и теорий выступает не результатом интеллектуального напряжения и соучастия в творении символического универсума значений, а выступает всего лишь производной сектантского самоопределения несчастного сознания.

В такой ситуации отчужденности от истины и утраты искренности мышления формальное тождество с пустотой гносеологической фракции подобно пришитому на одежде ярлычку с указанием размера и описанием особенностей процесса стирки. Эта самодовольное приписывание себя к иллюзии гносеологической общности оказывается в меру информативным, не лишенным практичности, но при этом совершенно случайным: называть себя кантианцем, православным последователем Шестова или постмодернистом некий шмыгающий носом доцент может сколько угодно, но его заявления останутся не имманентны реальности и не будут обладать какой-либо соотнесенностью с сущностью и со смысловым пространством логоса.

Утверждение ярлыков в самоидентификации философов, наряду с отказом от томления и «муки нехватки языка» для пересказа сложности мыслимого мира, уничтожают субстанциональную философскую интенцию на преобразование собственного я посредством интеллектуального усилия постоянного отыскания слова и дерзновения мыслить. Жажда обрести покой в принадлежности к некой общности, соблазн называться, а не быть, превратили риск и отчаянное мужество сознания перед лицом трансцендентного в невозможность интеллектуальных потрясений открытого диалога. Закономерным итогом энтропийного парада объявлений о принадлежности к «провинциальным» группировкам является атомизация мысли, закрытость от вызова постоянного испытания себя и разложение стратегии выхода философии в большой мир, на «площадь», улицу.

Как свидетельствует опыт античности, именно присутствие в горизонте значений города в той или иной степени формировало экзистенциальную составляющую и определяло космостроительную миссию созерцания, выступавшей в качестве условия добродетельной жизни. Глобальная перспектива философского мышления, не пытавшегося спрятаться за лекторской кафедрой, предполагала реализацию трех ключевых целей: во-первых, создание/поддержание структур смысловосферы, ориентированных на передачу другому, и научение в опыте сопереживания истины, во-вторых, «усложнение» и «культуризацию» форм существования/выражения человеческого при помощи различных духовных упражнений и психотехник, в-третьих, преодоление частной точки зрения неистинного эмпирического человека и открытие в себе измерения всеобщего онтологического единства.

Сущностно необходимой формой, обеспечивающей осуществление данных целей, выступала не иллюзия самоназвания в пародировании языка или идей по неведомым причинам предпочтенного мыслителя, а философская школа как братство и единство стиля жизни, мысли, преданности логосу. Несмотря на то, что хрестоматийным примером такого объединения является пифагорейский союз, все эти элементы с легкостью обнаруживаются в любой античной системе мысли, понимаемой как теургия и мистическое очищение на пути становления человека.

Даже школа Сократа – бывшая наименее структурированной и формально организованной особенно при сравнении с Академией и Стоей – оказывается охватывающей все Афины попыткой реализации именно указанных выше задач. Как известно, философско-педагогический проект Сократа завершился чашей с цикутой, а его лучшие ученики (Алкивиад и Критий) стали проклятием вырождавшихся Афин. Однако это ни в коем случае не свидетельствует об утопичности идеи экспансии духа в большой мир города, ведь античность не возможна вне философских призывов аполлонической традиции, начертанных на стенах храма в Дельфах.

Предложенный современностью вариант мышления обречен ответить на вызов традиции античных поисков архе, шаги, предпринятые великими немцами с целью перечитать досократиков, видятся первыми шагами длинной – увы – проселочной дороги добродетели преобразования своей самости в соотношении с универсальной перспективой и призывом обрести собственное имманентное место в языке как доме бытия.

Уникальный способ спасения мысли в стихии всего, что по ту сторону культуры состоит попытке раскрыть экзистенциальную онтологию мысли и слова, потерянную в бесконечных коридорах ложных идентичностей фальшивых языков самоописания есть. Выход за пределы последних в большой мир, преодоление фикции принадлежности к традиции и открытие должной перспективы знания о предельных основаниях сущего окажутся проще и успешней при условии погружения в пространство идеала ответственности, очерченного в свое время античным разумом.

Современное знание о философии, открывшее собственное призвание в рассудительном пересказе непонятых чужих истин, с легкостью оперирует понятием направления и, словно Золушка, настойчиво раскладывает разноцветные бобовые по кучкам, приписывая мыслителей к тому или иному течению. Особым шиком и вместе с тем необходимым требованием в данной увлекательной игре по перестановке чучел в музейных залах считается выделение группы персон, не поддающихся классификации и занимающих почетное место по ту сторону влияний, учителей и последователей. Для того чтобы преодолеть условности этой линнеевской суеты, но при этом не впасть в соблазн имперской Коллегии Картографов, которая в мире зеркальных лабиринтов Борхеса создавала атласы провинций, повторявшие последние до малейшей точки, имеет смысл говорить о мыслительной ситуации как экзистенциальном истоке и часто гносеологическом пределе движения мысли. Именно данный концепт позволяет раскрыть абсурдную диалектику интеллектуальной истории двадцатого столетия по причине того, что его дети окончательно разрушили античное понятие школы и комфортно обосновались в пространстве круга идей. Пустоты философских брэндов и самобытности индивидов оказались объединены в иллюзорные группы по интересам: в лучшем случае – это клуб английских джентльменов, как правило – туристическая группа, но уже никогда – союз пифагорейцев или Академия.

Библиографический список

1. Дюрант, В. Цезарь и Христос [Текст] / В. Дюрант. – М.: КРОН-ПРЕСС, 1995. – 736 с.
2. Карякин, Ю.Ф. Достоевский и Апокалипсис [Текст] / Ю. Карякин. – М.: Фолио, 2009. – 700 с.
3. Материалисты Древней Греции [Текст]. – М.: Государственное издательство политической литературы, 1956. – 238 с.

А.Р. Ермолюк

педагог-психолог МБОУ
«Школы-интерната №10 г. Челябинска»

О КРУГЕ ЧТЕНИЯ ЮНОГО В.В. РОЗАНОВА

Детство и юность крупного философа, мыслителя или ученого – важный этап его интеллектуальной биографии. Данное положение практически общепризнано в мировой гуманитаристике. Богатый материал в этом отношении дает интеллектуальная биография В.В. Розанова, который уже во взрослом возрасте, создавая философские и публицистические тексты, часто обращался к личному детскому опыту. В настоящей публикации мы попытаемся обрисовать круг чтения юного В.В. Розанова и его влияние на мировоззрение мыслителя.

Важно отметить, что наибольшее влияние на юного В.В. Розанова оказали представители революционно-демократического направления в русской литературе. «Родным» с третьего класса гимназии стал Н.А. Некрасов [5, с. 247]. Василий Розанов и его приятели даже собирались специально, чтобы почитать друг другу некрасовские стихи. Гимнастам импонировал демократизм поэта, а также данное им сатирическое изображение чиновников [5, с. 245–249]. «Кто помнит семидесятые годы, как свои гимназические или студенческие, помнит товарищей, которые никого другого из поэтов (и почти из литераторов), кроме Некрасова, не читали» [2, с. 109], – отмечал В.В. Розанов.

Будущий мыслитель с почтением относился и к другим фигурам революционно-демократической направленности. Роман Н.Г. Чернышевского «Что делать» В.В. Розанов прочел в пятом классе гимназии [4, с. 184], а за томиком Н.А. Добролюбова, по признанию философа, «забывались университетские лекции» [8, с. 236].

Далее, следует упомянуть весомое влияние на мировосприятие юного Василия Розанова работ зарубежных авторов. В гимназии он читал трактаты О. Конта и Д. Милля [7, с. 316], педагогические работы Г. Спенсера [6, с. 104], исторические труды Г. Бокля и Дж.-В. Дрэпера [7, с. 235], беллетристику Ф. Шпильгагена [10, с. 531].

Таким образом, главное место в круге чтения юного Розанова занимали тексты социально-критического содержания. Причем если среди русских авторов такого толка – писатели и литературные критики, то

среди зарубежных авторов преобладают создатели текстов нехудожественной направленности. С нашей точки зрения, это объясняется тем, что в русской культуре XIX века литература «взяла на себя роль, которую в других европейских странах выполняла философия, социология, политика и иные формы общественного сознания» [1, с. 8]. Поэтому полагаем, что приобщение к тому сегменту отечественной словесности, который именуется революционно-демократической литературой, был прежде всего формой реализации детского и подросткового интереса В.В. Розанова к социальной и философской проблематике.

Читал ли юный Василий Розанов стихи и романы других, менее радикальных авторов? Да, но их влияние на будущего философа вплоть до студенческих лет не было определяющим. Так, с творчеством Ф.М. Достоевского он познакомился в шестом классе гимназии, когда прочел во время рождественских каникул роман «Преступление и наказание». «Не с десятой, а с первой страницы, даже если хотите, с первых строк» Достоевский «как будто вошел в эту самую комнатку, с красным одеяльцем, и, побродив угрюмо и молча по ней, подсел к боязливому мальчику на кровать, сморщился, улыбнулся, и затем тусклым языком, плетясь и плетясь, начал... говорить, рассказывать, объяснять... о какой-то своей задушевной муке, задушевной скорби, о самых тайных своих биографических фактах» [10, с. 531]. Вместе с тем, мыслитель пишет, что знакомство с творчеством Достоевского имело отсроченный эффект: «Разные “Бокли” не изгонялись из души, и чередуясь, проходили по этой душе, потом “материализмы”, “атеизмы”, “социализмы”, – вся русская “обывательщина”» [10, с. 532].

Сходным образом, и творчество Лермонтова юный Розанов настоящему оценил только в студенческие годы [3, с. 343]. Что касается А.С. Пушкина, то о нем, писал В.В. Розанов, «в пору моих гимназических лет... даже не вспоминали, не то, чтобы его читать. Некрасовым же зачитывались до одурения» [9, с. 11]. На наш взгляд, говоря о Пушкине, В.В. Розанов допускает риторическое преувеличение, так как во времена его детства произведения поэта уже входили в гимназическую программу. Но данное преувеличение призвано рельефнее выделить общий смысл высказывания: влияние пушкинского слова на сознание молодежи было несравнимо меньше, чем то, которое оказывал Н.А. Некрасов и другие «революционные демократы».

Непосредственное влияние литературы на Розанова-ребенка вполне очевидно: вплоть до университетских лет он считал себя неверующим, придерживался антиправительственных взглядов, симпатизировал социалистическим ценностям. Отход Розанова-студента от данного круга идей, на наш взгляд, обладает не столь очевидной, но тоже весьма понятной психологической и социокультурной логикой.

Хотя сам В.В. Розанов и называл беспричинным собственный переход от нигилизма к консервативным взглядам, мы позволим себе несколько наблюдений. По нашему мнению, на детско-юношеское восприятие идей, почерпнутых у Н.А. Некрасова и Н.Г. Чернышевского, существенно влияло почти полное отсутствие жизненного опыта. Вступление во взрослую жизнь, связанное с поступлением в университет, приобретением к серьезной интеллектуальной культуре, повлекло за собой пересмотр прежних установок. Характерно, что авторов культового для «передовой» молодежи журнала «Дело» гимназист 6–8 классов Василий Розанов воображал аскетами, которые в страданиях и бедности ведут «смертельную и мучительную борьбу против всего сытого и торжествующего» [7, с. 282]. Зрелый же В.В. Розанов пришел к выводу, что либеральные и революционно-демократические издания гораздо успешнее в деловом отношении, нежели консервативные журналы, и не без зависти описывал каменный домредактора «Вестника Европы» М.М. Стасюлевича на Галерной улице [7, с. 282].

Но не одним лишь социальным опытом объясняется «сдвиг» в мировоззрении Розанова-студента. «Нигилистическое» литературное влияние в значительной мере преодолевалось литературным же влиянием, но «консервативным». Прежде всего, сказалось знакомство с творчеством Ф.М. Достоевского и других мыслителей-почвенников. На примере В.В. Розанова мы видим, как в разные периоды жизни могут актуализироваться различные пласты юношеского читательского опыта. Хотя первое знакомство с творчеством Ф.М. Достоевского состоялось в 6 классе, мировоззренческие последствия этого знакомства стали заметны лишь через три года. По словам В.В. Розанова, Ф.М. Достоевский заставляет человеческий ум сосредоточиться на двух категориях: «человек» и «мир, как загадка» [10, с. 532]. В сравнении с этим вопросы, которые обсуждали авторы революционно-демократического лагеря, казались мелкими и несущественными.

Добавим, кстати, что глубочайшее влияние Ф.М. Достоевского испытал не только В.В. Розанов, он лишь один из плеяды, в которую входят В.С. Соловьев, Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков и многие другие мыслители. По-своему Ф.М. Достоевский оставил свой след не только в творчестве, но и в судьбе В.В. Розанова: уже после смерти великого романиста он женился на его бывшей возлюбленной А.П. Суловой. Этот опрометчивый шаг, объясняющийся благоговением перед памятью Федора Михайловича, исковеркал всю жизнь В.В. Розанова и оказал серьезное влияние на его дальнейшую мировоззренческую эволюцию.

Кроме чтения Ф.М. Достоевского, мировоззренческий поворот к консерватизму был обусловлен знакомством с творчеством П.И. Мельникова-Печерского. «Я вечно рассуждал, а тут жили», – вспоминал В.В. Розанов свои первые впечатления при чтении романа «В лесах» [5, с. 252].

Итак, студент Василий Розанов становится консерватором. Тем не менее, его детский читательский опыт продолжает быть частью его интеллектуального багажа. Близкое знакомство с картиной мира оппозиционно настроенной интеллигенции дарило ему возможность, «чуть-чуть приравнивая статьи к журналу», сотрудничать с изданиями самой различной ориентации. С другой стороны, именно эта осведомленность позволяла В.В. Розанову очень смело и категорично судить революционеров и революционное движение в поздней философской эссеистике.

Кроме того, детский читательский опыт дал ему возможность в отдельные моменты переходить на язык революционно-демократической среды не в порядке юродства или мимикрии, а вполне серьезно. Отметим три наиболее известных эпизода из интеллектуальной биографии В.В. Розанова, когда мыслитель обращался к ресурсам социально-критического, оппозиционного дискурса. Первый относится к 1896–1897 годам, когда философ переходит на антицерковные позиции и начинает яростно критиковать Евангелие и Церковь (в первую очередь, за «бесчеловечный» подход к вопросам семейной жизни и сексуальной морали). Второй связан с 1905–1906 годами: философ создает труд «Когда начальство ушло», где демонстрирует отход от консервативных позиций и находит ряд оправданий для революционного движения. Третий эпизод – это восторженные оценки Февральской революции весной 1917 года; характерно название одной из статей в сборнике «Черный

огонь»: «Монархия – старость, республика – юность». Впрочем, «репертуарные отклонения» не помешали В.В. Розанову остаться в истории философии религиозным мыслителем, отстаивавшим по преимуществу консервативные ценности.

Резюмируя, можно отметить, что литература оказала огромное влияние на формирование мировоззрения В.В. Розанова. Несмотря на критические замечания философа, касающиеся литературы, его интеллектуальная биография очень «литературоцентрична». Она лишней раз подтверждает распространенное представление об особой роли литературы в русской культуре XVIII–XX вв. Разумеется, на мировоззрение В.В. Розанова оказывали влияние и другие факторы – социальное происхождение, полученное образование, жизненный опыт. Столь же несомненно, что все эти влияния взаимодействовали с влиянием литературным.

Библиографический список

1. Палиевский, П.В. Русские классики: опыт общей характеристики [Текст] / П.В. Палиевский. – М.: Художественная литература, 1987. – 237 с.
2. Розанов, В.В. 25-летие кончины Некрасова [Текст] / В.В. Розанов // Собр. соч.: в 30 т. – М.: Республика, 1995. – Т. 4. – С. 108–119.
3. Розанов, В.В. Домик Пушкина в Москве [Текст] / В.В. Розанов // Собр. соч.: в 30 т. – М.: Республика, 1994. – Т. 1. – С. 342–344.
4. Розанов, В.В. Когда-то знаменитый роман [Текст] / В.В. Розанов // Собр. соч.: в 30 т. – М.: Республика, 1995. – Т. 4. – С. 184–192.
5. Розанов, В.В. Некрасов в годы нашего ученичества [Текст] / В.В. Розанов // Собр. соч.: в 30 т. – Т. 4. – М.: Республика, 1995. – С. 244–255.
6. Розанов, В.В. Опавшие листья. Короб 1-й [Текст] / В.В. Розанов // Собр. соч.: в 30 т. – Т. 30. – М.: Республика; СПб.: Росток, 2010. – С. 73–188.
7. Розанов, В.В. Опавшие листья. Короб 2-й [Текст] / В.В. Розанов // Собр. соч.: в 30 т. – М.: Республика; СПб.: Росток, 2010. – С. 189–364.
8. Розанов, В.В. Три момента в развитии русской критики [Текст] / В.В. Розанов // Собр. соч.: в 30 т. – Т. 7. – М.: Республика, 1996. – С. 234–245.
9. Розанов, В.В. Уединенное [Текст] / В.В. Розанов // Собр. соч.: в 30 т. – Т. 30. – М.: Республика; СПб.: Росток, 2010. – С. 5–72.
10. Розанов, В.В. Чем нам дорог Достоевский? [Текст] / В.В. Розанов // Собр. соч.: в 30 т. – Т. 4. – М.: Республика, 1995. – С. 529–536.

О.Г. Липская

Белорусская государственная сельскохозяйственная академия

**ВОПЛОЩЕНИЕ «ХРИСТИАНСКОГО ГУМАНИЗМА»
В ТВОРЧЕСТВЕ Ф.М. ДОСТОЕВСКОГО**

Федор Михайлович Достоевский – великий русский писатель, публицист, философ, получивший всемирное признание. Он является одним из самых известных русских писателей на Западе, по произведениям которого иностранные читатели пытаются понять тайны загадочной русской души. Особым литературным языком Ф.М. Достоевский отображает неповторимость и самобытность русской души, метания между разрывающими ее страстями, противоречиями и желаниями, вскрывающие самые потаенные глубины человеческого подсознания. Н.А. Бердяев – русский религиозный философ, публицист – отмечал: «Творчество Достоевского есть русское слово о всечеловеческом. И потому из всех русских писателей он наиболее интересен для западноевропейских людей. Они ищут в нем откровений о том всеобщем, что и их мучит, но откровений иного, загадочного для них мира русского Востока. Понять до конца Достоевского – значит понять что-то очень существенное в строе русской души, значит приблизиться к разгадке тайны России» [1, с. 149].

Ф.М. Достоевский в своем творчестве отражает всю антиномичность русского духа, которая дает возможность для существования самых разных и порой противоположных суждений о России и русском народе. По произведениям Ф.М. Достоевского можно изучать своеобразие русской души, русского духа. Согласно М.Н. Громову, «персонажи «Братьев Карамазовых» являются не только колоритными представителями одной семьи, они – выразители национального характера, его противоречий, его судьбы, связанной с драмой России... Образы членов семьи Карамазовых имеют архетипический смысл. Отец – это постоянно разлагающаяся элита; его антипод, таинственно и кровно с ним связанный – Смердяков, пресловутый «грядущий хам», о котором так много писали до революции и который выплыл на поверхность вовремя и после оной; Федор – буйная, анархическая, пугачевская натура. Иван – жертва самодовольного просвещенного рационализма, носитель интеллигентского сознания, сходящий с ума от бесовских искушений; и, наконец, Алеша – тихий выразитель святой Руси, страдающий за братьев своих и

верящий, что иного пути, чем через духовное возрождение, ему, семье, народу – нет» [2, с. 24–25].

Мировоззрение Ф.М. Достоевского, которое можно назвать всечеловеческим и по своему значению, и по своим темам, очень многообразно, трагично и противоречиво, впрочем, как и сама жизнь писателя. Н.А. Бердяев очень точно выразился о творчестве Ф.М. Достоевского: «Мирозозерцание Достоевского есть его гениальная интуиция человеческой и мировой судьбы» [1, с. 148]. Посредством жизни своих героев Ф.М. Достоевский пытается разрешить «загадки человеческого бытия». Но исследуя тему человека, он, прежде всего, обращается к себе самому, к своим внутренним переживаниям, и в отличие от других писателей, не прикрывается своим творчеством от людей, ничего не скрывая о себе. Н.А. Бердяев пишет об этом: «Все герои Достоевского – он сам, его собственный путь, различные стороны его существа, его муки, его вопрошания, его страдальческий опыт [1, с. 150]. Он ничего не утаил, и потому ему удалось сделать изумительные открытия о человеке: «В судьбе своих героев он рассказывает о своей судьбе, в их сомнениях – о своих сомнениях, в их раздвоениях – о своих раздвоениях, в их преступном опыте – о тайных преступлениях своего духа» [1, с. 154].

Творчество Ф.М. Достоевского сравнимо с исповедью. Это покаяние души в грехах не только содеянных, но и *помысленных* – самим автором или кем-то, кого он знал. Н.А. Бердяев считал, что Ф.М. Достоевский обнаруживает муки совести на такой глубине, на какой они до сих пор не были видимы, и там же, в самой последней глубине человека, он открывает *волю к преступлению*. Поэтому творчество Ф.М. Достоевского – это *раскаяние* одного за всех. Писатель воплощал в своей собственной жизни принципы любви к каждому человеку, причем к грешникам, может быть, даже в первую очередь.

Центром творчества писателя и исключительным предметом его интереса является отдельный человек и его судьба: «Но человек берется не в плоскостном измерении гуманизма, а в измерении глубины, во вновь раскрывающемся духовном мире. Теперь впервые открывается то царство человеческое, которое именуется «достоевщиной» [1, с. 153]. Человек стал центром мира благодаря христианству, до него мир не знал такого отношения к человеку. Человек в творчестве Ф.М. Достоевского является центром бытия, микрокосмом, в отдельном человеке заключается вся загадка мировой жизни. Исключительное отношение писателя

к человеку дает возможность охарактеризовать его философские воззрения как христианский гуманизм, гуманизм совершенно новый, трагический гуманизм.

Процесс отчуждения человека от его духовного мира был начат в религиозно-церковной сфере, когда духовная глубина была отброшена в трансцендентный мир, в нечто недостижимое для человека. Ф.М. Достоевский возвращает человеку не только отнятую у него духовную глубину, но и веру в человека, тем самым открывая для него новый мир: «Достоевский, как явление духа, обозначает поворот внутрь, к духовной глубине человека, к духовному опыту, возвращение человеку его собственной духовной глубины, прорыв через замкнутую «материальную» и «психологическую» действительность. Для него человек есть не только «психологическое», но и духовное существо. Дух не вне человека, а внутри человека» [1, с. 155].

Через все творчество Ф.М. Достоевского красной нитью проходит мучительный вопрос: есть ли Бог? Сам писатель не сомневается в существовании Бога, для него этот вопрос заключается в попытке понять как божественное бытие проявляется в мире и отражается в том, что существует. Вопрос о Боге – это человеческий вопрос, Бог раскрывается в самой судьбе человека. Ф.М. Достоевский в ряде своих произведений показывает, какое смятение вносит в душу человека отказ от веры в Бога и к каким преступлениям способны прийти люди, живущие по принципу «если Бога нет, то все дозволено». При этом Ф.М. Достоевский не осуждает таких людей, он стремится их понять, выявить причины их отступничества и следующие отсюда трагедии неверия, греха и преступления.

Г.В. Флоровский отмечал, что Ф.М. Достоевский «был гениальным мыслителем-философом и богословом» [7, с. 68], который дал непревзойденную критику всяких социальных утопий и насилия. Так, Иван Карамазов («Братья Карамазовы», 1881) говорит о том, что он не приемлет Бога, который допускает в этом мире страдания невинных детей ради некой «высшей гармонии»: «Пока еще время, спешу оградить тебя, а потому от высшей гармонии совершенно отказываюсь. Не стоит она слезинки хотя бы одного только замученного ребенка... И какая же гармония, если ад: я простить хочу и обнять хочу, я не хочу, чтобы страдали

больше. И если страдания детей пошли на пополнение той суммы страданий, которая необходима была для покупки истины, то я утверждаю заранее, что вся истина не стоит такой цены» [3, с. 252].

В.В. Зеньковский обнаруживает у Ф.М. Достоевского «эстетический утопизм», связанный с тем, что писатель первоначально мыслил спасение через красоту, видя в ней, на платонический манер, «что-то уже достигнутое», «преображенное», приобщаясь к чему можно постичь истину. В.В. Зеньковский обличает писателя в том, что у него влечение к красоте однородно с исканием добра, с религиозными движениями души [5, с. 146, с. 150].

Перу Ф.М. Достоевского принадлежат удивительные слова, что красота спасет мир: «Для него не было ничего выше красоты. Красота – божественна, но и красота, высший образ онтологического совершенства, – представляется Достоевскому полярной, двоящейся, противоречивой, страшной, ужасной. Он не созерцает божественный покой красоты, ее платоническую идею, он в ней видит огненное движение, трагическое столкновение. Красота раскрывалась ему через человека» [1, с. 163]. Во всем мире известны слова Дмитрия Карамазова, героя произведения «Братья Карамазовы»: «Красота – это страшная и ужасная вещь. Страшная, потому что неопределимая, а определить нельзя, потому что Бог создал одни загадки. Тут берега сходятся, тут все противоречия вместе живут... Красота! Перенести я при том не могу, что иной, высший даже сердцем человек и с умом высоким, начинает с идеала Мадонны, а кончает идеалом Содомским. Еще страшнее, кто уже с идеалом Содомским в душе не отрицает идеала Мадонны, и горит от него сердце его и воистину, воистину горит, как в юные, беспорочные годы. Нет, широк человек, слишком даже широк, я бы сузил» [3, с. 112]; «Красота есть не только страшная, но и таинственная вещь. Тут дьявол с Богом борется, и поле битвы – сердца людей» [3, с. 113]. Ф.М. Достоевского беспокоило, что красоту можно увидеть не только в образе Мадонны, но и в идеале Содомском. Он чувствовал, что и в красоте есть темное демоническое начало, он находил темное, злое начало и в любви к людям. Так глубоко шло у него созерцание полярности человеческой природы.

Образ человека у Ф.М. Достоевского напрямую связан с феноменом свободы, так как свобода – это высшее благо, от нее не может отказаться человек, не перестав быть человеком: «Достоевский берет человека отпущенный на свободу, вышедшим из-под закона, выпавшим из

космического порядка и исследует судьбу его на свободе, открывает неотвратимые результаты путей свободы. Достоевского прежде всего интересует судьба человека в свободе, переходящей в своеволие. Вот где обнаруживается человеческая природа. Подзаконное существование человека на твердой земной почве не раскрывает тайн человеческой природы. Достоевский особенно заинтересовывается судьбой человека в тот момент, когда он восстал против объективного миропорядка, оторвался от природы, от органических корней и объявил своеволие» [1, с. 158].

Ф.М. Достоевский *изучает* человека в его свободе, и свобода есть основное обладание человека. При этом человек обладает не только свободой, подчиненной нравственным законам, становящейся вследствие этого одним из видов необходимости, но и *свободой произвола*. Возможность произвола есть *условие* того, чтобы нравственный выбор был не принудительным, но действительно свободным. Только в этом случае личность несет ответственность за свое поведение, что, собственно, и означает быть личностью. Получается, что, с одной стороны, человеческая свобода должна быть подчинена нравственным ценностям, а с другой – включать возможность произвола по отношению к этим ценностям. В своих произведениях Ф.М. Достоевский всесторонне исследует эту антиномию, показывая, как личность или восстает, не желая быть средством даже по отношению к «высшим ценностям», или просто-напросто срывается, «уствует» от выполнения взятых на себя моральных обязательств.

Ф.М. Достоевский является значимой фигурой не только своего времени и эпохи, ведь он не утратил эту значимость и в современном мире, но для его понимания нужен особый склад души, сродни его души. Он как никто другой предчувствовал нарастающий кризис современной эпохи: одиночество личности, утрату веры, развращающую силу денег. И всему этому он пытался противопоставить любовь, сострадание, взаимную ответственность. У Ф.М. Достоевского, как христианского гуманиста, идеалы высокой нравственности человека и любви к ближнему были на первом месте, но они, эти идеалы, остаются актуальными всегда, в любое время, находясь вне времени и пространства.

Библиографический список

1. Бердяев, Н.А. Мирозерцание Достоевского / Н.А. Бердяев // Ежемесячный литературно-художественный и общественно-политический журнал «Волга». – № 10. – 1988. – С. 146–165.

2. Громов, М.Н. Типология русской философии / М.Н. Громов // История философии. – М.: Феноменология-Герменевтика, 2001. – С. 10–43.

3. Достоевский, Ф.М. Братья Карамазовы / Ф.М. Достоевский. – М.: Эксмо, 2006. – 800 с.

4. Достоевский, Ф.М. Преступление и наказание / Ф.М. Достоевский. – Мн.: Беларус. Энцыкл. імя П. Броўкі, 2013. – 608 с.

5. Зеньковский, В.В. Проблема красоты в мирозерцании Достоевского / В.В. Зеньковский // Собрание сочинений. В 2-х т. – Т. 1. – М.: Русский путь, 2008. – С. 139–155.

6. Соловьев, В.С. Три речи в память Достоевского / В.С. Соловьев // Сочинения в 2-х т. – М.: Мысль, 1990. – Т. 2. – С. 289–323.

7. Флоровский, Г.В. Блаженство страждущей любви (К 100-летию со дня рождения Ф.М. Достоевского) / Г.В. Флоровский // Из прошлого русской мысли. – М.: Аграф, 1998. – С. 68–73.

С.С. Логиновский

Южно-Уральский государственный университет (г. Челябинск)

ЕДИНСТВО АНТРОПОЛОГИЧЕСКОГО И СОЦИАЛЬНОГО В МИРОВОЗЗРЕНИИ АВВЫ ДОРОФЕЯ ГАЗСКОГО НА ПРИМЕРЕ ПОНЯТИЯ СМИРЕНИЯ

Живший в VI веке авва Дорофей (Газский) относится к числу известных аскетических писателей [см. о нем: 1]. Его цикл бесед для монахов, известный под названием «Душеполезные поучения», является репрезентативным примером аскетического мировидения. По мнению автора данной статьи, данное произведение является не только ярким примером аскетических и антропологических представлений периода патристики, но показательным примером социальной мысли отцов Церкви. Представления о человеке и обществе у аввы Дорофея неразрывно взаимосвязаны и отличается от соответствующих представлений эпохи Модерна. Рассмотрение этих отличий, установление специфики святоотеческого видения человека и общества на примере категории смирения является задачей данной статьи.

В цикле поучений аввы Дорофея смиренномудрию посвящено второе поучение. По сути, оно является первым рассуждением автора по существу вопроса (изложение своего и чужого опыта монашеской жизни), поскольку первое слово есть общее введение в данную проблематику [см.: 4].

Свои рассуждения о смиренномудрии (= смирении) авва Дорофей начинает с цитаты не называемого им по имени святого старца: «прежде всего нужно нам смиренномудрие, чтобы быть готовыми на каждое слово, которое слышим, сказать “прости”, ибо смиренномудрием сокрушаются все стрелы врага и сопротивника» [2, с. 52].

Авва предлагает своим слушателям выяснить, почему старец придает такое большое значение именно смирению. В самом деле, такое выделение смирения может вызывать недоумение, поскольку существует множество других добродетелей, значимость которых подтверждается Св. Писанием и для христианина несомненна: воздержание, страх Божий, милостыня, вера и т.д.

Объяснение важности смирения у аввы Дорофея начинается с указания на то, что ни одна другая добродетель «не может быть совершенна без смиренномудрия» [2, с. 53], то есть фактически не является добродетелью, поскольку только в своей «совершенной» форме добродетели и являются добродетелями [см. подробнее: 3, с. 61–81]. По причине того, что смирение является необходимым условием любой другой добродетели можно говорить о ее определенном превосходстве и безусловной важности для индивидуального и коллективного бытия человека.

Еще одним важным свойством смирения является его общедоступность: авва указывает, что не все, например, могут трудиться (по причине физической немощи); имеются естественные ограничения и у других добродетелей, но смирение доступно всегда и всем без исключения, что также выделяет его из числа других добродетелей.

Сила смирения так велика, что, как замечает авва Дорофей, оно «и одно может ввести нас в Царствие» [2, с. 54] Небесное, хотя и медленнее, чем в совокупности с другими добродетелями. Учитывая, что достижения Царствия Небесного можно квалифицировать как цель жизни христианина, подобное свойство смирения для слушателей аввы Дорофея должно быть достаточным доказательством важности этой добродетели.

Несмотря на такую высокую оценку смирения, рассуждая далее, авва Дорофей в полном соответствии со святоотеческой традицией [см. об этом: 6] подчеркивает, что смирение (как и любая другая добродетель) не действует как некая самостоятельная магическая сила; также

она не превращает человека в существо, наделенное какими-либо особыми «чудодейственными» возможностями. Сила смирения, подчеркивает, авва, заключается в способности привлекать благодать Божию, которая одна только и способна действительно решить любые проблемы, что не исключает необходимости активности со стороны человека.

Само по себе подобное отношение к добродетели традиционно для святоотеческой мысли, в рамках которой приписывание себе каких-либо заслуг, независимо от качества и количества собственных усилий человека, недопустимо. В случае со смирением интересно то, что оно как раз и заключается в том, что человек не должен приписывать себе каких-либо заслуг независимо от собственных усилий. В этой связи можно сказать, что смирение есть квинтэссенция святоотеческого этоса; смирение по своей сути представляет такой способ существования человека (как в отношении самого себя, так и в отношении других субъектов социального бытия), который только и является правильным с точки зрения отцов Церкви. Это опять же подчеркивает превосходство смирения над другими добродетелями, объясняет, почему цитируемый аввой старец так высоко оценивает данную добродетель.

Смирение прямо противоположно гордости, которая является одним из главных препятствий в деле достижения Царствия Небесного. Рассматривая этот вопрос подробнее, авва Дорофей выделяет несколько видов гордости. По первой классификации он выделяет гордость по отношению к другим людям, чувство превосходства над ними и гордость в отношении Бога. По второй классификации авва выделяет гордость мирскую и монашескую. Человек, который подвластен мирской гордости (это может быть и монах, что, как замечает авва Дорофей, весьма прискорбно), тщеславится какими-либо мирскими вещами: богатством, социальным положением, происхождением, и т.д. Монашеская гордость «питается» теми или иными достижениями (мнимыми или реальными) в монашеском делании: преуспеянием в посте, молитве и т.д. Ни одна добродетель не свободна от такого уничтожающего ее «сопровождения» тщеславия/гордыни. И только смирение способно противостоять гордыне, по причине чего, еще раз подчеркивает авва, «хорошо сказал святой, что прежде всего нужно нам смиренномудрие» [2, с. 55].

Развивая эту мысль, авва Дорофей говорит, что соответственно двум видам гордыни можно выделить и два вида смирения. Первое заключается «в том, чтобы почитать брата своего разумнее себя и по всему превосходнее» или, говоря максимально коротко, «почитать себя ниже всех» [2, с. 57]. Второе смирение, которое авва называет совершенным, свойственным святым, заключается «в том, чтобы приписывать Богу свои подвиги» [там же].

Говоря о том, как достичь подобного смирения, авва Дорофей указывает на то, что «оно естественно рождается в душе от исполнения заповедей» [там же]: живя христианской жизнью, изменяясь вследствие этого не только в своем сознании, но и изменяя свой онтологический статус, человек начинает опытно познавать, как он далек от чистоты и величия Бога. Хотя в процессе своего совершенствования человек становится лучше, он, одновременно, лучше видит и свои недостатки, и недостижимое величие Божества, что и является объективным основанием для смирения. Смирение оказывается не только средством, с помощью которого возможно преуспеть в добродетельной жизни, но и естественной установкой преуспевающего в добродетельной жизни человека и своеобразным признаком, отличающим преуспевающих в добродетели, признаком, позволяющим определять степень этого преуспеяния.

Еще одним эффективным путем достижения смирения являются «телесные труды», то есть какая-либо физическая работа в широком смысле этого слова. Объясняя связь телесных трудов и смирения, которое является состоянием души, авва Дорофей обращается к христианскому пониманию соотношению души и тела после грехопадения, то есть к особенностям природы ветхого человека.

После грехопадения, говорит авва Дорофей, душа (под которой, как видно из дальнейших рассуждений в данном случае понимается разумно-волевое начало человека) «предалась прелести сластолюбия и самозакония, и возлюбила телесное, и некоторым образом стала как бы нечто единое с телом» [там же, с. 61], в том смысле, что стала ориентироваться на телесные потребности и шире – на материальное бытие в ущерб стремлению к Богу. В практическом плане это означает, что «душа как бы состраждет телу и сочувствует во всем, что делается с телом» [там же, с. 62]. Другими словами, любое воздействие на тело отражается и на

душе. По этой причине телесный труд, который непосредственно воздействует на тело, смиряя его, через тело, воздействует и на душу, которая смиряется вместе с телом. Праздность же, напротив, расслабляя тело, расслабляет и душу, мешает процессу добродетельной жизни, а в конечном итоге – препятствует спасению.

Далее авва подчеркивает трудность постижения добродетели смирения и еще большую трудность выражения знаний о ней. Всякое словесное ее описание он считает недостаточным и настаивает на том, что только опытное познание смирения смиряющимся способно дать понимание этого феномена [2, с. 59], но и в этом случае – лишь отчасти [там же, с. 60], ведь в определенном смысле «смирение божественно» [там же], почему и непостижимо полностью. Данное замечание имеет для аввы Дорофея не столько теоретическую, сколько практическую ценность, поскольку объясняет, почему святые, не имеющие видимых для окружающих грехов, исполняющие все заповеди и справедливо почитаемые святыми, тем не менее, считают себя грешниками: зачастую не умея словами объяснить (в силу непостижимости смирения) этот парадоксальный для ветхого человека факт, святые опытно «ощущают» его [там же].

Приведенный материал «Поучения» аввы Дорофея имеет непосредственное отношение к антропологии в ее христианской версии. Но не менее важен он и для понимания святоотеческой социальной мысли, которая самым тесным образом связана с антропологией.

Уже из приводимой в самом начале цитаты некоего святого старца, развернутым комментарием к которой является «Поучение», хорошо видна социальная природа смиренномудрия. В самом деле, оба вида смирения, хотя и предполагают изменение самого человека (то есть могут рассматриваться в рамках антропологии), вместе с тем изначально содержат и социальное измерение. Установка на «почитание себя ниже всех», в которой выражается суть смирения, предполагает наличие этих «всех», то есть соотнесенность человека с другими разумными существами, образующими его социальное окружение.

Словосочетание «разумные существа» употреблено здесь не случайно, поскольку к их числу отцы Церкви (как хорошо видно и в случае с рассматриваемым Поучением) аввы Дорофея) относят не только людей, но также Бога и ангелов, в том числе падших [см. подробнее об этом:

5, с. 34–54], которые прямо упоминаются в конце цитаты святого старца о важности добродетели смирения.

Анализ рассматриваемого «поучения» аввы Дорофея показывает, что смирение является не только важнейшей категорией аскетики, но и одним из важнейших понятий святоотеческой социальной мысли.

Более подробное рассмотрение смирения в этом ракурсе позволяет утверждать, что оно оказывается у Дорофея таким способом организации общества, который позволяет выстраивать правильный (с христианской точки зрения) вариант социальных связей со всеми субъектами социального бытия.

Во-первых, в отношении к дьяволу и другим падшим ангелам смирение делает человека недоступным для любых их деструктивных действий. Авва подчеркивает, что дьявол и другие падшие ангелы постоянно препятствуют монахам в их стремлении жить по принципам Царствия Небесного, пытаясь обесценить все их достижения и «препятствовать всякому доброму делу» [2, с. 53], мешая молитве, бодрствованию и другим «богоугодным» действиям человека. Смирение же является одним из самых эффективных средств противодействия любым проискам бесов, делая бытие подвижника недоступным для них. Если же смирение становится способом существования не одного, а всех людей, существующих в рамках того или иного коллектива любого размера, то бесы перестают быть субъектами социального бытия данного коллектива, что уподобляет его Царствию Небесному – идеальному (правильному) социальному устройству с точки зрения святых отцов.

Во-вторых, в отношении людей, Бога и благих ангелов смирение оказывается способом бытия, который формирует гармоничные связи, исключаящие какие-либо конфликты.

Авва Дорофей отмечает, что одной из распространенных причин конфликтов, разрушающих общество, является гнев, который имеет в качестве причины самые разные греховные страсти – от сребролюбия до гордыни. Гнев практически всегда направлен на других субъектов социального бытия и поэтому, как и противоположное ему смирение, имеет ярко выраженное социальное измерение. Смирение же, как замечает авва Дорофей, «ни на кого не гневается, и никого не прогневляет, и счи-

тает это совершенно чуждым себе» [2, с. 54]. В самом деле, человек, который действительно «почитает себя ниже всех» по определению не может иметь оснований для гнева.

Если же смирение присуще всем субъектам коллектива, то оно полностью устраняет гнев и порождаемые им конфликты из социальной жизни. В результате уже в этом *эоне* в рамках того или иного коллектива (например, монашеской общины) возникает то искомое гармоничное единство субъектов социального бытия (Бога, людей и ангелов), которое согласно отцу Церкви во всей полноте будет явлено в эсхатологической перспективе, когда *Бог будет все во всем*, когда Царствие Небесное достигнет своего исполнения.

Таким образом, для аввы Дорофея смирение есть и способ изменения искаженного грехом общества к лучшему и одновременно «механизм» существования («институт») этого лучшего (идеального/нормального) общества.

Рассмотренный материал позволяет подробнее рассмотреть связь антропологии и социальной мысли у святых отцов.

Отцы Церкви признают, что человек всегда существует в социальном окружении, которое оказывает на него влияние. Вместе с тем, они считают, что общество, как бы его не понимать, не способно отнять у человека свободную волю, общество не предопределяет его действия полностью. Человек у отцов Церкви мыслится как существо, способное к реальным изменениям не только под воздействием тех или иных внешних по отношению к нему социальных факторов, но и к таким изменениям, которые обусловлены внутренними причинами.

При этом отцы Церкви считают, что Бог всегда является активным участником социального бытия и всегда приходит на помощь тем, кто желает измениться в направлении, указанном Им. Другими словами, даже добродетельный одиночка (с точки зрения современного обществознания, то есть человек, не связанный с другими людьми) с точки зрения отцов Церкви никогда не одинок, поскольку имеет своим помощником Бога и ангелов, которые также является субъектом социального бытия.

Тем самым человек получает возможность противодействовать обществу в тех вопросах, которые противоречат христианскому способу

существования, получает возможность изменяться, изменяя тем самым и общество.

Таким образом, речь не идет о той или иной разновидности индивидуализма, который в некотором смысле всегда есть признание бессилия человека перед обществом. Наоборот, для отцов Церкви, что хорошо видно на примере рассмотренного «Поучения» аввы Дорофея, характерно представление о том, что именно изменение человеком себя (при активном участии Бога) является основой социальных изменений, способом построения нового общества, чуждого недостатков. В этом смысле можно говорить об антропологичности социальной мысли отцов Церкви или о социальном измерении святоотеческой антропологии. Оба варианта выглядят несколько неуклюже, поскольку используют современную терминологию, не совпадающую специфике святоотеческого мировоззрения. Тем не менее, они позволяют лучше осознать специфику святоотеческого понимания соотношения общества и человека.

Причина такого антропологического видения социальных изменений (и шире – общества) заключается в понимании святыми отцами источника социальных проблем. Для них все социальные проблемы обусловлены грехом, который после грехопадения первых людей стал определяющей силой, формирующей индивидуальное и социальное бытие человека. Но грех это антропологическая категория. Грех не есть некая сущность, но направленность воли человека. То есть это категория антропологическая, поскольку всегда связана с конкретным человеком, существует как определенное устремление («вектор») его воли.

Поскольку же человек всегда существует в социальном окружении, постольку грех, оставаясь антропологической категорией, всегда имеет социальное измерение. Более того, если рассматривать не грех в целом, а отдельные его проявления, то можно констатировать, что многие виды грехов по своей сути социальны, то есть предполагают существование других субъектов социального бытия. Таковы гнев, тщеславие, гордыня, сластолюбие и многие другие (если не все) грехи.

Хотя общество возникает до появления греха и продолжает существовать, сохраняя многие свои изначальные особенности, и после грехопадения, оно претерпевает серьезные негативные изменения в связи с господством греха [см. об этом: 5, с. 114–130]. Так как изменение обще-

ства в худшую сторону имеет своей первопричиной человека, его греховную волю, то изменение общества в лучшую сторону закономерно мыслится отцами Церкви как предприятие, предполагающее в первую очередь изменение человека.

Рассмотрение аввой Дорофеем смирения хорошо иллюстрирует эту особенность мысли отцов Церкви. В самом деле, очевидно, что смирение является антропологическим феноменом в том смысле, что «действует» на уровне конкретного человека, предполагает волевые усилия со стороны человека и направлено на изменение именно человека, его практикующего. И вместе с тем, смирение (наряду с другими подобными аскетическими практиками) является единственно эффективным способом социальных изменений, способом «построения» нового общества, ведь только такого рода практики способны устранить греховные страсти, отсутствие которых – отличительный признак нового (совершенного) общества.

Конечно, полноценное существование человека, ставшего новой тварью во Христе (не говоря уже о движении к этому состоянию) не различно к особенностям общества, в котором имеет место быть это существование (движение). Максимально успешно движение по пути спасения осуществляется в благоприятном социальном окружении, среди таких же спасающихся. Однако, как подчеркивают отцы Церкви, и в менее благоприятном социальном окружении («в миру») такое спасение возможно, и жизнь в монастыре не гарантирует успеха в деле спасения без собственных усилий человека (и помощи Бог, которая, впрочем, есть всегда). Именно эти усилия имеют решающее значение, именно они создают новую социальную реальность. Более того, эта новая реальность существует только тогда, когда «наполняющие» ее люди живут по-христиански. Все существующие в новом обществе особенности обусловлены именно особенностями нового человека и без них не имеют особого значения.

По этой причине и можно говорить об антропологическом характере социальной мысли отцов Церкви, о том, что рассуждения отцов Церкви, классифицируемые с точки зрения современного дисциплинарного деления как антропологические, в действительности с не меньшим основанием могут быть отнесены к социальной мысли (обществоведению).

Указанная особенность социальной мысли отцов Церкви мешает видеть ее тем, кто привык мыслить социальную проблематику в категориях обществознания эпохи Модерна. Осознание антропологичности социальной мысли отцов Церкви позволит устранить эту слепоту и составить более адекватное представление о святоотеческих представлениях об обществе.

Таким образом, для аввы смирение есть не только аскетическое делание, имеющее значение для практикующего его, но и способ изменения искаженного грехом общества к лучшему и одновременно способ существования лучшего (идеального/нормального) общества. Именно усилия каждого человека имеют решающее значение, именно они создают новую социальную реальность. Сказанное позволяет говорить об особой связи антропологии и социальной мысли у отцов Церкви, об антропологичности последней.

Библиографический список

1. Бернацкий, М.М., Дионисий (Шленов). Дорофей Газский [Текст] / М.М. Бернацкий, Дионисий (Шленов) // Православная энциклопедия. Том XVI. – М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2007. – С. 32–43.
2. Дорофей, авва. Душеполезные поучения [Текст] / авва Дорофей. – М.: Издательство ТСЛ, 2007. – 304 с.
3. Логиновский, С.С. Специфика святоотеческой гносеологии [Текст] / С.С. Логиновский. – Челябинск, 2010. – 164 с.
4. Логиновский, С.С. «Отвержение» мира как практика изменения идентичности у аввы Дорофея [Текст] / С.С. Логиновский // Дискурсология. Методология. Теория. Практика. Избранные труды. 2016. Выпуск 10. – Челябинск: Изд-во ЮУрГУ; Изд-во НОЦ «КПСП», 2016. – С. 112–123.
5. Логиновский, С.С. Святоотеческая типология общества [Текст] / С.С. Логиновский. – Челябинск: Издательский центр ЮУрГУ; Изд-во НОЦ «КПСП», 2016. – 253 с.
6. Ферберн, Д. Учение о Христе и благодати в ранней Церкви / Д. Ферберн. – М.: ББИ, 2008. – 323 с.

ПРАВО В ТРАДИЦИОННОМ ОБЩЕСТВЕ

А.А. Исаков

Арзамасский филиал

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

О «РОСТКАХ ЕСТЕСТВЕННОГО ПРАВА» в РОССИИ НАЧАЛА XVI ВЕКА

XVI век в истории нашей страны, конечно, не был столь переломным, как век XVIII – ни внешне, ни по содержанию. По меньшей мере, в это время не происходило слома цивилизационной парадигмы, а страна в целом не выходила за рамки того, что современные социологи называют традиционным обществом. Однако же А.А. Зимин в свое время имел полное право назвать книгу, посвященную событиям первой трети XVI века, – «Россия на пороге Нового времени». Эпоха Василия III оказалась в тени правления его отца и сына, и притом – совершенно не заслуженно. Самое новое и необычное, что мы унаследовали от России Василия III – это осознание права подданных на оценку власти, которым русское общество широко пользовалось в период с 1505 по 1525 год. Эти двадцать лет лежат между двумя репрессивными актами – осуждением и казнью жидовствующих в 1504 году и осуждением Максима Грека в 1525. Однако в 1505–25 годах верховная власть в России была не настолько сильна, чтобы совершенно заставить замолчать хотя бы феодальную элиту. Причин этой слабости было много – от шаткого положения самого Василия III, который пришел к власти, едва выйдя из опалы, и долго не имел прямого наследника, до внешнеполитических неудач, в результате которых русское государство было вынуждено драться на три фронта (против Литвы, Крыма и Казани), не имея при этом союзников. Неслучайно именно от этого времени до нас дошла первая внутрицерковная полемика между иосифлянами и нестяжателями – позже или раньше она была бы невозможна. В этой связи представляет значитель-

ный интерес вопрос о правосознании элиты русского общества того времени и, прежде всего, вопрос о происхождении идеи естественного права в России начала XVI века.

Обыкновенно саму постановку вопроса о правах подданных связывают с «Просветителем» Иосифа Волоцкого, в седьмой главе которого содержится тезис о праве на сопротивление подданных неправой власти. Но не все здесь так прямолинейно. Дело в том, что Иосиф предполагает возможность сопротивления только в одном случае – если властитель мучает душу подданного. В плане земном, телесном подчинение должно быть полным [6, с. 188–189]. Правильно понять Волоцкого игумена можно, если перенестись на два века вперед и вспомнить формальное (и весьма схоластичное) обоснование веротерпимости Джоном Локком. Локк писал о том, что государь не имеет права вмешиваться в те сферы жизни индивида, ущерб от вмешательства в которые он не сможет возместить по суду. Это касается, прежде всего, свободы вероисповедания, так как правильность или неправильность одного будет определена только на Страшном суде. Государь вполне может принуждать подданных к тому, что способно погубить их души навеки, и, конечно, уже никак не сможет возместить им этот ущерб. Но и никакая церковь так же не является инстанцией, способной заменить собой Христа Пантократора [7, с. 67–68]. Здесь очевидно главное отличие Локка от волоцкого игумена: последний считает православную церковь именно такой инстанцией, потому что она как раз и определяет – правой или неправой является власть великого князя. Иными словами, в положении Иосифа Волоцкого о сопротивлении неправой власти нет зачатков правосознания – здесь лишь традиционная борьба священства и царства, тяготение к коллегияльному папоцезаризму.

И, тем не менее, в этом сюжете все же есть путеводная нить. Это особая роль канонического права в православном обществе. Однако, прежде чем, раскрыть эту мысль, нам придется проанализировать еще одну историографическую конструкцию, а именно – наблюдение, сделанное В.В. Зеньковским, скорее даже намёк на то, что «первые ростки так называемого «естественного права» связаны с христианским мировоззрением в варианте «течения Нила Сорского» [3, с. 43–44]. Нам уже понятно, почему русский мыслитель не возводит концепт «естественного права» к наследию Иосифа Волоцкого. Но при чем же здесь Нил Сорский? В диссертации 2009 года мы предлагали громоздкое и слишком философичное объяснение этого, считая, что источником отказа от

сословных представлений о человеке (а концепт «естественного права» – это верный признак разложения сословной картины общества), стала антропология исихазма, в которой, действительно, не было места сословности [5 с. 78–79]. Однако с тех пор мы пришли к выводу, что влияние исихазма на Нила Сорского не было столь определяющим, а мировоззрение нестяжателей нельзя подменять идеологией византийского исихазма.

Возможно, именно поэтому сам Зеньковский не находит места для соответствующего анализа взглядов Нила, приводя вместо этого высказывания Матвея Башкина, кн. Курбского и Ивана Пересветова. У Курбского он цитирует пассаж о «свободном естестве человеческом», у Пересветова – о «самовластии» человека. Однако эти идеи не являются специфическими для XVI века. Самовластие человека – традиционный тезис христианской книжности, известный и ортодоксам, и еретикам, и отражает он, естественно, христианское учение о свободе воли. Им выражена позиция в богословском споре о свободе воли и предопределении. Курбский и Пересветов демонстрируют характерное для православия мнение о том, что предопределение не отменяет свободной воли человека, его ответственности за свою судьбу. И требуя от Ивана IV уважения этой свободы, они, прежде всего, имеют в виду его стремление решать вопросы, не находящиеся в юрисдикции светской власти. Курбский вполне мог иметь в виду не столько политическую, сколько религиозную свободу. «Игумен всея Руси», каким Иван IV был в опричный период, как раз и представлял собой государя, сопротивлению которому оговаривал Иосиф Волоцкий. На эту мысль наталкивают и наблюдения А.Ю. Григоренко над политикой Ивана Грозного в отношении московских и новгородских традиционных культов. Исследователь пришел к выводу, что московский правитель целенаправленно стремился опереться на новгородский культ Софии в противовес традиционному московскому культу Богородицы, что феодальной элитой могло рассматриваться как принуждение в делах веры [2, с. 166–168].

Если же говорить о Пересветове, то нужно учитывать мистический характер его мировоззрения, ведь он не скрывает того факта, что на службу московскому царю его привели эсхатологические пророчества, слышанные им во время службы в Чехии [1, с. 604]. Поэтому мы считаем, что Курбский и Пересветов говорят именно о религиозной, а не о гражданской свободе. Ближе к делу ссылка Зеньковского на Башкина,

который порвал кабальные грамоты исходя из несовместимости рабства с христианской идеей братства. Но Башкин откровенно единичен на фоне своих современников. Так что же, правы те исследователи, которые считали идею естественного права просто заимствованной из «римской юридической сокровищницы»?

Нет, но искать ее исток нужно не в текстах, а в событиях оговоренного нами времени и в той особой роли, которую играло в них понимание властью и обществом статуса и возможностей канонического права. С одной стороны, каноническое право могло использоваться властью в целях давления на нежелательные идейные течения. Несогласных можно было подводить под обвинения в ереси, отстранять от права проповеди под предлогом запрещения к службе вдовых попов и т.п. Однако в то же время каноническое право в силу своей автономности давало определенные гарантии, прежде всего, некоторой независимости самой церкви, а, во-вторых, ограничивало светскую власть в решении целого ряда вопросов, принципиально находящихся в ведении церковного суда. Эта двоякая роль канонического права хорошо отразилась в трех наиболее резонансных делах 1505–25 годов.

Первое из них – дело новгородского архиепископа Серапиона (1509–1511 годы), который во время конфликта Иосифа Волоцкого с тогдашним волоцким удельным князем встал на сторону последнего. Иосиф обеспечил завещательный переход выморочного удела брата Федора Борисовича великому князю в обход прямого наследника. В ответ волоцкий князь как диэкет иосифова монастыря попытался принудить Иосифа к отставке. Последний попросился в юрисдикцию великого князя, чем грубо нарушил права Федора Борисовича как диэкета. Серапион восстановил каноническую справедливость и за это был вызван в Москву, снят с поста и арестован волей великого князя. Общественное мнение встало на защиту Серапиона, более того, именно в этот момент началась знаменитая полемика нестяжателей с иосифлянами. Конечно, это не спасло новгородского владыку (он был освобожден, но на архиепископскую кафедру не вернулся), однако великокняжеская власть получила весомую оппозицию и была вынуждена отказаться от поддержки Иосифа, которому было запрещено писать и выступать в свою защиту. Более того, Василий III оценил полезность нестяжательской идеологии и пригласил ко двору Вассиана Патрикеева, который, в свою очередь, попытался развернуть каноническое право против независимой феодаль-

ной церкви. Для этого он предпринял попытку составления такой редакции Кормчей книги (Номоканона), которая прямо или косвенно подрывала бы статус церкви как крупнейшего феодала за счет запрета на владение населенными землями, то есть на участие церкви в получении дивидендов от складывающегося крепостного права. В деле Серапиона Василий III ощутил на себе большую силу и независимость канонического права и попытался поставить его себе на службу. Как известно, из этого ничего не вышло, и в 1531 году Вассиан Патрикеев и его редакция Кормчей книги были соборно осуждены.

Еще ярче ограничивающая роль канонического права выразилась в деле Шемячича. Внука легендарного Шемяки обвинили в пособничестве татарам летом 1521 года – московская армия потерпела тогда тяжелое поражение и допустила татарско-литовское войско к Москве. Василия Ивановича в 1523 году вызвали в Москву и в 1525 арестовали в нарушение охранной грамоты митрополита Варлаама. Общественное мнение вступилось не только за Шемячича, но и за попранное право митрополита. Успеха эта полемика не имела, Шемячич умер в заточении, Варлаам был заменен более покладистым Даниилом, но феодальная элита однозначно выступила против великокняжеского произвола и не побоялась заявить об этом вслух. Тем более что одновременно в Москве разворачивалась и другая трагедия – дело Соломонии Сабуровой, бездетной жены Василия III. Общественное мнение было далеко не на стороне великого князя (по свидетельству Филофея, Василий III покровительствовал содомскому греху при московском дворе [9, с. 436]). Передача престола братьям Василия III, видимо, многим представлялась нормальным выходом из положения. И особенно потому, что старший брат, как известно, обрек младших братьев на безбрачие, запрещая им жениться прежде, чем у него родится наследник. Общественное мнение выступило на стороне Соломонии, не дававшей согласия на развод. Оно снова проиграло – развод был оформлен, а Соломония пострижена в монахини. Но и каноническое право снова показало возможность использовать его для защиты попранного права, не взирая на лица. Подчинить каноническое право интересам светской власти оказалось ничуть не проще, чем использовать его в качестве противовеса великокняжескому произволу.

Поэтому Зеньковский прав. Именно в христианском мировоззрении лежат истоки идеи естественного права в России XVI века. Но их актуализация была опосредована особой ролью канонического права, которое в наиболее резонансных делах первой трети столетия раз за

разом оказывалось последним прибежищем от произвола власти. Именно поэтому так возмутила Федора Ивановича Карпова проповедь митрополита Даниила, заявившего, что главная добродетель подданного-христианина – это терпение. В своем известном послании наследнику Иосифа Волоцкого он недвусмысленно сказал, что терпение – категория этическая, а не правовая, и что любой подданный имеет право рассчитывать на правду [8, с. 510, 512], то есть на верховенство закона. Конечно, Карпов был уже знаком с европейской традицией, но рецепция идей невозможна без создания условий для них. А они были созданы именно в то время, на которое пришлось зрелые годы русского публициста, в правление Василия III. Не случайно о событиях 1520-х годов упоминает и Курбский, возводя тиранию Ивана Грозного к неправовым действиям его отца.

Конечно, это ничуть не означает, что каноническое право понималось только так. Кормчая была пронизана сословными институтами, и они были удобными инструментами в борьбе с инакомыслием. Самый яркий пример – критика Зиновием Отенским личности известного ересиарха середины XVI века Феодосия Косого. Строилась она на том основании, что Феодосий, являясь холопом, не имел права постригаться в монахи. Далее Зиновий добавлял, что Феодосий, преступив закон раз, преступил его снова – женившись [4, с. 74–77]. Однако в основе всей конструкции лежит именно презрение к «рабьему» учению, постоянное напоминание о том, что раб не может быть ни монахом, ни проповедником. Так следование букве канонического права в целях дискредитации оппонента бесконечно удаляло полемиста от самого христианства. Поэтому нет ничего удивительного в том, что Россия середины XVI века мало продвинулась в развитии правосознания и правовых идей.

Библиографический список

1. Большая челобитная Ивана Пересветова // Памятники литературы Древней Руси: конец XV – первая половина XVI века [Текст]. – М.: Худ. лит., 1984. – С. 602–625.
2. Григоренко, А.Ю. Новгородская ересь «жидовская мудрствующих» в историко-культурном контексте эпохи [Текст] / А.Ю. Григоренко // Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина. – 2010. – Т. 2. – № 4. – С. 162–171.
3. Зеньковский, В.В. История русской философии [Текст] / В.В. Зеньковский. – М.: ЭКСМО; Харьков: Фолио, 2001. – 896 с.
4. Зиновий Отенский. Истины показание к вопросившим о новом учении [Текст] / Зиновий Отенский. – М.: Юрлитинформ, 2014. – 584 с.

5. Исаков, А.А. Философские идеи нестяжательства и «учёного монашества» второй половины XVIII века: единство и своеобразие [Текст]: дис. ... канд. филос. наук / А.А. Исаков. – Нижний Новгород: Нижегородский государственный педагогический университет, 2009. – 200 с.

6. Иосиф Волоцкий. Просветитель [Текст] / Иосиф Волоцкий. – М.: Издательство Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1993. – 382 с.

7. Локк, Дж. Сочинения в 3-х тт. [Текст] / Дж. Локк. Т. 3. – М.: Мысль, 1988. – 668 с.

8. Послание Фёдора Карпова митрополиту Даниилу // Памятники литературы Древней Руси: конец XV – первая половина XVI века [Текст]. – М.: Худ. лит., 1984. – С. 504–519.

9. Послания старца Филофея // Памятники литературы Древней Руси: конец XV – первая половина XVI века [Текст]. – М.: Худ. лит., 1984. – С. 536–505.

Л.В. Исакова

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

**Вклад Густав Эверса в изучение
происхождения и текстологии Русской Правды**

Русская Правда является первым памятником древнерусского кодифицированного права, регулирующего широкий спектр социально-экономических отношений, содержащим нормы гражданского, уголовного и процессуального права. Открытая для исторической науки В.Н. Татищевым, подготовившим к изданию в 1738 г. «Законы древнерусские, для пользы всех любомудрых, собранные и неколико истолкованные тайным советником Василием Татищевым» (опубликованные только в 1786 г.), она долгое время находилась в поле исторического забвения. В 1756 г. Ф.Г. Струбе де Пирмонт, а в 1767 г. А.Л. Шлецер высказали мысль о сходстве древнерусских законов и древнего скандинавского права [9, с. 1]. Далее Н.М. Карамзин указал, что Русская Правда представляет собой памятник княжеского законодательства и предположил, что в основе ее лежит древний скандинавский или немецкий закон [3, с. 34, 40]. Таким образом, вплоть до начала XIX в. рассмотрение данного историко-юридического памятника Древней Руси практически не

предпринималось. Встречались лишь частные упоминания историков о предполагаемых основах древнерусского законодательства.

Впервые в отечественной науке к изучению происхождения и текстологии Русской Правды обратился русский историк немецкого происхождения, профессор Дерптского университета Иоганн Филипп Густав Эверс. Он указывал на «первый свод законов» Русского государства, именно как на систему правовых норм, подчеркнув, что она предполагала бытование так называемого «народного права», и возникновение в процессе его эволюции основ частного права [11, с. 87]. Правовые нормы, по мнению историка, не что иное как результат естественного развития и внутренней жизни общества, т.к. именно в ходе постепенного «естественного развития» родовые отношения исчезают, и на их месте утверждаются государственные начала, которые закрепляются в письменных законах. Следовательно, нормы, укоренившиеся в обычаях и позднее нашедшие отражение в законах являются дополнительным источником знаний о внутреннем состоянии народа и присущих ему общественных отношениях. Поэтому Эверс уделял пристальное внимание анализу древнего русского права, в частности Русской Правды.

Еще в 1808 г. в исследовании «О происхождении Русского государства» дерптский ученый акцентировал внимание на распространенном в исторической науке тезисе о норманнском происхождении первого нарративного источника древнерусского законодательства и высказал мысль, что элементы совпадений действительно могли иметь место, т.к. и Русская Правда, и «ютский закон» (законодательный памятник средневековой Дании, изданный королем Вольдемаром II и принятый в 1241 на собрании знати в Вордингборге; был издан как областной закон для Ютландии и о. Фюн), который был взят Эверсом за основу для сравнения и последующего анализа правовых норм, имели один общий источник – германское право. При этом он полагал, что и заимствование маловероятно. Скорее всего, оба народа «имели между собой сношения, о которых не знает Нестор» [6, с. 111]. Русская Правда, констатировал историк, в основе своей содержит нормы обычного права (это положение Эверса впоследствии развили дерптский историк права Э.К. Тобин и немецкие исследователи Л.К. Гетц и Х. Рюс [1, с. 312; 15, с. 223]) и «она есть самый древнейший законодательный памятник, каким только могут похвалиться новейшие народы...» [8, с. 92], т.к. старше датского законодательного памятника на два столетия [14, с. 147–149]. В том же 1808 г. вышла статья ученого «Об источниках Правды Ярославичей», где он не

только повторил ранее высказанные мысли, но и проанализировал «собрание законов», составленное между 1054 и 1068 гг. и именуемое как «Правда Ярославичей» [13, s. 132–135].

В работе 1814 г. «Предварительные критические исследования для Российской истории» дерптский исследователь уточнил свои положения 1808 г., подкрепив их выводами, основанными на анализе других законодательных памятников – готландского права и Салической правды [8, с. 92–93]. Русской науке эти положения стали известны из публикации, представляющей собой извлечение из первой части «Предварительных критических исследований для Российской истории» Густава Эверса, переведенной на русский язык М.П. Погодиным и изданной в 1826 г. под названием «О Ярославовой правде, как доказательстве скандинавского происхождения руссов». В ней содержатся критика мнения Шлецера о скандинавском происхождении Русской Правды и утверждение Эверса о сходстве древних русских законов со шведскими и датскими. Для аргументации своей позиции он приводит следующий пример. Статья 11 Русской Правды: «Аще кто поедеть на чюжемъ коне, не прошавъ его, то положити 3 гривне» похожа на статью, встречающуюся в законах ютских. «Но это сходство, – правомерно резюмировал Эверс, – ничего не доказывает. Ибо ютские законы введены уже в 1240 г., 223 г. спустя после Правды. И посему не могли служить оной основанием» [6, с. 111].

В 1826 г. был издан основной труд Густава Эверса о юридических памятниках Древней Руси – «Древнейшее русское право в историческом его раскрытии», в котором он развил мысль, впервые высказанную в 1816 г. на страницах «Истории руссов», что «главнейшим источником познания внутреннего состояния народов... являются законы» [12, Vorrede]. Постепенное восхождение человеческого рода от семьи к государству в соответствии с родовой теорией наглядно демонстрирует развитие права. Существующий на этапе семейного быта «обычай» постепенно трансформируется в «закон», в том числе и в писанный закон в государственный период. Следовательно, эволюцию правовых норм можно проследить в ходе анализа письменных памятников. С этой целью историк уделил пристальное внимание характеристике Русской Правды, происхождение которой он связывал с упоминанием Новгородской летописью и Софийским временником «Правды и устава» Ярослава, данной новгородцам в 1020 г.

В истории развития текста Русской Правды ученый выделил три периода. Первый – «Ярославова Правда» в «ее первоначальном виде», т.е. первые 18 статей Краткой редакции, которая, «будучи самым простейшим законоположением, при всей своей краткости была совершенно достаточна по тем временам». Второй – «распространение Правды Ярослава сыновьями его», так называемая «Правда Ярославичей», «собрание законов», составленное между 1054 и 1068 гг. Последний – «Правда тринадцатого столетия» (имеется в виду Пространная редакция Правды), «подлинность» которой «была признана самим правительством» [11, с. 300–301, 358].

Исследователь считал, что Правда Ярослава является первым писанным законом «по основанию государства». Она демонстрирует, как «вначале законы возникали из одних обычаев и нравов», а расширение общественных связей и их усложнение от семьи к роду и, далее, к племени, по мнению Эверса, служит подтверждением выраженных в «Ярославовой Правде» постановлений относительно мести и виры. Анализ отдельных статей памятника приводит его к заключению о том, что «семейственные связи» слабеют, а их место занимает «единодержавная власть», однако, сама княжеская власть утверждается на том основании «на каком и власть главы семейства». В этом же ключе трактует историк и «законы о собственности» [11, с. 300, 317–318].

Относительно «Правды тринадцатого столетия» он отмечал, что «еще неизвестно, было ли обнародовано сие собрание законов в позднейшей его форме самим правительством (например, Владимиром Мономахом) или оно есть труд частных людей, собравших отдельно выходящие по временам постановления», т.е. является не самостоятельным и единым законодательным памятником, не актом официального княжеского законодательства, а итогом деятельности более поздних переписчиков [11, с. 358].

В рецензии на это «истинно европейское сочинение» «знаменитого Эверса» П.И. Кеппен в 1836 г. отметил, что «единственным источником всех его выводов и изысканий» служили Несторова летопись и Русская Правда. Автор подчеркнул, что данный труд «есть внутренняя и вместе внешняя история русского права, государственного и гражданского в первый период нашей истории», и что он «есть только прекрасный опыт, который не исчерпал всего предмета». Вместе с тем Кеппен подчеркнул, что «самобытная жизнь хотя не ясно выражена в рассматриваемой нами

книге, но очевидно составляет главную основу изысканий Эверса: он никогда не прибегает к подобию иностранных законов, а все свои объяснения почерпает из самородных элементов нашего законодательства» [7].

Сегодня исследователи констатируют, что изучение Русской Правды дерптский историк осуществлял исходя из «собственных методологических принципов», при этом «древнейшее право россос» рассматривается им на основании «понятий и отношений, свойственных древним народам». Авторы приходят к выводу, что именно эти методологические основания позволили историку осуществить критику источника «на совершенно новом текстологическом уровне» [2; 4, с. 105; 5, с. 54–55; 10, с. 46].

Подводя итог изложенному выше, следует заметить, что Эверс впервые обратившийся к текстологии Русской Правды, сделал ценные выводы, которые в дальнейшем репродуцировала не только отечественная, но и зарубежная историография по вопросу об источниках и структурном строении данного историко-юридического памятника. Именно ему принадлежит идея о трех этапах в развитии текста Русской Правды, прочно закрепившаяся в истории и правоведении. Одно из главных положений ученого – частный характер происхождения Правды, имевший в основе народный обычай, что позволяет назвать ее источником национального права. Последнее заключение было сделано Густавом Эверсом на основе сравнительного анализа Русской Правды с правовыми нормами древнего шведского и датского законодательства.

Выводы Эверса, представившего первую попытку обоснования права как общеисторического явления, основаны на положении о постепенном формировании права, основным источником которого является «национальный» обычай. Эта идея опровергла распространенное в научной среде того времени мнение о норманнском происхождении древнего русского права.

Библиографический список

1. Валк, С.Н. Русская Правда в изданиях и изучениях 20–40-х гг. XIX в. [Текст] / С.Н. Валк / Избранные труды по историографии и источниковедению. Научное наследие. – СПб.: Наука, 2000. – 662 с.
2. Зеленов, М.В. Иоганн Филипп Густав Эверс [Электронный ресурс] / М.В. Зеленов. – Режим доступа: <http://www.opentextnn.ru/history/historiografy/historians/ros/?id=473>.
3. Карамзин, Н.М. История государства Российского [Текст] / Н.М. Карамзин // История государства Российского в 12-ти т. Т. II. – СПб.: Типография Н. Греча, 1818. – 584 с.

4. Меркулов, В.И. Русская Правда и истоки древнерусского права [Текст] / В.И. Меркулов // Русич. 2014. – № 2 (36). – С. 104–116.
5. Митягина, В.А. «Русская Правда»: особенности восприятия в европейском и американском научном пространстве [Текст] / В.А. Митягина и др. // Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 2. Языкознание. 2017. – Т. 16. – № 1. – С. 53–63.
6. О Ярославовой правде, как доказательстве скандинавского происхождения руссов [Текст] / Г. Эверс. Предварительные критические исследования для российской истории / перевод с нем. М.П. Погодина // Отечественные записки. 1826. – Ч. 25. – № 69. – С. 101–180.
7. Кеппен, П.И. Древнейшее русское право в историческом его раскрытии, сочинение И.Ф.Г. Эверса. – С.-Петербург. 1835. XXII и 422 с. [Текст] / П.И. Кеппен // Журнал Министерства народного просвещения. 1836. – № 3. – Ч. IX. – С. 635–650.
8. Предварительные критические исследования Густава Эверса для Российской истории [Текст] / Г. Эверс / перевод с нем. М.П. Погодина. Кн. 1–2. – М.: Московское общество любителей истории и древностей российских, 1825–1826. – 356 с.
9. Томсинов, В.А. Василий Никитич Татищев (1686–1750) [Текст] / В.А. Томсинов // Российские правоведы XVIII–XX веков: Очерки жизни и творчества. В 2-х т. Т. 1. – М.: Зерцало, 2007. – С. 1–62.
10. Умбрашко, К.Б. Критическое изучение актовых источников в отечественной науке первой половины XIX века [Текст] / К.Б. Умбрашко // Гуманитарные науки в Сибири. 2012. – № 1. – С. 45–48.
11. Эверс, И.Ф.Г. Древнейшее русское право в историческом его раскрытии [Текст] / И.Ф.Г. Эверс / перевод с нем. И. Платонова. – СПб.: Печатано в Типографии Штаба Отдельного Корпуса Внутренней Стражи, 1835. – XXII, 422 с.
12. Ewers, G. Geschichte der Russen. Von den ältesten Zeiten bis zur Alleinherrschaft Peters des Grossen [Текст] / G. Ewers / Erste Teil. – Dorpat, 1816. – 527 S.
13. Ewers, G. Über die Quelle der Jaroslawischen Prawda [Текст] / G. Ewers // Mitauschen N. Wöch. – Untern. 1808. Bd. 1. – S. 132–135.
14. Ewers, G. Vom Ursprunge des russischen Staats. Ein Versuch, die Geschichte desselben aus den Quellen zu erforschen [Текст] / G. Ewers. – Riga u. Leipzig, 1808. – 271 s.
15. Růř, H. Das Reich von Kiew [Текст] / H. Růř // Handbuch der Geschichte Russlands. B. 1: Von der Kiever Reichsbildung bis zum Moskauer Zartum. Lief. 4/5, 6. – Stuttgart: Hrsg. von M. Hellmann, 1979. – 876 s.

И.А. Суздальцева

Дагестанский государственный
педагогический университет (г. Махачкала)

Армянский суд Кизляра XVIII–XIX вв.

Начиная с XVIII века, на территории современного Дагестана шел процесс формирования армянских общин, который во многом был обусловлен покровительственной политикой российского правительства, заинтересованного в привлечении в районы Западного Прикаспия экономически активного и лояльного по отношению к власти христианского населения [8, с. 45]. Наиболее многочисленная армянская община сложилась в Низовьях р. Терека с центром в г. Кизляре.

Большое значение для сохранения национального облика и самобытности армянской общины Кизляра в XVIII–XIX вв. имело традиционное судопроизводство, вестущееся на родном языке с использованием норм обычного права.

В середине XVIII в. российские армяне, в соответствии с указами Елизаветы Петровны от 1744 и 1746 гг., получили право вести судебное производство «по их прежним законам» и выбирать судей «по своему усмотрению». Армянский суд по финансовым, уголовным и полицейским делам – Ратгауз – стал не только органом судопроизводства, но и местного самоуправления. Для решения судебных вопросов использовался Армянский судебник. Он был подготовлен первыми судьями армянского суда г. Астрахани на основе разнообразных источников, включая Судебник Мхитара Гоша и нормы обычного армянского права [4, с. 51]. Им впоследствии стали пользоваться все армянские колонии России.

Армянский суд Кизляра пользовался широкими правами. Дела рассматривались согласно национальным обычаям, а приговоры выносились по совести. Суд включал главного судью и двух его заместителей, избравшихся на собрании из представителей разных слоев населения на один год. Кроме того, избирались два кандидата на роль судьи и четыре кандидата на роль его заместителей (заседателей). Выборы осуществлялись по имущественному цензу, поэтому преимущество было на

стороне состоятельных горожан. Лишая бедных общинников возможности участвовать в работе суда, представители торговой и промышленной буржуазии отстраняли их от участия в самоуправлении, сосредоточив все руководство в своих руках. Судьи старались примирить враждующие стороны, обращаясь к помощи посредников – медиаторов [10, л. 29–30]. В армянском суде Кизляра присутствовало еще одно лицо – стряпчий (делопроизводитель), который назначался местными российскими властями из числа русского населения. Его роль сводилась к тому, чтобы следить за порядком судопроизводства, не вмешиваясь в его ход. Кроме рассмотрения судебных дел армянский суд следил за сбором налогов, решал правовые и административно-хозяйственные вопросы, руководил текущей жизнью общины. Кроме того, в его юрисдикцию входила выдача купеческих паспортов [12, л. 7–8]. Судебные заседания и все делопроизводство велись на армянском языке.

Если следовало решить серьезный имущественный вопрос, то дело отправлялось на рассмотрение в Астраханский армянский азиатский суд, а уголовные дела разбирались в Верхнем пограничном суде Моздока, созданном в 1793 году. С 1802 г. все уголовные дела подлежали рассмотрению в уездном суде [5, с. 24].

После того, как в Кизляре было учреждено полицмейстерство, часть гражданских дел, касающихся армян, было передано на его рассмотрение. Это сужало сферу деятельности армянского суда и вызывало недовольство общины. Кизлярские армяне жаловались, что местная полиция задерживает рассмотрение дел и отрывает судящихся от хозяйственной деятельности [11, л. 2]. По требованию армянского суда начальник Кавказской области запретил полицмейстерству подвергать армян аресту без ведома общины, решения армянского суда и предварительного следствия [11, л. 3].

По Городовому положению 1785 г. в Кизляре была создана Городская дума во главе с градоначальником и помощниками – гласными. В соответствии с положением о городском правлении Сенат принял решение заменить кизлярский армянский суд городским судом – магистратом и учредить при нем общий словесный суд, в который бы вошли предста-

вители всех этнических групп города. Обсуждение по этому вопросу несколько затянулось, поэтому армянский суд продолжал оставаться важным органом самоуправления армянской общины Кизляра.

Согласно Жалованной грамоте Павла I от 28 октября 1799 г. российским армянам было дано право учредить собственный армянский суд с правами магистрата. Разрешалось «дела тому суду рассматривать на армянском языке по прежним народа сего правилам и обыкновениям, выбираемыми из общества членами» [3, с. 90].

В 1800 г. в Кизляре был учрежден армянский суд, который иногда в документах именовали «Кизлярский ратгауз». Как и другие ратгаузы, он рассматривал судебные и финансовые вопросы, одновременно являясь органом местного самоуправления. Содержание суда, его канцелярии и делопроизводителя было возложено на армянскую общину. Суд рассматривал споры и иски по разнообразным вопросам, возникавшим в общине. Он извещал спорящих о принятом решении, а те были обязаны в течение 8 дней после получения под расписку решения суда ответить согласием или несогласием относительно принятого решения. Если кто-либо был неудовлетворен результатами расследования, мог опротестовать приговор в Кавказском областном управлении, а в случае необходимости – обратиться в Правительствующий Сенат [6, с. 125].

По указу от 29 апреля 1802 г. решения армянского суда не подлежали опротестованию или пересмотру со стороны губернского правления, которому отводилась роль защитника армянского суда, осуществлявшего контроль над его деятельностью.

В первой половине XIX в. российское правительство встало на путь ограничения привилегий иностранных поселенцев в России. Эта политика коснулась и армян Кизляра. Так, манифестом Александра I от 1807 г. льготы, дарованные им в XVIII в., распространялись только на «первопоселенцев», исключая «потомков». Николай I поставил перед Государственным советом вопрос о справедливости сохранения «вечных преимуществ» переселенцев и подтвердил льготы для тех армян, которые проживали в Кизляре в момент издания Жалованной грамоты Павла I. Однако, уже в 1831 г. был издан указ, который уравнивал армян с другими горожанами в вопросах налогообложения, а указ Николая I от 1836 г. фактически отменил Жалованную грамоту 1799 г. [1, с. 47].

В конце 1830-х гг. губернские власти решили проверить состояние делопроизводства армянского суда Кизляра. В связи с этим, в Астрахань был командирован советник Мальцев, который отметил недостатки и упущения в деятельности армянского суда при рассмотрении опекунских дел и долговых актов. По мнению Мальцева, причины недостатков крылись в самой структуре суда, который при рассмотрении дел руководствовался отсталыми обычаями и традициями, а не общепринятыми правовыми нормами. Помимо этого, Мальцев считал, что годичный срок пребывания на посту судьи был недостаточен для полного освоения принципами судопроизводства. Он отметил, что все документы в суде оформлены на русском языке, поэтому нет необходимости настаивать на требовании руководства национальными обычаями и нормами права. Докладная советника Мальцева была передана на обсуждение армянской общины, но власти не сочли нужным прислушаться к ее мнению, считая его «необоснованным».

Военный губернатор предлагал положить в основу деятельности армянских судов государственные законы Российской империи и использовать в них те же принципы судопроизводства, которыми руководствовались магистраты, контроль делопроизводства поручить русским стряпчим, а срок службы судей продлить до двух лет. По мнению военного губернатора Тимирязева, армянской общине следовало оставить только право избрания судей [7, л. 11–16].

Министр юстиции Д.В. Дашков предлагал упразднить армянские суды, а их полномочия передать городским и словесным судам [7, л. 17 об.]. Того же мнения придерживалось и руководство Министерства внутренних дел, которое считало, что дальнейшее существование армянского суда в Кизляре бесполезно и нецелесообразно. Эти утверждения основывались на мнении кизлярских армян, которые, якобы, уже согласились пользоваться покровительством общих учреждений. Признавалось, что в начальный период заселения Кизляра существование армянского суда было исторически оправдано, но в последующем его сохранение было излишним и даже опасным.

Армянский суд в Кизляре работал до 1840 г. и был упразднён по указу Государственного Совета от 24 марта 1840 г. «О ликвидации действующих в Астрахани, Кизляре и Моздоке особых армянских судов».

Местным армянам было предписано пользоваться общими судами. В случае необходимости им разрешалось избирать из числа армянской общины посредников – представителей для разрешения споров и жалоб на принципах третейского суда [9, с. 142].

Таким образом, почти сто лет в Кизляре действовал армянский суд, который рассматривал дела согласно национальным обычаям и был важным органом самоуправления, отстаивал права и привилегии армян Притеречья, способствовал сохранению их языка и национальной идентичности.

Библиографический список

1. Аганесова, Д.В. Армянские общины Дагестана в XVIII–XIX вв. [Текст] / Д.В. Аганесова, И.А. Суздальцева. – Махачкала: Народы Кавказа, 2007. – 243 с.
2. Агаян Ц.П. Россия в судьбах армян и Армении [Текст] / Ц.П. Агаян. – М.: Междунар. гуманит. фонд арменоведения, 1994. – 318 с.
3. Виноградов Б.В. Кавказ в политике Павла I [Текст] / Б.В. Виноградов: дисс. ... канд. ист. наук. – Армавир, 1997. – 186 с.
4. Зурначан, А.С. Развитие армянского права в Новое время (XV–XVIII вв.) [Текст] / А.С. Зурначан // Юридические исследования. – 2014. – № 6. – С. 50–115.
5. Ларина, В.И. Моздок (исторический очерк) [Текст] / В.И. Ларина, И.Х. Беганов. – Орджоникидзе: Ир, 1970. – 179 с.
6. Погосян, Л.А. Судебник астраханских армян [Текст] / Л.А. Погосян. – Ереван: Издательство АН АССР, 1967.
7. Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 1149. Оп. 3. Д. 17.
8. Суздальцева, И.А. О политике российского правительства в отношении армянского населения Притеречья в первой половине XIX века [Текст] / И.А. Суздальцева // Известия ДГПУ. Общественные и гуманитарные науки, 2010. – № 1. – С. 45–48.
9. Хачатурян, В. Население армянской колонии в Астрахани во второй половине XVIII в. [Текст] / В. Хачатурян // Известия АН АССР (общественные науки). 1965. – № 7. – С. 77–87.
10. Центральный государственный архив Республики Дагестан (ЦГА РД). Ф. 379. Оп. 3. Д. 155.
11. ЦГА РД. Ф. 379. Оп. 4. Д. 479.
12. ЦГА РД. Ф. 379. Оп. 4. Д. 924.

РУССКОЕ ПРАВОСЛАВНОЕ ТРАДИЦИОННОЕ ОБЩЕСТВО

В.А. Гайдукова

МБОУ «Лицей физики, математики, информатики № 40»
при Ульяновском государственном университете

С.В. Осипов

Ульяновский государственный технический университет

Святой Пафнутий Боровский: жизнь и наследие

Перефразируя известное выражение о всеуместности подвига, можно сказать, что и святости всегда есть место в жизни. Однако острее всего потребность в таких символах высокой духовности ощущается в кризисные, драматичные моменты жизни общества и государства, во времена смут, раздоров, вражеских нашествий, когда устоявший порядок вещей рушится, а вместе с тем рушатся или по меньшей мере ставятся под сомнение базовые понятия о добре и зле, о справедливости и разумности мироустройства и т.д. Пафнутий Боровский жил как в раз такую непростую и важную для России эпоху (XV век), когда еще не было изжито монгольское владычество, но уже вовсю шёл драматичный процесс собирания русских земель вокруг Москвы. И для простого смертного, и тем более для игумена монастыря (каковым Пафнутий стал в 1430-ые гг.), это означало нравственный выбор как константу повседневной жизни.

Одним из самых ранних источников о жизни Пафнутия Боровского является летописный рассказ в Московском своде 1479 г., почти дословно перешедший оттуда и в «Русский Хронограф», и в другие летописи. В рассказе содержится сухое известие о смерти Пафнутия и перечень основных вех его биографии. «Сей приснопомнимый отец пафнутий, отъ колена агаряньска влекиися родом» [3, с. 117–118] – так нам объясняет происхождение святого Житие, написанное где-то между 1500 и 1515 гг. и принадлежащее, по всей видимости, перу Вассиана Санина, брата Иосифа Волоцкого. Источник начинает родословную Пафнутия с

деда, о котором мы читаем в Житии, что хан Батый, придя на Русь «....поставляет и властителя по всемъ градомъ, отъ безбожныхъ агарянь. ихже баскаки нарицаеть половецкимъ языкомъ. отъ техъ колена и рода корень имать» [3, с. 118]. Одним из таких баскаков был, согласно Житию, и дед Пафнутия. Придя к власти в 1312 г., хан Узбек насильственно ввел ислам в качестве государственной религии, неподчинившиеся его приказы подлежали казни, а уцелевшие спаслись бегством на Русь, где были взяты русскими князьями на службу на условиях принятия православия. Именно такая ситуация описывается в житии Пафнутия применительно к его деду: «...аще не приступать ко благочестивей вере, сихъ повелеваху смерти предавати» [3, с. 118]. Что касается родителей святого, то о них имеется сведений не больше: звали их Иоанн и Фотиния, жили они в сельце Кудиново вблизи Боровска, причем село это в Житии названо «от отча наследия», то есть перешедшая от Мартина вотчина. В этом селе и от этих родителей «израсте блаженный», нареченный при рождении Парфением. Житие не указывает точной даты его рождения, но год можно вычислить с помощью нехитрых подсчетов. Источники дают нам точную дату смерти преподобного: 1 мая 1477 г. (6985 от С.М.З.Х.). Иноческий образ Пафнутий принял в 20 лет, в Боровском Высоком монастыре провел 30 лет, а в своей обители – 33 года. Путем сложения получаем, что Пафнутий прожил 83 года, следовательно, родился он в 1394 или 1395 гг.

В возрасте 20 лет урожденный Парфений покидает родной дом, чтобы стать монахом. 30 ноября 1414 года в Боровском Высоком Покровском монастыре, находившемся всего в трёх верстах от его родного сельца Кудиново, Парфений принял постриг и стал иноком Пафнутием. Настоятель обители Маркелл определил юношу под начало старцу Никите, ученику Сергия Радонежского. В начале 1430-ых гг., после кончины игумена, братия и местный князь Семен Владимирович просят Пафнутия принять этот сан, и игуменом Высокого Боровского монастыря Пресвятой Богородицы Пафнутий пробыл до своего пятидесятилетия. Затем он принимает важнейшее в своей жизни решение: оставляет игуменство и решает уйти на безмолвное отшельническое житье. Причиной ухода был конфликт с монастырской братией, не желавшей соблюдать строгие правила общежития, которые пытался установить Пафнутий.

Житие сообщает, что Пафнутий ушёл из Боровска и поселился в лесу для уединенной молитвы, взяв с собой из монастыря только одного инока. Он спустился вниз по течению реки Протвы, где нашел отлогий холм при

впадении в Протву речки Истермы. Здесь Пафнутий и решил поселиться, отделенный от мира стеною леса. Произошло это 23 апреля 1444 г. Далее Вассиан пишет: «Бе же место то иныя области тогда» [3, с.122]. Он не говорит о том, чьи же это были земли, но из дальнейшего текста становится понятно, что это были владения другого князя, а не Василия Ярославича Боровского, который «зело гневашеся на блаженнаго яко оставив его обитель и вселися воскрая той на чюжей части» [3, с.123]. А. Ратшин и А.А. Зимин считали, что Пафнутий ушел во владения князя Дмитрия Шемяки, соперника Василия II Темного и соответственно врага боровского князя, чья сестра была замужем за московским князем.

Уединение Пафнутия продолжалось недолго: многие иноки из Боровского монастыря последовали за Пафнутием, «...хотяще сожителствовати съ нимъ иже рукоположениемъ его сподобишася восприяти ангельски образъ». Приходили к Пафнутию не только его постриженники, но и «мнози прихожаху отъ всехъ странъ хотище жити у него». Пафнутий же никому не отказывал, а «всехъ съ радостию приемл». Получив благословение старца, иноки строили себе хижины. Когда количество братии стало достаточным, чтобы составить уже не просто пустынь, но монастырь, они попросили у Пафнутия разрешения построить церковь, чтобы было где молиться и совершать необходимые службы. Старец внял их просьбе, и церковь по благословлению митрополита Ионы была воздвигнута. Кроме собственно церкви и хижин иноков, имелись искусственный пруд, плотина и мост, «Повесть о пр. Пафнутии» сообщает о построенной здесь же больнице. В Житии есть место, где говорится о ворах, укравших трех волов у монастыря, что косвенным образом свидетельствует о наличии у монастыря огорода. Упоминание всего трех волов говорит скорее о малом размере как скотного двора, так и огорода; ясно, что данный эпизод повествует о начальном этапе развития обители, когда она еще не имела большого хозяйства. В целом обитель Пафнутия мало чем отличалась от прочих, в том числе и от Сергиевой обители. Она была духовным, культурным и хозяйственным центром округа.

Об отношениях Пафнутия Боровского с властями (как духовными, так и светскими) источники говорят неопределенно, даже запутанно. То мы узнаем из Жития, что Пафнутий перед сильными не гнул спины, даров не принимал, то вдруг сам преподобный перед смертью признается Инокентию: «60 лет угажено миру и мирским человеком, князем и бояром». Иосиф в послании И.И. Третьякову пишет о том, что у Пафнутия с

митрополитом «была брань»: «...сказали Ионе, что Пафнутий его не велит звати митрополитом». Эта цитата разделила исследователей на два лагеря. Одни (Макарий, А.П. Кадлубовский, Я.С. Лурье) утверждали, что Пафнутий, будучи строгим приверженцем догматов церкви, в данном случае выступал против назначения Ионы митрополитом без утверждения Константинопольским патриархом. Другие исследователи приводят версию о том, что причиной гнева митрополита было неподчинение Пафнутия какому-то конкретному распоряжению первого, за что Иона «бил его жезлом своим» и посадил в темницу. Вассиан Патрикеев в своем ответе на послание Иосифа Волоцкого Третьякову вспоминает, что митрополит Иона не велел поминать умершего врага московских князей Дмитрия Шемяку, а «....Пафнутий не послушал Иону митрополита, в монастыре у Пречистыя по Шемяке учал служить. А митрополит Иона о том брань положил на Пафнотья и по него послал, и на Москву его свел, и великую вражду на него положил, и в темницу послал» [7, с. 365]. Это объяснение признает верным А.А. Зимин [4].

Помимо собственно причин «брани», разногласия существуют и относительно её итогов. Точнее, закончилась она, безусловно, тем, что митрополит и Боровский игумен примирились; существуют тем не менее расхождения по вопросу, кто же первым пошел на уступки. Вассиан Патрикеев утверждал, что Пафнутий стойко держался своего мнения. «И о сем, господине Иона митрополит смирился. и сам пред Пафнотием повинился и мир дав ему и дарова его и отпусти его е миром о Христе Иисусе. И Пафнотей до конца поминал Дмитрия». «Похвальное слово...» несколько иначе трактует финал «брани»: «Блаженный же Пафнотий пребысть темнице время довольно, дондеже съвершено покаяние съ смирением положи». Так или иначе, сведений о более поздних конфликтах Пафнутия и митрополита Ионы не имеется.

Что касается отношений с властями светскими, то нужно иметь в виду, что Пафнутий основал и строил свою обитель в то время, когда еще не закончилась так называемая «феодалная война» второй четверти XV века между Василием II Тёмным и его двоюродными братьями, Дмитрием Шемякой и Василием Косым. Однако упомянутый выше уход Пафнутия на земли Шемяки с земель промосковски настроенного боровского князя явно не имел под собой никакой политической подоплёки; старец просто выбрал подходящее место для уединенного обитания. Не вмешиваясь в политические дразги, Пафнутий тем не менее отдает дань уважения Шемяке уже после смерти последнего: отправляет службы по

покойному несмотря на запрет митрополита Ионы. Есть мнение, что и день для освящения монастырского собора был выбран неслучайно – 26 октября, день памяти великомученика Дмитрия (Н.С. Борисов указывает, что выбор таких дат как закладка и освящение собора диктовался идейно-политическими мотивами [1, с. 178]).

Таким образом, перед нами вырисовывается довольно сложная картина. С одной стороны, обитель Пафнутия осыпают дарами, великие князь и княгини беспокоятся о здоровье основателя обители, с другой – благодетели не всегда находят общий язык с «суровым старцем». Интересное сообщение находим у Иннокентия: «Въ то же время присне посланы от матери великого князя, христоролюбивые и благочестивые великие княгини Марии, понеже велику веру имеше к Пречистые монастырю и любовь к своему богомольцу, старцу Пафнотью, яко же инь никто же. Аще и не бе прежде такова...» [8, с. 492]. За что же к нему такое отношение? Возможно, за силу характера, которая и явилась подмеченным В.О. Ключевским своеобразием? А то, что «семейное предание московских царей и при Грозном считало Пафнутия Боровского патроном царской семьи», еще не служит основанием для определения политических взглядов святого. Скорее прав Р.Г. Скрынников, который считал, что Пафнутий «снискал почет в великокняжеской семье» своей строгостью и благочестием.

Кончина преподобного Пафнутия последовала в 6985 (1477) г. Из рассказа Иннокентия мы узнаём, что ко времени смерти преподобного его монастырь насчитывал 95 иноков. Правивший в это время в Москве Иван III прислал гонца в обитель, чтобы узнать о здоровье святого, хотя известия взволновали «не токмо же от князя и от княгини, но и от прочего народа, от бояръ и от простых со всех стран приходящих».

Пафнутий не оставил после себя письменных трудов, но в рассказе у Иннокентия мы находим место, которое можно было бы назвать завещанием святого. Это «Ответ старца Пафнутия», в котором разъясняются монастырские порядки, бывшие при Пафнутии и которые он призывал соблюдать и далее: поддерживать церковное пение, возжигать свечи, не лишать положенного священникам, не забывать божественные службы, не затворять трапезную от странников, не забывать о милостыне, не отпускать просящего о пустыми руками, бесед с мирянами избегать, трудиться, беречься от лукавых помыслов, безмолвствовать после повечерницы, не уклоняться от общей молитвы (за исключением болезни), соблюдать монастырский устав и церковное правило со смирением, покорностью и молчаливостью [8, с. 496].

Значение фигуры Пафнутия Боровского, кроме вышесказанного, состоит в том, что жизнь его продолжалась и после смерти: в делах его учеников и в жизни его обители. Как Иннокентий, так и Вассиан сообщают нам несколько имен учеников Пафнутия, занявших впоследствии достойное место в церковной истории. В первую очередь, это, конечно, Иосиф Волоцкий (1446–1516), постриженник Пафнутия, который провел под управлением преподобного 17 лет, стал его преемником в обители, а затем основал собственную обитель, затмившую творение своего учителя. Иосиф также возглавил борьбу с «нестяжателями». Учениками Пафнутия стали и братья Иосифа: Вассиан, написавший в начале XVI в. «Житие...» преподобного, стал в 1506 г. архиепископом Ростовским и Ярославским, Акакий в 1525 г. стал епископом Тверским. Еще при жизни Пафнутия постриженником его монастыря стал Даниил Переяславский, также позже основавший собственный монастырь. Интересно, что все они принадлежали к иосифлянскому направлению. Не зря Ключевский назвал Пафнутия Боровского «дедом той партии в русском монашестве 16 в., которую звали «иосифлянами» и которая, как бы ни судили о ней историки, была крупной общественной силой» [5, с. 292].

Канонизация Пафнутия произошла в начале правления Ивана IV в рамках церковных преобразований митрополита Макария. В 1547 г. Макарий, собираясь провести церковную реформу, решил начать её с торжественного прославления тех святых, «которые оставались дотоле не прославленными, или которые, быв частным образом прославлены, составляли только местных святых» [2, с. 11]. Для этой цели он собрал два собора (второй в 1549 г.), на которых в общей сложности было канонизировано 39 святых. На первом соборе в числе представленных к всецерковному празднованию «великих чудотворцев», наряду с первым автокефальным митрополитом Ионой и новгородским архиепископом Иоанном, был и Пафнутий Боровский.

Библиографический список

1. Борисов, Н.С. Русская церковь в политической борьбе XIV–XV вв. [Текст] / Н.С. Борисов. – М.: МГУ, 1986. – 207 с.
2. Голубинский, Е.Е. История канонизации святых в русской церкви [Текст] / Е.Е. Голубинский. – М.: Университетская типография, 1903. – 606 с.
3. Житие преподобного Пафнутия Боровского, писанное Вассианом Саниным [Текст] // Сборник историко-филологического общества при институте князя Безбородко в Нежине. – Нежин: Типография М.В. Глезера, 1899. – Т. 2. – С. 98–149.

4. Зимин, А.А. Витязь на распутье. Феодальная война в России XV в. [Текст] / А.А. Зимин. – М.: Мысль, 1991. – 286 с.
5. Ключевский, В.О. Древнерусские жития святых как исторический источник [Текст] / В.О. Ключевский. – М.: Наука, 1988. – 479 с.
6. Осипов, С.В. Записка «О древней и новой России» Н.М. Карамзина и её историческое значение [Текст] / С.В. Осипов // Социально-гуманитарные науки и авиация: сборник материалов конференции, посвященной 20-летию кафедры гуманитарных наук. – Ульяновск: УВА УГА, 2013. – С. 121–125.
7. Послания Иосифа Волоцкого [Текст]. – М.- Л.: Изд-во АН СССР, 1959. – 390 с.
8. Рассказ о смерти Пафнутия Боровского [Текст] // Памятники литературы Древней Руси. Вторая половина XV в. – М.: Художественная литература, 1982. – С. 478–514.

Е.В. Дроботушенко

Забайкальский государственный университет (г. Чита)

ТРАДИЦИОННОСТЬ ПРАВОСЛАВИЯ В ЗАБАЙКАЛЬЕ В XIX В.: ЭКЛЕКТИКА ИЛИ СИНКРЕТИЗМ. К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ

Изучение православия в его историческом развитии зачастую проходило и проходит в рамках изучения официальной Русской Православной Церкви в ее институциональном и не институциональном аспектах. Формат же его традиционности для общества обычно не становится предметом обсуждения, так же как он не становится в большинстве случаев, предметом научного анализа для исследователей. Вообще следует сказать о проблеме «традиционности» религии в целом и православия, в частности.

Первый подход может предполагать, что под традиционностью православия понимают его развитие и существование в рамках традиционных сообществ, т.е. сообществ православных верующих. Особенно ярко подобное мы можем наблюдать в советское время, когда институциональных структур православной церкви не было на основной территории страны, на периферии не было вообще. Верующие сами организовывались в общины, сами избирали из своей среды «попа», т.е. священнослужителя. Обрядовая сторона, естественно, трансформировалась. Мы такое православие называем «бытовым». Некоторые исследователи именуют ее «народной» [6, с. 105; 5, с. 14; 10, с. 70].

Второй подход рассматривает под традиционным православием то православие, которое складывалось на определенной территории, в определенном сообществе на протяжении определенного времени.

С учетом того, что в первом случае мы говорим о православии «бытовом» или словами иных авторов «народном», в данной статье мы используем второй подход. Мы рассматриваем православие в данном контексте как религию традиционного православного сообщества. И здесь, на наш взгляд, невероятно интересно будет проследить развитие православия в Забайкалье в XIX в., поскольку в регионе присутствовало несколько направлений православия, и все они в религиозном плане имели свою историю или свою традицию. Нам бы так же в данной статье хотелось поставить проблему. Как выглядело православие в регионе в XIX в. Насколько оно было синкретично или разделено?

Вообще православие в регионе появляется с приходом русскоязычного населения – казаческих отрядов, с каждым из которых шел православный священнослужитель. Происходит это, начиная с середины XVII в. Однако относительно серьезное распространение данная религия получает на рассматриваемых территориях с конца XVII в., когда активную деятельность там ведет Первая Даурская Духовная Миссия. В дальнейшем активное развитие православие в регионе получит в XIX в., когда в регионе появится один из подвижников православия – Варлаам (Василий Надежин), а несколько позднее начнет работать Вторая Духовная Миссия в Забайкалье, для миссионерских целей будет учреждено Селенгинское викариатство. Однако именно к XIX в. относится и ряд иных событий, связанных с православием в регионе. К этому времени в Забайкалье плотно оседают старообрядцы, потомки которых в дальнейшем, уже в XX в. получают наименование «семейских». А значит? появится и второе направление православия. Но именно во второй четверти XX в., как известно, в Российской империи получит распространение единоверие. Оно получит относительно серьезное распространение и в Забайкалье. В итоге, мы получаем картину наличия трех направлений православия. Закономерным является возникновение вопроса: «Как они сосуществовали?». Соответственен вопрос: «Синкретизм или разделенность?» и какова степень того или иного? Ответ на поставленные вопросы является предметным полем данной статьи, с одной стороны, и постановкой проблемы для дальнейшего научного дискурса, с другой.

Без краткого исторического экскурса в историю ответы на данные вопросы дать не возможно.

Появление старообрядческого населения в регионе связано с переселением с запада староверов целыми семьями. Они основывали в Восточном Забайкалье большие старообрядческие поселения. Ко второй четверти XIX в. в значительной степени они расселились в трех местах на территории региона:

- Современный Калганский район на юго-востоке края. Основной центр – село Доно;
- Современный Хилокский район, юго-запад Забайкальского края;
- Современный Красночикийский район на юго-западе Забайкальского края.

Все три района расселения связаны с продвижением старообрядцев по Забайкалью, с запада из Бурятии в сторону Приамурья. В первом случае это незначительная по количеству группа. Во втором относительно большое количество семей, и в третьем, самое значительное – это расселение по большой территории вдоль реки Чикой, по таежным относительно труднодоступным местам.

Иногда краеведы говорят о некотором количестве старообрядцев на территориях современных Петровск-Забайкальского (запад или юго-запад региона) и Улетовского районов (практически юго-западная часть региона).

Отметим, что серьезного, объемного, качественного анализа истории старообрядчества на территории Восточного Забайкалья, на сегодняшний день, к сожалению, нет. Старообрядчество на территории современной Республики Бурятия, в Красночикийского района Забайкальского края в его исторической ретроспективе изучено относительно не плохо [Болонев и др.], а вот остальные из названных муниципальных образований Восточного Забайкалья пока требуют исследования. Отсюда по Хилокскому, Улетовскому и Калганскому районам мы ссылаемся больше на краеведов. А вот по Красночикийскому и отчасти по Калганскому районам картину истории старообрядческого православия нарисовать можно попытаться.

Что касается единоверия, то оно получает распространение в регионе в двух местах, районах расселения старообрядцев. Это называвшиеся выше Красночикийский и Калганский районы. При этом всестороннего научного анализа истории единоверия в регионе, на сегодня, нет.

О том, что единоверие было в Калганском районе можно сделать предположение на основе анализа богослужебных книг. Так, сотрудники Забайкальского архива Русской Православной Старообрядческой Церкви г. Улан-Удэ изучив из них, обнаружили надпись, говорящую о том, что в

конце XIX – начале XX вв. церковь с. Доно именовалась «Донинской Николаевской Единоверческой Церковью» [9]. Позже она будет отнесена к старообрядческим церквям. На современном этапе она именуется старообрядческой Свято-Никольской церковью.

Несколько больше известно о единоверии на юго-западе современного Забайкальского края, в Красночикойском районе. Там повеление единоверия связано с именем, упомянутого выше Варлаама (Надежина) и относится ко второй четверти XIX в. Архивные источники дают нам информацию о «крещении» в 1931 г. 29 старообрядцев. Данные об этом встречаем в одном из рапортов Архиепископа Иркутского и Нерчинского Преосвященного Ириней (Нестеровича) [3, л. 3]. Однако документы не дают нам представления о том, отошли ли староверы в официальное православие или в единоверие.

Вообще в рассматриваемое время в Забайкалье было 11 единоверческих церквей, практически все на юго-западе региона, в местах массового расселения старообрядцев с одной стороны и наличии официальной церкви, с другой [2, лл. 21, 28].

Само единоверие создавалось для того, чтобы выделить старообрядчество как несамостоятельное и приблизить старообрядцев к официальной церкви. Его основа в сохранении старого богослужебного порядка и древних обычаев, однако, при принятии священника от официальной православной церкви. Так же необходимым элементом являлось обязательное упоминание за литургией патриарха и Святейшего Правительствующего Синода. Собственно, сама суть единоверия в его связующем звене, в его среднем нейтральном положении между официальным православием и старообрядчеством. По большому счету, именно его появление в самом начале XIX в., согласно утвержденным Указом Императора Павла I от 27 октября 1800 г. пунктам о единоверии Митрополита Платона (Левшина), создало основу для смешения разных православных направлений.

Отдельные публикации говорят о единоверии как о простом смешении православия со старообрядчеством [5].

При этом, на наш взгляд, здесь следует учитывать фактор периферийности территории, ее удаленности от религиозных центров, причем, как официального православия, так и старообрядчества.

На этом фоне возникает проблема оценки сложившейся ситуации. Как же выглядело православие, эклектично, синкретично или разделено?

Широко известна дискуссионность в науке религиозного синкретизма. Если это изначальная неразделенность в силу неразвитости религии, то использование данного терминологического понятия для оценки православия в рамках предметного поля данной статьи не возможно. Нельзя его применить, если оценивать синкретизм как смешение неоднородных элементов, поскольку у всех названных направлений православия изначальные основы одни. Если же под ним понимать соединение различных религиозных положений в историческом взаимодействии религиозных учений, то мы приближаем термин к оценке ситуации.

В некоторых публикациях отмечается, что «... По мнению православных богословов, религиозный синкретизм, как внешнее, неорганическое, искусственное соединение не имеет очертания духовных основ...» [8].

Единоверие являлось именно внешним, искусственным, совершенно неорганичным соединением, отсюда, вероятно, только для него можно использовать понятие синкретизм.

А.В. Кураев, абсолютно негативно относясь к религиозному синкретизму, приравнивая к экуменизму, оценивая его как смешение всех религий, на вопрос зачем это нужно, отвечает: «...Да, чтобы не нужно было выбирать, чтобы не нужно было сравнивать, думать, сопоставлять, решать» [7, с. 29].

В ином месте, он, дискутируя с Архимандритом Рафаилом (Карелиным), который предложил видеть синкретизм как «...соединение конфессий по принципу разнообразия форм при предполагаемом общем для них содержании», А.В. Кураев отмечает, что «... если содержание и в самом деле одно, то разнообразие форм и в самом деле допустимо... Просто это «общее» не должно придумываться (таков путь теософского синкретизма) [7, с. 288].

Если под конфессией понимать особенность вероисповедания в рамках определенного учения, то официальное православие, старообрядчество и единоверие есть не что иное, как конфессии. Соединение их при наличии общего православного начала, по Архимандриту Рафаилу (Карелину) – синкретизм. Рассматривая же ответ А.В. Кураева, отметим, что у единоверия одно содержание со старообрядчеством, однако иная форма. Такое возможно и по А.В. Кураеву, но не должно ничего придумываться. Единоверие же – это искусственно придуманная форма.

Если дистанцироваться от традиционно категоричной оценки синкретизма А.В. Кураевым и взять за основу иные имеющиеся по-

ходы, то очевидно, что единоверие синкретично в принципе, а на территориях тесного проживания представителей разных направлений православия достаточно синкретичной становится вся ситуация.

В некоторых случаях проводят аналогию между религиозным синкретизмом и эклектикой. В самом общем виде – это неорганичное, внешнее, механическое соединение внутренне разнородных, несоединимых взглядов.

Если эклектика тождественна синкретизму, то единоверие и, соответственно, ситуация, которая возникает в регионах с его распространением, с одной стороны, эклектична, с другой, религиозно синкретична.

Соединение официального православия и старообрядчества назвать органичным нельзя. Объединение их в единоверии внешнее, искусственное, механическое. Отсюда эклектика, согласно предложенной ее трактовке, очевидна. Однако здесь возникает вопрос, насколько разнородно-несоединимыми являются взгляды. Если принять за основу серьезной основ расхождения, то эклектика на лицо, если принять положение о том, что и то и то – это православие, т.е. имеются общие основы, то эклектичности не было.

При анализе имеющихся источниковых данных и научных упоминаний религиозной составляющей жизни в Забайкалье в XIX в. складывается устойчивое ощущение, что православие, несмотря на наличие в отдельных районах трех направлений, было более синкретично, чем разобщено. Не прослеживается четкой грани между старообрядчеством и единоверием, так же как единоверием и официальным православием. Несомненно, формальная составляющая в обрядовой стороне присутствовала, однако в целом ситуация больше напоминает смешение или сближение разных православных направлений. Происходили переходы из одного направления в другое, и как мы можем предположить, связанные отнюдь не с массовым изменением веры. Просто близость учений в сельской, удаленной от центров официального православия местности, сглаживал различия.

Таким образом, XIX в. для истории православия в Забайкалье – это время относительно «мирного» сосуществования трех направлений православия. Вероятно, заявить, что мы могли наблюдать синкретизм в православии региона, было бы слишком смело, однако говорить о полной, абсолютной разделенности официальной религии, старообрядчества и единоверия, наверное, было бы не менее смело.

Библиографический список

1. Болонев, Ф.Ф. Старообрядцы Забайкалья в XVIII–XX вв. [Текст] / Ф.Ф. Болонев. – Новосибирск: Февраль, 1994. – 146 с.
2. ГАЗК, Ф. 8, Оп. 2, Д. 1947.
3. ГАИО (Государственный архив Иркутской области), ГАИО, Ф. 50, Оп. 1, Д. 3981.
4. Единоверие [Электронный ресурс] // Словарь Брокгауза и Ефрона. – Петербург: Издательское общество «Ф.А. Брокгауз – И.А. Ефрон», 1907–1909. – (<http://slovari.yandex.ru/единоверие%20-%20это/Брокгауз%20и%20Ефрон/Единоверие/>).
5. Жуков, А.В. Традиционная народная религиозность и проблема «двоеверия» [Текст] / А.В. Жуков // Вестник ЧитГУ. – 2011. – № 2(69). – С. 10–15.
6. Жуков, А.В. Современная религиозная ситуация на территории Забайкальского края (по материалам социологического исследования) [Текст] / А.В. Жуков, Н.С. Кондакова, М.С. Шевченко // Вестник ЧитГУ. – 2011. – № 4(71). – С. 102–110.
7. Кураев, А.В. Вызов экуменизма [Текст] / А.В. Кураев. – М.: Грифон, 2008. – 477 с.
8. Религиозный синкретизм [Электронный ресурс] // Википедия. – (https://ru.wikipedia.org/wiki/Религиозный_синкретизм).
9. Сержникова, И.М. Книжные маргиналии в изучении истории старообрядчества в Забайкалье [Электронный ресурс] / И.М. Сержникова // Семейские – старovery Забайкалья. – (http://www.semeyskie.ru/science_serezh1.html)
10. Цуканова, И.В. Определение специфики феномена «народная религиозность» [Текст] / И.В. Цуканова // Наука-Искусство-Культура. – 2012. – Вып. 1. – С. 64–71.

Р.Ш. Камалова

Ульяновский государственный технический университет

ЗАСТУПНИКИ ПРАВОСЛАВНОЙ ВЕРЫ В ГОДЫ СМУТНОГО ВРЕМЕНИ

В моменты тяжких исторических испытаний и общество, и государство, и церковь всегда проходят проверку своей жизненной силы и крепости; проверку, которая может выявить недостатки и искривления, а может – неодолимую внутреннюю мощь. В годы Смутного времени, когда прервалась династия Рюриковичей, Россия оказалась в круговороте трагических событий, способных прекратить само историческое бытие как русской церкви, так и государства вообще. Именно в этот момент истории церковь выдвинула из своей среды сонм мучеников и исповедников, которые своим подвигом показали неодолимую внутреннюю мощь

православия. В русской православной традиции не принято называть церковных деятелей той поры исповедниками, то есть державшимися истинной веры в период гонений и смут, но по сути таковыми и были патриархи Иов и Гермоген, митрополиты Исидор и Ефрем, а также немалое число иного духовенства разных санов.

В момент появления первого самозванца в 1603 году Россией правил царь Борис Годунов, а патриархом был Иов. Народная вера в чудом спасшегося царевича Дмитрия и широкое социальное недовольство привели к общероссийскому бунту и обеспечили делу самозванца необходимый успех. В этих обстоятельствах престарелый патриарх Иов первым твердо встаёт за легитимного царя Бориса. Осознавая, что самозванец является орудием в руках иезуитов и католической пропаганды, патриарх отправляет специальные обличительные грамоты против самозванца, в которых доказывает, что Лжедмитрий является расстригой Чудова монастыря Григорием Отрепьевым [3]. Обличительные грамоты были направлены в Польшу, откуда появился самозванец, а также воеводам, войскам и дворянам всей России. Патриарх Иов призывает не верить Лжедмитрию и предаёт его, а вместе с ним и всех русских изменников церковной анафеме. В 1605 году он направляет аналогичные инструкции и всем епархиальным архиереям. После смерти Бориса Годунова патриарх Иов проявил себя ревностным сторонником его сына Фёдора как законного наследника престола, обличал московских бояр в измене и подрыве твердой государственной власти. После воцарения в Москве Лжедмитрия Иов претерпел от бунтовщиков побои и оскорбления, а потом был удалён с патриаршей кафедры в ссылку в Старицкий монастырь [5]. Находясь в ссылке, патриарх Иов отказал в благословении новоизбранному лжепатриарху Игнатию [7], оставаясь, таким образом, твердым борцом за законную российскую государственность.

В ходе майского переворота 1606 года самозванец был убит, а царем был избран князь Василий Шуйский. Вслед за выборами нового царя был избран и новый патриарх вместо свергнутого и отправленного в заточение Игнатия. Таковым стал Казанский митрополит Гермоген, который проявил свою стойкость еще при бракосочетании Лжедмитрия с Мариной Мнишек: перед бракосочетанием митрополит Гермоген решительно требовал от Лжедмитрия, чтобы Марина была перекрещена в православие, за что и был выслан из Москвы в Казань. Таким образом, новым патриархом стал человек верный России и православной церкви и претерпевший гонения от самозванца.

Так как авторитет Василия Шуйского за пределами Москвы был не велик, то патриарх Гермоген своей властью пытался поддержать его, содействуя тем самым укреплению государственного порядка. Однако в народе ходили слухи о вторичном спасении Дмитрия, а затем явился и Лжедмитрий II. В такой обстановке патриарх Гермоген рассылает по всей России свои агитационные грамоты с призывами не верить новой лжи. Для умиротворения народного волнения царем и патриархом было назначено в Успенском соборе всенародное покаяние, при котором присутствовали вызванный из Старицы престарелый патриарх Иов [3]. Оба патриарха в этот момент явили собой свидетельство твердого стояния за православие и за российскую государственность.

Однако пожар смуты не затухает. Несмотря ни на что патриарх Гермоген во всех этих событиях твердо стоит за царя Василия, «как за Помазанника Божия, единственно поддерживавшего порядок в расшатанном государстве» [7]. Гермоген предаёт церковному проклятию предводителя восставших Болотникова и его сподвижников [6] и призывает народ и бояр к верности царю Василию Шуйскому, за что в начале 1609 года терпит поругания от изменников на Лобном месте Красной площади.

После того как Лжедмитрий II стал лагерем в Тушино под Москвой раздоры в государстве усиливаются, и власть Шуйский распространяется теперь лишь на саму Москву. В такой обстановке патриарх Гермоген пытается воздействовать на тушинцев своими посланиями, в которых «патриарх-патриот возвышается над всякими классовыми шкурными интересами и подымает народную совесть на высоту идеала православной нации – хранительницы высшей святости и правды» [6, с. 51–52]. Патриарх Гермоген явил себя истинным пастырем, сердца которого горело любовью к Руси и ее народу.

В тот исторический момент Смутой в России воспользовался польский король Сигизмунд, который потребовал московской короны своему сыну Владиславу, в результате чего осенью 1609 года началась польская интервенция. В Москве тем временем, несмотря на все усилия патриарха Гермогена, рязанский боярин Захарий Ляпунов вместе с москвичами свергает Шуйского с престола. Патриарх не признал этого переворота действительным и потребовал возвращения Василия на царство. Когда же встал вопрос об избрании нового царя, то патриарх Гермоген твердо стоял за избрание царя из русских, что явилось бы гарантией сохранения православ-

ной веры и независимости Московского государства и позволило бы прекратить Смуту, а государственную жизнь вернуть в мирное русло. Он предлагал избрать нового царя из русской династии: «предлагал им в Цари или князя Василия Голицына или юного Михаила, сына Филарета, внука первой супруги Иоанновой» [1], однако Семибоярщина склонилась к приглашению на царство польского королевича Владислава.

В этой обстановке патриарх выдвинул обязательным условием воцарения Владислава его крещение в православие, на что и благословил посольство, отправившееся к Сигизмунду. Главы посольства митрополит Филарет и князь Василий Голицын остались до конца верны патриаршему благословению, а московские бояре, впусив польскую армию в Москву, фактически капитулировали перед польским королем, отдавшись полностью на его волю. В сложившейся в Москве обстановке патриарх Гермоген один оставался непоколебим, препятствуя планам иезуитов о вовлечении Русской церкви в унию с Римом. «Он понял планы короля-иезуита, а народ понял, что единственной его опорой является патриарх, который за отсутствием государя, стал начальным человеком Земли Русской» [7]. Именно отсутствие подписи патриарха под капитуляционным письмом в декабре 1610 года срывает планы бояр изменников [6]. Со второй половины декабря 1610 года патриарх начинает рассылать грамоты по городам России, в которых объявляет об измене короля, освобождает русских людей от присяги Владиславу и призывает к сбору народного ополчения для освобождения Москвы и России от поляков и банд изменников и дает благословение стоять за православную веру даже до смерти.

Это обращение патриарха стало своего рода переломным моментом в Смуте. По призыву патриарха началась переписка городов между собой и земское движение по сбору ратных людей [5, с. 220–221]. На угрозы польской партии боярина Салтыкова патриарх безбоязненно отвечал отказом прекратить сборы народного ополчения. Патриарх Гермоген отвечал, что «он благословляет довести начатое дело до конца, ибо видит поправление истинной веры от еретиков и изменников, и разорение святых Божиих церквей» [5, с. 220–221]. Такие заявления патриарха привели к его аресту и заключению в Чудов монастырь в начале 1611 года. Находясь в заключении, святейший Гермоген не имел возможности обращаться к народу, но сумел передать грамоту на волю, в которой призывал не принимать на царство сына Марины Мнишек и

Лжедмитрия, а непременно собирать народное ополчение для освобождения России [3].

В тюремном заключении патриарх Гермоген увенчал свое исповедничество подвигом мученичества: поляки заморили его голодом, и он скончался 17 января 1612 года. Однако подвиг патриарха Гермогена положил начало массовому движению русских людей за освобождение Москвы и всей России и водворение государственного порядка [2, с. 51–52]. Результатом общероссийского народного освободительного движения явилось освобождение Москвы в ноябре 1612 года и основание в 1613 году новой русской царской династии Романовых.

Подвиг исповедничества и стояния за целостность православия и государственный порядок совершили и ряд архиереев Русской церкви: епископ Коломенский Иосиф вместе с митрополитом Казанским Гермогеном смело и настойчиво требовал от Лжедмитрия перекрещивания Марины Мнишек в православие. Епископ Астраханский Феодосий удерживал астраханцев от признания Лжедмитрия, за что был заключен в Троицкий монастырь, а затем привезён в Москву, где не убоаялся в лицо обличить самозванца. Псковский епископ Геннадий, видя измену своего города, был не в силах что-либо изменить, но сам до смерти остался верным пастырем и умер от горести в 1609 году. Новгородский митрополит Исидор приложил все свои силы, чтобы Новгород остался верным законному царю, и во время осады города шведами лично присутствовал на стенах, служа молебны и воодушевляя горожан. После же взятия Новгорода претерпел мучения от шведов, но, оставаясь верным церкви и законному царю, позднее писал грамоты к казакам с призывом идти освобождать север новгородской земли от шведской оккупации.

Епископ Галактион Суздальский был изгнан изменниками с кафедры, но так и не стал молиться за самозванца. Коломенского епископа Иосифа поляки взяли в плен и долго мучили, таская всюду за собой, и многократно привязывали к пушке, грозя смертью. Епископ Тверской Феокист после взятия Твери отрядами Лжедмитрия II за активное противодействие измене был привезен в Тушино, где его мучили и убили в 1608 году. Митрополит Казанский Ефрем своею святительской властью удерживал от измены Свяяжск, а позднее благословлял народное ополчение Минина и князя Пожарского.

Будущий патриарх Филарет, будучи митрополитом Ростовским, вместе с верными горожанами решился принять смерть, когда город был

взят поляками, но не был убит, а с поруганиями отправлен врагами в Тушинский лагерь. Митрополит Филарет вместе со Смоленским епископом Сергием показали твердость стояния за веру и российскую государственность, когда были в составе русского посольства к королю Сигизмунду, и за свою твердость претерпели тяготы польского плена.

На передовой фронта борьбы за православие и государственный порядок стояла Троице-Сергиева Лавра, осажденная поляками с сентября 1608 по январь 1610 гг. Архимандритом Лавры в то время был священномученик Иоасаф, убитый позднее врагами в Пафнутьевом монастыре. Защитники Лавры дали присягу у гробницы преподобного Сергия быть верными церкви и отечеству до смерти, и многие из них, как миряне, так и монахи, отдали свои жизни, защищая обитель Святой Троицы. После Иоасафа архимандритом Лавры стал святой Дионисий, при котором Лавра стала центром помощи измученному окрестному населению. По распоряжению Дионисия для нуждавшихся людей строилось жильё в монастырских вотчинах, совершалось погребение умерших во всей окрестности. Сам Дионисий бесстрашно убеждал бушующие московские толпы держаться православия, он организовал рассылку грамот с воззванием твердо стоять в православной вере и идти освобождать Москву и Россию от банд интервентов и изменников. Написание этих грамот архимандрит Дионисий организовал в тот момент, когда патриарх Гермоген был уже в заточении. Вместе с келарем Лавры Авраамием Палицыным Дионисий рассылал грамоты по городам России, и эти грамоты привели к организации второго ополчения в Нижнем Новгороде осенью 1611 года и последующему освобождению Москвы и России.

Многие из выше приведенных иерархов и подвижников Русской церкви за исповедание веры и мученичество в Смутное время русской истории были впоследствии причислены церковью к лику святых, множество остались безвестными. Кровь мучеников и подвиг исповедничества не проходят бесследно, они являются тем пробным камнем, которым общество, народ и государство утверждают свое право на дальнейшее историческое бытие. Так в начале XVII века русское общество подтвердило свое право на дальнейшее историческое бытие и самобытную государственность. Исповедничество можно назвать духовной исторической совестью народа, имея которую, он сохраняет свою память и творит свою историю.

Библиографический список

1. Жития русских святых. Сост. монахиня Таисия [Текст]. – Св.-Троицкая Сергиева Лавра, 1991. – Т. 1. – 331 с.
2. Жития святых, изложенные по руководству четьих-миней св. Димитрия Ростовского [Текст]. – Издание Введенской Оптиной пустыни, 1992. – Т. 6. – 500 с.
3. Знаменский, П.В. История Русской Церкви [Текст] / П.В. Знаменский. – М.: Крутицкое Патриаршее Подворье Общество любителей церковной истории, 2000. – 464 с.
4. Камалова, Р.Ш. Исповедничество как особый вид духовного опыта: социально-психологический анализ / Р.Ш. Камалова // Православие в истории и культуре России: материалы IV региональной молодежной научно-просветительской конференции «Пасхальные чтения – 2010» от 16 апреля 2010 г. – Курск: КГМУ, 2010. – С. 211–217.
5. Карамзин, Н.М. История Государства Российского: XII томов в 3-х книгах [Текст] / Н.М. Карамзин. – М.: Олма-Пресс, 2002. – Книга 3. Т. IX–XII. – 598 с.
6. Карташев, А.В. Очерки по истории Русской Церкви. В 2-х тт. [Текст] / А.В. Карташев. – М.: Terra, 1997. – Т. 1. – 704 с.
7. Тальберг, Н. История Русской Церкви. В 2-х тт. [Текст] / Н. Тальберг. – Репринт с изд. 1959 г. – М.: Издание Псково-Печерского монастыря, 1994. – 848 с.

А.В. Мендюков

АНО ВПО «Университет Дмитрия Пожарского» (г.Москва)

Православное приходское духовенство императорской России: социальные особенности и положение в обществе (по материалам среднего Поволжья)

В современной отечественной историографии проблемам быта и повседневной жизни духовенства как крупнейшего сословия в императорской России уделяется не очень много внимания, однако можно назвать ряд работ, которые проливают свет на них [2, 13–15]. В данной статье мы рассмотрим положение духовенства с точки зрения его образованности, национального состава и материального благосостояния.

Приходское духовенство своим моральным обликом и практической деятельностью формировало общественное мнение относительно церкви, было постоянно на виду, непосредственно общалось с прихожанами. В связи с этим большое значение приобретал такой фактор, как уровень образования священнослужителя. Он определял квалификацию священника, влиял на качество учительской, богослужебной и миссионерской деятельности.

Об уровне образования приходского духовенства в одном из своих отчетов в Св. Синод крайне неодобрительно высказался самарский епископ Михаил: «Образовательное состояние его нельзя назвать удовлетворительным. Большая часть духовенства не интересуется науками вследствие разных причин. Среди прихожан к священнику, не получившему полного семинарского образования замечается слабое доверие» [9, л. 29–30].

Большая часть приходских священников имела законченное академическое или семинаристское образование. В Симбирской епархии количество священников, окончивших полный курс семинарии, составляло более 80% (см. таблицу 1) [5, л. 24–31]:

Таблица 1

**Уровень образования священно- и церковнослужителей
Симбирской епархии в 1909 г. (в %)**

Образование	Священники	Дьяконы	Псаломщики
Академическое или полное семинаристское	82	2,5	1,9
Неполное семинаристское	7,2	32,9	13,7
Духовное училище	0,9	14,8	10,4

В Самарской епархии их число было значительно меньшим – 66%. Примечательно, что в Самарской и Пензенской епархиях почти четверть церковнослужителей, исполнявших обязанности дьякона, имела неполное семинаристское образование (см. таблицы 2 и 3). В Симбирской епархии таких было свыше трети [5, л. 24–31].

Таблица 2

**Уровень образования священно- и церковнослужителей
Пензенской епархии в 1909 г. (в %)**

Образование	Священники	Дьяконы	Псаломщики
Академическое или полное семинаристское	78,4	0,8	4
Неполное семинаристское	12	22	11,5
Духовное училище	3	18	11

Таблица 3

Уровень образования священно- и церковнослужителей Самарской епархии в 1909 г. (в %%)

Образование	Священники	Дьяконы	Псаломщики
Академическое или полное семинаристское	66	0,4	2,5
Неполное семинаристское	8,9	23,4	14,8
Духовное училище	5	17,8	12,8

Если обратиться к общероссийской статистике, то окажется, что в целом по стране уровень образования приходских священников был ниже, чем в епархиях Среднего Поволжья (см. таблицу 4) [3, с. 112]. Однако одновременно наблюдалась устойчивая тенденция оттока лиц, получивших хорошее образование, из рядов священно- и церковнослужителей [3, с. 113].

Таблица 4

Уровень образования священно- и церковнослужителей в России в 1904 г. (в %%)

Образование	Священники	Дьяконы	Псаломщики
Академическое или полное семинаристское	62,3	2,2	2,2
Неполное семинаристское	23	5,1	13,2
Духовное училище	6,5	50,2	21,1

Американский историк Грегори Фриз приводит следующие данные о лицах с семинаристским образованием среди приходского духовенства в 1835–1904 гг. [16, р.455]:

Таблица 5

Лица с семинаристским образованием среди приходского духовенства в 1835–1904 гг. (в %%)

Год	Священники	Дьяконы	Псаломщики	Всего
1835	42,5	4,2	0	13,6
1860	82,6	15,6	0,4	29,2
1880	87,4	12,7	2	37,4
1890	88,1	12,1	4,3	37,9
1904	63,8	2,2	1,9	29,4

За 25 лет, с 1835 по 1860 год, количество священников, окончивших духовные семинарии или академии, возросло почти вдвое. Очень низким оставался образовательный уровень церковнослужителей – дьяконов и псаломщиков. У дьяконов он никогда не поднимался выше, чем в 1860 году, а в 1904 г. упал даже ниже уровня 1835 года! В целом же, самые высокие показатели образованности духовного сословия зафиксированы в источниках в 1880–1890-х годах.

Что касается национального состава духовенства средневожских епархий, то оно было преимущественно русским [9, л. 9]:

Таблица 6

**Национальный состав православного духовенства
Симбирской епархии в 1913 г. (в %)**

	Русские	Чуваши	Мордва
Протоиереи	100	–	–
Священники	91,2	8	0,8
Дьяконы	92,1	6,6	1,3
Псаломщики	89,6	8,8	1,6

Точных архивных данных по Самарской и Пензенской епархиям обнаружить не удалось, однако, можно предположить, что они не слишком отличаются от тех, что приведены в таблице 6.

Многие приходские священники сетовали на скудное финансовое обеспечение. Более благополучным считалось положение тех причтов, которые исправно получали государственное жалованье, а также имели участки земли хорошего качества [8, с. 277–278]. По мнению большинства священников, причины снижения уровня доходов духовенства заключались в дороговизне жизни, уменьшении хлебных сборов и окончательном прекращении их местами после 1905 г., уменьшении пожертвований за требоисправления и жалованья из общественных сумм. Кроме того, сократилось количество прихожан, материально поддерживающих церковь, вследствие увеличения числа приходов и начавшегося переселения в Сибирь. Были и временные причины: неурожай, недород, пожары [7, л. 36]. Св. Синод во главе с К.П. Победоносцевым и правительство так и не смогли до конца решить экономические проблемы прихода.

Еще в начале 1880-х годов Победоносцев пришел к выводу, что ни прихожане, ни государство не в состоянии оказать достаточную поддержку духовенству. С 1894 года он настойчиво пытается добиться от правительства увеличения субсидий церкви, однако и спустя десять лет жалование исправно получали только две трети всех причтов» [16, р. 453]. Закон от 23 апреля 1893 г. разделил приходы на три категории: беднейшие, средние, обеспеченные. Размер жалования отныне составил 300 руб священнику, 150 руб дьякону и 100 руб псаломщику. 27–29 июля 1910 г. Синод образовал особое совещание в составе всех присутствующих в Синоде преосвященных. Оно пришло к выводу, что содержание духовенства не должно целиком ложиться на казну или на местные средства, а складываться из разных источников. Его нормы должны зависеть, «в виду неисчерпаемого разнообразия условий пастырского служения», от численности прихожан, принадлежности их к городскому или сельскому населению, географического местоположения прихода и уровня образования священников. Минимум содержания для священников с семинаристским образованием устанавливался в 1 тыс. 200 руб, для дьякона, выдержавшего программу не ниже уровня церковно-учительской школы, – 800 руб, для псаломщика, окончившего духовное училище – 400 руб. Для священников с высшим образованием и для дальневосточных причтов эти нормы увеличивались [10, с. 867]. В 1905 г. в Среднем Поволжье на причт, получавший казенное жалование, приходилось: в Пензенской епархии – 305 руб, в Самарской епархии – 379 руб, а в Симбирской епархии – 473 руб [3, с. 101–102]. К июню 1910 г. в Пензенской епархии из 762 причтов казенного жалования не получали 45, в Самарской – из 986 причтов – 265, а в Симбирской – из 701 причта – 171 [12, с. 1693]. Если говорить о России в целом, то из 40 тыс. 980 причтов жалования были лишены 10 тыс. 996. Чтобы решить эту проблему, требовалось порядка 9 млн. руб. единовременных ассигнований [12, с. 1694]. Но даже, если бы удалось выплатить жалование всем причтам по средней норме, его оказалось бы явно недостаточно.

В 1912 г. в Симбирской епархии большинство священников и дьяконов имели от 500 до 1000 рублей годового дохода, а в месяц выходило примерно от 42 до 83 рублей [9, л. 12–13]. Прожиточный минимум в ме-

сяц составлял в начале XX века примерно 30 руб, так что причт жил небогато. Впрочем, средняя заработная плата рабочего в столице вообще была чуть выше 300 руб, а в провинции и того меньше – 200 руб. Выжить на такие деньги было неимоверно трудно. Рабочий «стратегического» Путиловского завода г. Санкт-Петербурга получал в 1885 г. 378 руб, в 1895 г. – 420 руб, в 1900 г. – 461 руб [1, с. 123]. По некоторым статистическим данным, половина бюджета небогатых слоев населения, а к ним можно смело причислить и большую часть духовного сословия, уходила на еду, что, кстати, является признаком отсталости страны. В развитых странах на питание уходит 10–20% личного бюджета. Каковы же были цены на продукты питания в начале XX века? Ведро картошки стоило, например, 47 коп., а ведро молока – 160 коп., фунт (0, 41 кг) свинины – 13 коп., фунт говядины 1-го сорта – 17 коп., 2-го сорта – 13 коп., пуд (16,4 кг) ржаного хлеба – 80 коп. [1, с. 115, 124].

Таким образом, уровень образования приходского духовенства в рассматриваемый период был довольно высок, большинство священников имело полное семинарское образование. Уровень образования и культуры породил у духовного сословия запросы на высокий и даже привилегированный статус в обществе, что, в частности, выражалось бы в материальном достатке. Однако, мы видим, что материальное благосостояние большей части духовенства оставляло желать лучшего, а в ряде случаев наблюдались бедность и нищета. Многие причты прямо зависели от материальной помощи со стороны прихожан, даже несмотря на получаемое из казны жалованье. Подобная ситуация самым негативным образом отражалась на авторитете духовенства и церкви в русском обществе того времени.

Библиографический список

1. Бернштейн-Коган, С.В. Численность, состав и положение петербургских рабочих: опыт статистического исследования [Текст] / С.В. Бернштейн-Коган. – СПб.: Петербургский политехнический институт императора Петра Великого, 1910. – № 4. – 188 с.
2. Бирюкова, А.Б. Социокультурное пространство поволжских городов первой половины XIX века [Текст] / А.Б. Бирюкова. – Самара: СамГТУ, 2009. – 324 с.
3. Всеподданный отчет обер-прокурора Св. Синода по ведомству православного исповедания за 1903–1904 годы [Текст]. – СПб.: Синодальная типография, 1909. – 352 с.

4. Всеподданейший отчет обер-прокурора Св. Синода по ведомству православного исповедания за 1905–1907 годы [Текст]. – СПб.: Синодальная типография, 1905. – 304 с.
5. Всеподданейший отчет обер-прокурора Св. Синода по ведомству православного исповедания за 1908–1909 годы [Текст]. – СПб.: Синодальная типография, 1911. – 663 с.
6. Государственный архив Ульяновской области (ГАУО). Ф. 134. Оп. 3. Д. 1118.
7. ГАУО. Ф. 134. Оп. 8. Д. 910.
8. Мельгунов, с. Церковь и государство в России [Текст] / С. Мельгунов // В переходное время (Сб. статей 1907–1908 гг.). – Вып. 2. – М.: Тип. т-ва И.Д. Сытина, 1909. – 323 с.
9. Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 796. Оп. 442. Д. 2606.
10. Симбирские епархиальные ведомости. – 1911. – № 23. – 874 с.
11. Центральный государственный архив Самарской области (ЦГАСО). Ф. 356. Оп. 1. Д. 497.
12. Церковные ведомости. – 1910. – № 40. – 378 с.
13. Якунин, В.Н. Хозяйственная культура Самарской епархии: формирование доходов духовенства в 1850–1950-е гг. [Текст] / В.Н. Якунин // Вектор науки Тольяттинского государственного университета, 2011. – № 4. – С. 127–129.
14. Якунин, В.Н. История Самарской епархии в 1851–2011 гг. [Текст] // Наука и культура России. Материалы VIII Международной научно-практической конференции, посвященной Дню славянской письменности и культуры памяти святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, 26–27 мая 2011 г. – Самара, 2011. – С. 133–135.
15. Якунин, В.Н. История Самарской епархии: историография проблемы [Текст] / В.Н. Якунин // Карельский научный журнал. – 2014. – № 3. – С. 16–23.
16. Freeze, G. The Parish Clergy in Nineteenth Century Russia: Crisis, Reform, Counter-Reform [Текст] / G. Freeze. – Princeton, 1983. – 546 p.

**ТРАДИЦИОННОЕ ОБЩЕСТВО В УСЛОВИЯХ МОДЕРНИЗАЦИИ
(К 165-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ Е.Ф. ШМУРЛО)**

А.В. Горчакова

Южно-Уральский государственный
гуманитарно-педагогический университет

«ВЕЛИКИЙ АНТИХРИСТ»:

**АНАЛИЗ ОЦЕНКИ ПЕТРОВСКИХ ПРЕОБРАЗОВАНИЙ В ТРУДАХ Е.Ф. ШМУРЛО
С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ КОММУНИКАТИВНОЙ ТЕОРИИ ИСТОРИЧЕСКОГО ПРОЦЕССА**

В исторической науке гильдию профессиональных историков представляют такие фамилии как С.М. Соловьев, Н.М. Карамзин, В.О. Ключевский, С.Ф. Платонов, вследствие не только несомненных профессиональных свершений, но и сравнимому по масштабу успеху у широкой читающей публике. Второй эшелон составляют исследователи, которые, несмотря на создание многотомных исторических сочинений или теоретико-методологические прорывы, не стали явлением массового читательского интереса, но своим упорным кропотливым трудом способствовали ее незаметному на первый взгляд развитию.

В нашем случае, речь идет о Евгении Францевиче Шмурло – бывшем приват-доценте Санкт-Петербургского и профессоре Юрьевского университетов, ученом корреспонденте Императорской академии наук в Риме, организаторе и первом председателе Русского исторического общества в Праге. Его имя известно в исторической среде прежде всего благодаря тому, что он первый из русских историков получил доступ к архивам Ватикана и опубликовал относящиеся к русской истории документы. Как представитель «петербургской» исторической школы и ученик К.Н. Бестужева-Рюмина был склонен к активному анализу исторической реальности «от источника», выверенному догматическому изложению фактов, что четко прослеживается в знаменитой работе «Курс русской истории»: «Трогательно видеть, как до конца жизни ученик сохранил завет

учителя. «Русская история» Бестужева-Рюмина – наш общий университетский учебник, подает руку литографированному «Курсу русской истории» Е. Ф. Шмурло, его последнему труду. Там и здесь дается сжатый репертуар главных фактов и явлений в разных областях жизни, с необходимой библиографией и критическим аппаратом, который у Е.Ф. принимает форму специальных экскурсов по «спорным и невыясненным вопросам русской истории» [4, с. 13].

Касаясь вопроса изучения научного наследия Евгения Францевича можно назвать такие имена как Л.И. Демина и С.Г. Яковенко, которые в своих небольших исследованиях вышли на проблему специфики «петербургской школы». Исследовательница С.И. Горелова рассматривает научно-организационную составляющую творчества Е.Ф. Шмурло, связанную с изучением архивов Рима, Ватикана, Венеции. Главную заслугу Шмурло перед наукой В. Саханев увидел в открытии итальянских архивов для русской истории и в накоплении огромного материала, начало разработке которого положил Е.Ф. Шмурло и который еще предстояло освоить. Как «немаловажный» оценивает В. Саханев и вклад Шмурло в разработку общих вопросов исторической науки и конкретных проблем российской истории – методологических основ науки, роли идей и идейных течений, личность и общество в истории, соотношение экономического и духовного факторов. Работы А. Королькова и В.С. Брачева объединяет общий объект внимания – «Курс русской истории», но если А. Королькова интересовал прежде всего аспект популяризации монографии, то для В.С. Брачева целью было подчеркнуть теоретико-методологическую основу работы. Попытку дать комплексную и детальную характеристику жизни и деятельности Е.Ф. Шмурло делает Я.В. Боже в своем диссертационном исследовании, привлекая помимо уже опубликованных источников архивные материалы, которые впервые были введены в научный оборот. Ян Владимирович стремится в своем исследовании воспроизвести интеллектуальную биографию ученого через призму анализа его внутреннего мира, реконструировать «историографическую повседневность» [1, с. 4].

Говоря об «историческом быте», то для Евгения Францевича эпоха характеризовалась не только политической и социальной нестабильностью, но и активной работой в области теории и методологии. Люди того времени, по словам В. О. Ключевского, не могли не прояснить цель, которая «составляется из совокупности интересов, господствующих в дан-

ную минуту. Эта естественная потребность в целесообразности и обращает умы к прошедшему, где ищут и исторического оправдания этим интересам, и практических указаний на средства к достижению желаемой цели» [3, с. 181]. В согласии с атмосферой эпохи Евгений Францевич обращает внимание на выдающегося деятеля отечественной истории, который был вынужден решать ту же самую проблему – определение судьбы России, оказавшейся на историческом распутье. Речь идет о Петре Великом, который взял вектор на европеизацию и тем самым, по мнению многих исследователей, способствовал радикальному, почти революционному изменению облика российской действительности.

«Историографическая повседневность» для Шмурло характеризовалась потребностью методологического инструментария для радикального разрешения накопившихся социально-экономических, политических и мировоззренческих затруднений исторического познания: «Характерной чертой русской исторической науки в последней трети XIX – начале XX в. являлось отсутствие единой господствующей или универсальной для всех методологии истории» [6, с. 267]. Обращаясь к судьбе Петра, он в первую очередь пытался выстроить новую версию преобразования страны, исходя из существующих альтернатив подобно тому, как будущий император на рубеже веков решал историческое будущее России: «Среди такого-то общества появился Петр. Он прямо и открыто поставил вопрос, на который, я полагаю, можно смотреть, как на исходную точку всей его государственной политики: коснуть ли в старине, или обильно черпать знания у тех, что ими обладает?» [5, с. 678]

Оценить, насколько актуальны для своего времени были воззрения Е.Ф. Шмурло возможно благодаря применению сравнительно новой для исторической науки коммуникативной теории исторического процесса – логически обоснованной теоретико-методологической концепции. Коммуникативный подход исторического процесса рассматривает человека как существа, испытывающего переживание неопределенности (в связи с отсутствием доминирующей инстинктивной программы), и связанного с ним стремления выстроить данную определенность. «Стремление к достижению определенности существования реализуется в процессе решения взаимосвязанных, взаимообусловленных задач – навигационной, коммуникативной, формативной» [10, с. 48]. Если навигационная – это стремление индивида предельной ориентации к системе мироздания, «подключиться» к ним и на этой основе реализовывать коммуникативные потребности, «т.е. необходимость вступать во

взаимосвязь с окружающим миром и себе подобными по поводу обретения смыслового основания существования». Формативная задача представляет собой освоение действительности в соответствии с принятым предельным допущением и выведенным из него соотношением уровней и элементов реальности, придавая им определенную форму. Однако все эти формы являются лишь производными от того коммуникативного выбора, определяемого как «образ истинности» или «картина мира», в соответствии с которой все действия человека – носителя данной мировоззренческой парадигмы вполне объяснимы. «Картина мира является главным средством восприятия окружающего и ориентации человека в этой жизни. Именно она порождает любые убеждения, идеалы, принципы познания и деятельности, ценностные ориентации и духовные ориентиры. Любое существенное изменение картины мира автоматически влечет за собой изменение в системе указанных элементов» [7, с. 156] – так доктор философских наук К.Б. Соколов определяет близкое к коммуникативной теории исторического процесса понятие «картина мира» как результат экзистенциального выбора.

С точки зрения коммуникативной теории исторического процесса допетровская Россия характеризовалась как общество традиционное религиозноцентристское, в котором навигационная задача решается в пользу божественного Абсолюта, определяющего все стороны общественной жизни индивида как логическое следствие. «Смыслом существования при теоцентрическом мировидении является воля к богоуподоблению, т.е. максимально возможное приближение к источнику истинности и абсолютной определенности. Адекватным типом поведения, логически вытекающим из стремления к богоуподоблению, является поведение императивное, основанное на неукоснительном следовании конкретным предписаниям и запретам религии в целях сохранения режима определенности существования как свидетельства верности сакральному первопринципу» [8, с. 53] – так характеризуется тип личности, формирующийся в традиционном обществе. В конце XVII века берет свое начало процесс, характеризующийся постепенной трансформацией «картины мира», ее коммуникативных основ. «Куча фактов, из которых состоит, напр., эпоха культурного перелома России в XVII в., должны быть осмыслены заново, так, чтобы получился действительно культурный перелом, а не просто голые факты, как, напр., западная живопись в боярских домах или немецкая слобода под Москвой» [2, с. 531] – рассуждает в своей

«Диалектике мифа» А.Ф. Лосев. Индивид под влиянием вестарнизационных процессов стал постепенно отходить от идеи божественного предопределения, вынуждая себя коммуницировать с пространством неопределенностного типа: «В мире, где нет абсолютного универсального безотносительного смыслового основания, а значит, и разделяемого всеми Порядка, любой феномен действительности относителен, т.к. реально существует и оценивается относительно воспринимающего его человека и совершенно не обязательно является таковым для других людей». В таких условиях единственно возможным условием осмысленного существования становится антропоцентризм в доступной форме «яцентризма» [8, с. 59].

«Великий император ребром поставил вопросы, которых мы до сих пор окончательно не решили, и волей-неволей живем в том обиходе понятий и практической деятельности, каковой впервые только с него получили свою осязательность и резкую определенность» [5, с. 665] – так Евгений Францевич преподносит нам в своей статье «Петр Великий в оценке современников и потомства» ситуацию, созданную деятельностью Петра I, которая бы с точки зрения коммуникативной теории исторического процесса была объяснена как попытка в пространстве абсолютной неопределенности, секуляризованной реальности обрести дальнейший смысл.

Автор интересующей нас концепции увидел элементы разрушительного для традиционного общества вестернизационного влияния еще в эпоху Смутного времени: «Именно в эпоху Смуты Московская Русь впервые пережила масштабное «облучение» неопределенностью в экзистенциальном смысле». Евгений Францевич также подчеркивает, что почва для петровских реформ была создана десятилетиями ранее и созревала, ожидая своего реформатора: «Движение, создавшее эпоху преобразования, началось еще в XVII столетии. Страшный погром, пережитый в начале этого века, заставил нас встрепенуться от долговременной спячки и серьезно задуматься над своими недочетами. Хотя основное ядро русского общества продолжало еще коснуть в старой неподвижности, но от него уже отделилась небольшая кучка передовых людей, – все те, кого не могли удовлетворить одни традиции прошлого, порядок, унаследованный от старины. В их сознании все отчетливее выяснился недостаток образования и необходимость заимствовать его оттуда, где оно было, то есть с Запада» [5, с. 668].

«Удивительно ли, если культурный клич Петра получил в глазах сторонников московской старины значение религиозного, национального вопроса? Скажут: приверженные к букве и форме, они пугались не столько знания, сколько той оболочки, в которой оно заносилось к нам» [5, с. 669]. Все элементы быта, которые так или иначе ассоциировались с Россией традиционной, подвергались запрету как несовременное, не востребуемое в новой системе мышления. Шмурло ставит вопрос, какими путями в Москву новые обычаи, и отвечает на него: «Первым путем европейская культура проникала непосредственно, передавалась русскому человеку, так сказать, из рук в руки; на втором пути она подвергалась предварительной переработке, – достигала места в чужой одежде и в воспроизведении несколько отличном от оригинала» [5, с. 675]. Вероятно, первый путь подразумевал систему образования, искусство военного дела, а второй был выражен в формальном подражательстве европейским образцам светскости: «Указ 29 дек. 1714 г.: кнут и каторга, кто носит бороду, не уплатив пошлины; Указ 16 января 1705 г.: «чтобы впредь бороды и усы брили»; Указ 4 января 1700 г. о венгерских кафтанах: их обязаны были носить: высшие чины, служилые и торговые люди, люди боярские – последние, если живут в городах» [11, с. 334–336]. Такое внешнее следование западноевропейским модным канонам с точки зрения коммуникативной теории исторического процесса имеет свое объяснение: «Не строительство кораблей, и даже не военное могущество делало европейцев, а европейское безрелигиозное мировидение и изменение всего строя и логики социокультурного общения. Без учета этого вестернизация приобретает пародийный характер, близкий к тому ее виду, который именуется «травестия» («переодевание»), когда низкое, второстепенное предстает в качестве высокого и первичного» [9, с. 101].

Непринятие нововведений выражалось в общественном сознании в виде антибожественных образов: «Было семь антихристов; по Писанию, должен народиться восьмой: он и есть теперь в образе Петра... И эти ужасные речи слышатся во всех углах русского государства, об этом толкуют все слои общества: крестьяне и жены солдатские, холопы и монахи; эти зажигательные мысли тайно лелеет или открыто высказывает сын боярский, крестьянин, нищий, раскольник, посадский человек, драгунский капитан и отставной прапорщик...» [5, с. 674]. Не удивительно, что у Шмурло нет разделения между «боярским сыном» и «крестьяни-

ном», поскольку на тот момент их еще объединяло религиозное сознание, в рамках которого монарх был богоизбранным, а потому и не мог разрушать традиционные основы. «Но истинный трагизм положения в том и заключался, что за европейскою формою скрывалось по мнению противников нововведений, самое омерзительное содержание... Антинациональный, не православный характер этих мероприятий – вот коренная причина разлада» [5, с. 671]. Население тонко чувствовало, как в изменениях на бытовом уровне звучала тема именно мировоззренческих, ментальных оснований модернизации как ключевых: «Борода, по справедливому замечанию Буслаева, стала «символом русской народности, русской старины и предания». Обрить подбородок – значило исказить образ Божий. Какое право мы имеем говорить, что для искренне верующего человека борода была лишь простою формою, пустою вывеской, если, по его убеждению, запрет восходил до самых вселенских соборов...» [5, с. 639]. Явно Петра раздражала борода не сама по себе, а ее архаичная, сакральная сторона, глубокими историческими корнями связанная с целостной картиной мира человека традиционного общества.

Петр интуитивно был близок к пониманию европейской этничности и хотел приблизить российскую действительность к западноевропейским образцам через изменение мировосприятия. Император на десятилетия опередил известную формулу К. Маркса, согласно которой «бытие определяет сознание». Великое посольство принесло ему гораздо большую пользу, нежели установление дипломатических контактов: он увидел, что картина мира европейца определялось не гладковыбритыми подбородками и количеством парусных флотилий, а иным взглядом на жизнь: «Человек/общество не владеет бытием как чем-то познанным, исчисленным и ограниченным, а всего лишь в любой момент времени обладает о нем согласованным представлением» [10, с. 51]. Петр понимал, что недостаточно было создать аналогичный комплекс материальных объектов, поэтому хаотичными законодательными актами он пытался нащупать и трансформировать импульс, определявший религиозное сознание русского человека.

Таким образом, деятельность Е.Ф. Шмурло вносит огромный вклад в исследование петровских преобразований и их неоднозначных последствий: «Не таков Петр: его «добро» слишком еще основательно и наглядно; от его «зла» все еще, минутами, трудно дышится». С одной стороны, в рамках методологии «наивного» позитивизма ему удается уло-

вить, почувствовать коммуникативную природу процессов «озападнивания» за счет присущей ему тонкости и точности восприятия исторической реальности и развитой исследовательской интуиции. С другой стороны, коммуникативная теория исторического процесса через соотнесение с конкретно-историческим исследованием получает дополнительное подтверждение логики дедуктивно-археологических по своей эпистемологической сущности построений.

Библиографический список

1. Боже, Я.В. Жизнь и научная деятельность Е.Ф. Шмурло [Текст] / Я.В. Боже: автореф. ... дис. канд. ист. наук. – Челябинск, 2004. – 24 с.
2. Лосев, А.Ф. Диалектика мифа [Текст] / А.Ф. Лосев // Лосев А.Ф. Из ранних произведений. – М.: Правда, 1990. – 656 с.
3. Ключевский, В.О. Неопубликованные произведения [Текст] / В.О. Ключевский. – М.: Наука, 1983. – 416 с.
4. Милюков, П.Н. Три поколения [Текст] / П.Н. Милюков // Записки Русского исторического общества в Праге. Кн. 3. – Прага Чешская; Нарва, 1937.
5. Петр Великий: pro et contra: Личность и деяния Петра I в оценке русских мыслителей и исследователей: Антология [Текст]. – СПб.: Изд-во Рус. христиан. гуманитар. ин-та, 2001. – 758 с.
6. Сидоренко, О.В. Историография IX – нач. XX вв. отечественной истории: учебное пособие [Текст] / О.В. Сидоренко. – Владивосток: Издательство Дальневосточного университета, 2004. – 299 с.
7. Соколов, К.Б. Мифы об интеллигенции и историческая реальность [Текст] / К.Б. Соколов // Русская интеллигенция. История и судьба. – М.: Наука, 1999. – С. 149–211.
8. Традиционные общества: неизвестное прошлое [Текст]: материалы IV Междунар. науч.-практ. конф., 7–8 апреля 2008 г. / редколлегия: П.Б. Уваров (гл. ред.), Д.В. Чарыков, О.Д. Бугас. – Челябинск: Изд-во Челяб. гос. пед. ун-та, 2008. – 212 с.
9. Традиционные общества: неизвестное прошлое [Текст]: материалы VI Междунар. науч.-практ. конф., 5–6 апреля 2010 г. / редколлегия: П.Б. Уваров (гл. ред.), О.Д. Бугас, И.А. Толчев, Д.В. Чарыков. – Кн. 1. – Челябинск: Изд-во Челяб. гос. пед. ун-та, 2010. – 324 с.
10. Традиционные общества: неизвестное прошлое [Текст]: материалы XII Междунар. науч.-практ. конф., 11–12 мая 2016 г. / редколлегия: Д.В. Чарыков (гл. ред.), О.Д. Бугас, И.А. Толчев. – Челябинск: ПИРС, 2016. – 152 с.
11. Шмурло Е.Ф. Курс русской истории: в 4-х т. Т. 3: Московское царство [Текст] / Е.Ф. Шмурло. – СПб.: Алетейя, 1999. – 435 с.

Н.И. Тахиров

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

**ЦЕРКОВНАЯ РЕФОРМА ПАТРИАРХА НИКОНА
В КУРСЕ РУССКОЙ ИСТОРИИ Е.Ф. ШМУРЛО**

Цель исследования – отразить взгляд российского историка Е.Ф. Шмурло на реформу Русской церкви при патриархе Никоне. Здесь рассмотрены предпосылки преобразований, жизнь Никона и сама реформа в Курсе русской истории [1]. Я сознательно предпочел точность доступности и сохранил логику изложения автора. Считаю, материал должен излагаться системно и многоаспектно. Под цифрами обозначены идеи Шмурло, без нумерации – мои комментарии. В заключении приводится сумма основных положения Евгения Францевича.

1. Подготовка реформы

1. Предпосылки [1, с. 90].

1. Преобразования были вызваны кризисом духовной жизни после Смуты.

2. Духовенство вело неподобающую жизнь и не заботилось о пастве.

3. Народ был лишь внешне православным, внутри оставаясь суетным.

4. Церковное богослужение было искажено, священство не понимало его смысл.

5. Греки стали рассматриваться как носители истинного православия.

6. Для решения требовалось церковное просвещение и книжная справа.

7. Для этого необходимы ученые, новые книги, единение с греками.

Реформа была вызвана объективными причинами общественного развращения и церковного нестроения и не могла не произойти, при этом требовала помощи со стороны для правильного проведения книжной справа.

2. Кружки ревнителей церковного благочестия [1, с. 91–92].

1. Московский кружок создан при царском дворе и интеллектуально ориентировался на киевскую и греческую ученость, отсюда заимствована идея Руси как наследницы греков и необходимость унификации церкви по греческим нормам.

2. Провинциальные кружки созданы по указу московского кружка, их цель – воспитание паствы, они ориентированы на самодостаточность русской культуры.

3. Оба кружка признавали нравственный упадок и необходимость просвещения.

4. Провинциальные ревнители против греческих авторитетов, были узки взглядах, базировались на русских традициях и противодействовали их изменению.

Своеобразие провинциальных ревнителей послужило причиной сопротивления реформы, что привело в итоге к расколу. Е.Ф. Шмурло акцентирует узость взглядов провинциалов. Жизнь в провинции циклична и стабильна, в отличие от движения и перемен столичной жизни, что закономерно формирует определенную специфику мировосприятия у человека, что мы видим в различии кружков.

3. Первые действия по просвещению [1, с. 93].

1. Вызываются книжные переводчики, основываются школы, посылаются экспедиции за греческими образцами, идет поиск греческих ученых.

2. Вводится устная проповедь, поминовение греческих патриархов. Вместо многогласия (одновременного чтения в несколько голосов) вводится единогласие.

3. Хомовое пение, которое было тяжело для восприятия, было заменено наречным, более красивым и натуральным, согласованным с формами живой речи.

Это способствует началу духовного возрождения. Отмена многогласия, полностью нивелирующего духовный смысл богослужения, начинается преобразования церковного обряда. Шмурло, ссылаясь на Н.Ф. Каптерева, указывает пагубность многогласия для народной нравственности. Введение устной проповеди свидетельствует об уходе от традиции (чтение поучений из книг).

4. Противодействие патр. Иосифа [1, с. 94].

1. Патриарх противился введению единогласия в обычных храмах.

2. Обращение к греческому патриарху позволило склонить Иосифа. Наличие механизмов противовесов (Московский кружок, греческий патриарх) позволяет урегулировать преобразование. Единовластная позиция Никона (см. далее) приведет к нестроению и конфликтам в разных слоях общества.

II. Реформа

1. Прошлое патр. Никона [1, с. 95].

1. Родился в семье крестьян (1605), стал священником, затем монахом (1636).
2. Становится настоятелем монастыря (1643), сближается с царем (1646).
3. Митрополит в Новгороде (1648), пострадал во время бунта (1650).
4. При избрании на престол взял клятву о полноте его церковной власти.

Стоит отметить быстрый карьерный рост Никона, становится архиереем чуть старше 40 лет, широкое влияние еще больше усиливается с его восшествием на престол. Никон берет клятвы, что светская власть не будет вмешиваться в церковные дела, и в распространении своей власти на этом не останавливается.

2. Личность Никона [1, с. 96–97].

1. Никон был неготов к реформе, не понимал ее смысл, не имел образования.
2. Реформа сосредоточилась на внешних обрядах, не решив внутренних проблем.
3. На перемену взглядов оказал влияние Московский кружок и киевские ученые.
4. Был деспотичным, властным, жестоким, энергичным и волевым человеком.
5. Использовал директивный стиль управления, чем нажил врагов (Каптерев).
6. Отождествлял форму и содержание веры, чем похож на старообрядцев.
7. Личные качества и влияние греков послужили к расколу и противостоянию.

Основная причина неудач реформы возлагается на личность Никона, который отождествлял форму обряда с содержанием веры, как и старообрядцы, в результате, при столкновении двух сторон, одинаково серьезно относящихся к обряду, возник конфликт, дошедший до раскола. Как мне представляется, это вполне закономерно, Никон и старообрядцы сформировались в консервативной среде и не получили систематического церковного образования, при этом были глубоко, по-своему, религиозные, стремясь к служению Богу посредством соблюдения буквы закона. Если ассирийцы или ацтеки исполняли нормы благочестия через политику выжженной земли или кровавые жертвы, то специфика традиционного общества на Руси заключалась в обрядовери.

4. Преобразования патриарха Никона [1, с. 98].

1. Земные поклоны (4 земных и 12 поясных вместо 16 земных в Великий пост).

2. Перстосложение (двойное вместо однообразного, двоеперстие проклято).

3. Форма креста (4-конечный вместо 8-конечного креста на просфорах).

4. Франкские иконы (гонение и запрет на иконы латинского образца).

Реформы, исключительно внешнего характера, никак не способствовало нравственному исправлению. Никон затронул самое сердце народа, посеяв ветер, в результате буря народной ненависти и «огненных крещений» не заставила себя долго ждать. Все были искренни, но каждый по-своему.

5. Приведение реформ в жизнь [1, с. 99–102].

1. Изменение количества поклонов без должного объяснения привело к жестокому сопротивлению (вызвало репрессии над оппозицией). Никон решил подкрепить свои реформы авторитетом церковного собора.

2. Собор 1654 г. решал второстепенные вопросы, утвердил книжную праву по древним рукописям, обсуждение количества земных поклонов вызвало сопротивление (было подавлено). Собор был неудовлетворительным для Никона.

3. Собор побудил Никона искать поддержку у восточных патриархов.

4. Никон запретил иконы западного образца и уничтожил их (1655). Данная акция вызвало ненависть со стороны народа, что снизило авторитет патриарха.

5. Собор 1655 г. в марте организован по инициативе антиохийского патриарха с целью изменения Служебника. Греческий патриарх поражен мелочностью Никона в вопросах обрядов, но ему не удалось переубедить Никона.

6. При поддержке Антиохийского и Сербского патриарха наложена анафема на двоеперстников (1656). Был проклят весь русский народ и его святые.

7. Собор 1656 г., в апреле под давлением Нико на русскими иерархам были прокляты двоеперстники, определение собора прикреплено к «Скрижали».

Никону не удалось провести преобразования собственными силами, и он обратился за поддержкой сперва к русским иерархам, а затем и к греческим. Е.Ф. Шмурло возлагает вину за анафему двоеперстников на греков, которые вмешались во внутренние дела Русской церкви.

6. Учение о Троице и история перстосложения [1, с. 103–105].

1. Первоначально, вплоть до IX в., крестное знамение совершалось одним перстом, как исповедание перед языческим многобожием веры в единого Бога

2. Двоеперстие было в Греческой церкви с IX по XII в., крестное знамение совершалось двумя перстами, как исповедание перед монофизитами и монофилитами (признают только одно начало во Христе) веры в две природы и две воли во Христе, принято на Руси в конце X в.

3. Троеперстие утвердилось в Греции в XVII в., вытеснив двуперстие, крестное знамение совершалось тремя перстами, как исповедание перед несторианами (верят только в две Ипостаси Бога (Отца и Духа) веры в трех равных Ипостасей Бога.

4. В связи с этим, Стоглав вместе со старообрядцами были не правы в еретичности троеперстия, но и Никон был неправ, видя в двуперстии что-то неправильное и преступное и насильственно вводя троеперстие

Один из главных камней преткновения – форма перстосложения – обусловлена рассинхронизацией развития церквей. Не видя картины церковной истории целиком, обе стороны считали противоположные формы недопустимыми.

7. Исправление богослужебных книг [1, с. 105–107].

1. Попытки исправления богослужебных книг до Никона закончились неудачей и еще большими ошибками по причине плохого образования справщиков.

2. Исправление книг при Никоне встретило много трудностей, связанных с разнообразием списков, отсутствие руководства, научного образования и методов.

3. Справа свилась к тому, что за образец брались греческие печатные тексты, каждый справщик произвольно вносил изменения, количество ошибок возрастало.

4. Для руководства справой был привлечен Арсений Грек, известный как еретик и вероотступник, что привело к ухудшению отношения к Никону.

5. Распространение тригубой и сугубой аллилуйи в Византии было разным в зависимости от периода, на Русь была принята и утверждена

сугубая, а в Греции всеобщее распространение получила тригубая, что вызвало расхождение.

Богослужебные тексты считались священными и любое посягательство на них расценивалось в традиционном обществе как угроза нарушения связи с Богом, поэтому привлечение Арсения Грека и использование книг из Флоренции было воспринято как нахождение патриарха в прелести и ереси.

8. Общий характер Никоновой реформы [1, с. 108].

1. Реформа носила внешних, обрядовый характер.
2. Обе стороны заблуждались, приравнивая форму обряда и истинность веры.
3. Не решила проблемы церковного просвещения и нравственного возрождения.
4. Различия носили обрядовый характер, содержание веры сохранялось.

Каждая сторона по-своему пыталась решить важные с ее точки зрения вопросы обряда и чина, при этом сохранялась общая вера, догматика. Но не сумев мирно урегулировать внешние разногласия, догматика также была искажена.

III. Никон и его дело

1. Политическая роль патриарха Никона [1, с. 109–111].

1. Никон обладал широким влиянием в правительственных кругах, был верховным правителем Новгородского края, патриаршество усилило его авторитет.
2. Оказывал влияние на царя, был «великим государем», управлял страной во время Польской войны, правил жестоко, нажил себе много недоброжелателей.
3. Расценивал свое высокое положение как само собой разумеющееся. Считал священство выше царской власти, которая духовно зависит от иерархии.
4. Никон развил отдельные взгляды Отцов Церкви в учение о превосходстве духовной власти над светской, однако взгляды показали свою нежизнеспособность, в результате Церковь была полностью подчинена государству при Петре.

Будучи от рождения энергичным и амбициозным, Никон реализовывал свои силы в рамках церковного служения, по мнению Е.Ф. Шмурло, почему зря – борьбой с личными врагами и усиление собственного влияния.

2. Судьба Никона [1, с. 112].

1. Царь Алексей Михайлович стал опытным в делах управления государством. Никон выходит за рамки своих полномочий и вмешивается даже в личную жизнь людей. Ситуацию усугубляют недоброжелатели Никона. Царь требует не писать Никону «великим государем» (1658 г.), что приводит к разрыву отношений.

2. Никон самовольно покидает престол и уезжает в Воскресенский монастырь. Наступает смутное время между патриаршества (1658–1666).

3. Восточные патриархи совершают над Никоном суд. Он лишен сана и заточен в Ферапонтов монастырь. Попытки царя к примирению остаются тщетными.

4. Патриаршее звание возвращено ему при царе Федоре (1681), но Никон умирает в Ярославле на пути из Воскресенского монастыря (1681 г., 17 авг.).

Объективно неустойчивый, но нерушимый в глазах Никона, дом его могущества, построенный на песке авторитета и давления, разрушился, и было крушение его великим. Царь так и не смог примирится с оскорбленным патриархом. Будучи патриархом, другом и соправителем царя, Никон потерял все из-за своей непосредственной политики, настроив против себя бояр и духовенство.

3. Судьба реформы Никона [1, с. 113–117].

1. Собор 1666 г. признал реформу Никона правильной, увещевает противников, наказывает сопротивление, вырабатывает «Наставления благочиния церковного», терпеливо относится к стороннику старого обряда.

2. Никону ставится в вину: вмешательство в дела государя, самовольное оставление престола, поспешное анафематствование, глумление над архиереями, неуважение к патриархам, которые его судили, изображение царя мучителем, мыслящим по-латински, не архиерейская, мучительская и хищническая жизнь.

3. Собор 1667 г. задевает многие вопросы управления церковью и норм жизни, одобряет реформу Никона и собор 1666 г., Стоглавый собор 1551 г. признан недействительным, запрет старых обряды, их сторонники признаны еретиками.

4. Собор русских епископов 1666 г. не предаст старый обряд анафеме, осуждается отрицание иерархии и таинств старообрядцами, за отказ от нововведений полагается не отлучение, а административные меры.

5. Собор с присутствием греческих иерархов 1667 г. усугубил пропасть между сторонниками и противниками нового обряда, греки, пользуясь случаем, доказывают свое превосходство, старый обряд подвергается анафеме, его сторонники (народ и русские святые) ставятся в ряд с еретиками, начинается раскол.

Русские иерархи пытались разрешить противоречия мягкими мерами и снисхождением, бережно относясь к своему народу. Греческие архиереи, не имея тесной связи с русским народом, а, напротив, по мнению Е.В. Шмурло, будучи заинтересованы в доказательстве своего превосходства, приняли радикальные меры по решению конфликта, не решив его, а усугубив донельзя. В результате, дрова, наломанные восточными патриархами, горели в пламени «огненных крещений», народных восстаний и антигосударственных протестов.

Рассмотрим *сумму взгляды* Е.Ф. Шмурло на церковную реформу Никона:

1) Реформа должна была произойти. Предпосылки – нравственный упадок, неисправность книг и обрядов, непросвещенность. Для решения требовалась внешняя помощь. Самостоятельное решение приводило к еще большим ошибкам.

2) Провинциальные ревнители благочестия держались старый обрядов и книг. Консервативны, отождествляли форму обряда и содержание веры, отвергали всякую новизну, выступая за преобразования на основе древних русских книг. Стали ядром оппозиции реформы и идеологами церковного раскола.

3) Никон был энергичным и волевым, при этом не понимал сути веры и был недостаточно образованным и узок во взглядах. Также, как и старообрядцы отождествлял форму и содержание. Непримирил, категорически проводя преобразования. Своими личными качествами приобрел сначала поддержку при дворе, а затем множество врагов в церковных и светских кругах, став одной из причин раскола. Не примирился с царем, который долго пытался наладить отношения.

4) Реформа коснулась в основном обрядов и норм. Проблемы нравственности мирян и духовенства и вопросы церковного просвещения практически не были решены. Разногласия вызваны непонимания значения обрядов и веры. Насильственное введение новых норм привело к сопротивлению и усугубило ситуацию.

5) Соборы русских иерархов проводили политику мягкой силы, стремясь утвердить новые норм сохранив при этом мир со сторонниками

старых, действуя административными мерами, а не репрессиями, не предавая их анафеме, кроме тех, кто отрицал священство и таинства. Греческие архиереи стали основными виновниками раскола. Их категоричное решение о анафематствовании старых обрядов и объявлении их сторонников вызвало протест в религиозном народном сознании, почитающем древние обряды как наследие святых предков.

На мой взгляд, этот процесс трагический, но, неизбежный, из-за отсутствия актора, способного решить этот принципиально важный вопрос мирно.

Библиографический список

1. Шмурло, Е.Ф. Курс русской истории. Том 3. Московское царство [Текст] / Е.Ф. Шмурло. – СПб.: Алетейя, 1999. – 435 с.

Ю.Г. Акимов

Санкт-Петербургский государственный университет

САМООРГАНИЗАЦИЯ ТРАДИЦИОННОГО СООБЩЕСТВА В УСЛОВИЯХ ИММИГРАЦИИ: РУСИНЫ В США И КАНАДЕ В ПОСЛ. ТРЕТИ XIX в. (некоторые аспекты)

Русины (руснаки, рутены) из восточных областей Австро-Венгрии (Закарпатье и Лемковщины) начали переселяться в Северную Америку в 1860-е гг. С середины 1870-х гг. их иммиграция стала приобретать массовый характер (во многих селах уезжало до половины жителей). Постепенно в США и Канаде стала формироваться значительная русинская диаспора. За короткий срок иммигранты-русины смогли не только существенно улучшить свое материальное положение, но и создать сеть организаций, которые стали оказывать влияние, в том числе и на русинов, оставшихся в «Старом крае».

Каким образом неквалифицированным, малообразованным (а часто вообще неграмотным) выходцам из глухих отсталых сел Закарпатье и Лемковщины с весьма размытым самосознанием удалось добиться столь впечатляющих успехов? Как происходила самоорганизация представителей традиционного сообщества, оказавшихся в новых для себя условиях? – на эти вопросы мы постараемся ответить в данной статье.

* * *

Иммигранты-русины были частью так называемой новой волны иммиграции в США, начавшейся в последние десятилетия XIX в. и достигшей своего апогея перед Первой мировой войной. Эта волна состояла в основном из выходцев из Южной, Центральной и Восточной Европы. Всем им были чужды ценности американского общества, демократические институты и протестантская этика. Соответственно они испытывали значительные трудности, приспосабливаясь к новым для себя условиям. Их весьма сдержанно и настороженно, а порой и откровенно враждебно, встречали американцы англо-саксонского происхождения.

Следует отметить еще одно важное обстоятельство. К моменту появления в США иммигрантов новой волны фонд свободных земель на западе был уже исчерпан, и большинству из них пришлось искать работу в быстро растущих промышленных центрах, требовавших постоянного притока рабочих рук (реже наниматься в батраки). Иная ситуация имела место в Канаде – там освоение «последнего лучшего Запада» продолжалось вплоть до 1910–20-х гг., и многие (хотя далеко не все) иммигранты, прибывавшие тогда в эту страну смогли получить землю и стать фермерами.

Наконец, среди иммигрантов новой волны явно доминировали мужчины трудоспособного возраста; женщин и детей было существенно меньше. Отчасти это было связано с тем, что определенная часть иммигрантов рассматривала свое пребывание за океаном как временное, и надеялась, поправив свое материальное положение, вернуться домой.

Все эти факторы способствовали тому, что представители новой волны сохраняли существенно более тесные групповые связи, чем представители «старой иммиграции» (состоявшей в основном из немцев, ирландцев, голландцев и скандинавов), прибывшие в США в 1830–60-е гг. [10, с. 24]

В США первые иммигранты-русины оседали преимущественно в небольших горнодобывающих поселках Пенсильвании и Миннесоты, а также в таких крупных промышленных центрах как Чикаго, Кливленд, Питтсбург. Значительная часть из них работала в угольных шахтах («майнах»). Условия труда там были очень тяжелыми, вдобавок далеко не всегда соблюдалась элементарная техника безопасности, что нередко приводило к несчастным случаям. Однако русины все равно стремились получить там работу, поскольку она приносила заработок, существенно превышавший тот, на который они могли рассчитывать в «Старом крае». В среднем, в пересчете на австро-венгерские деньги русины, занятые на шахтах и других тяжелых производствах, получали по 5–6 гульденов в

день; занятые в сельском хозяйстве – по 4–5 гульденов. От одной трети до половины этих денег (обычно 2–2,5 гульдена) они могли откладывать и/или пересылать в Европу. Для сравнения, в Венгрии русины-батраки в то время зарабатывали в среднем по 0,5 гульдена в день [6, с. 55].

Совместная работа, а зачастую и быт, одинаковые проблемы, как практического, так и морально-психологического свойства, способствовали консолидации иммигрантов-русинов. Первые организации, которые они создавали, были, по сути, обществами взаимопомощи. Как отметил Э.Л. Нитобург, «В огромной мере их распространению в среде иммигрантов славянского происхождения в ту эпоху способствовало отсутствие законодательства о страховании рабочих» [8, с. 76]. Свою роль играло и то обстоятельство, что иммигранты новой волны на первых порах никак не были связаны с американским профсоюзным движением (наоборот их часто использовали в качестве штрейкбрехеров).

Эти общества могли организовываться по разным признакам (профессиональным, территориальным, политическим и т.д.), но чаще всего принимали форму религиозных организаций: братств и сестричеств. Это стало общей тенденцией. В 1901 г. современник отметил, что «... характерною чертою жизни славян в Америке нужно считать их группировку в братства, общества взаимопомощи, дружества, союзы, соединения, сполки и пр.» [2, с. 412].

Э.Л. Нитобург объясняет это, прежде всего деятельностью церквей – как униатской, так и православной, которые, по его мнению, «с самого начала стремились поставить под свой контроль формирование общественной жизни иммигрантов и создавали при приходах местные организации взаимопомощи» [8, с. 77]. Такая трактовка представляется несколько линейной и упрощенной. До начала 1890-х гг. Русская православная церковь (РПЦ) в США вообще не имела никакого отношения к русинам (епископская кафедра находилась в Сан-Франциско; ее деятельность была сосредоточена почти исключительно на духовном окормлении православного населения бывшей Русской Америки). Положение униатства было крайне шатким из-за острых конфликтов, разгоревшихся между представителями римско-католической церкви в США и прибывавшими туда греко-католическими священниками [13, р. 60].

Свою роль играло скорее то, что оказавшись в американской открытой и в то же время поликультурной и поликонфессиональной среде, русины столкнулись с острой потребностью в самоидентифика-

ции. Эта самоидентификация у них могла быть только этно-религиозной (своей государственности они никогда не имели; сколько-нибудь значимой светской культурной традиции у них тоже не было). В целом национальное самосознание восточнославянского населения Австро-Венгрии вплоть до последних десятилетий XIX в. было развито весьма слабо. В особенности это относилось к Закарпатья, являвшемуся наиболее отсталой, сугубо аграрной областью империи. Его жители называли себя русинами и руснаками, но также часто говорили о себе как о русских, а о своей стране, как о Карпатской (Подкарпатской, Угорской, Червленной) Руси. Специфическим было и их религиозное сознание. Будучи униатами (греко-католиками), они называли свою веру «русской» и всегда подчеркивали ее отличие от католицизма в его «классическом» римском варианте.

Оказавшись первыми представителями униатства в Северной Америке, русины столкнулись с необходимостью выстраивания собственной религиозной организации. Это был медленный и трудный процесс, поскольку, с одной стороны, потенциальная паства была ограничена в средствах и привыкла к иной модели отношений церкви и общества, а с другой, имело место неприятие униатских священников со стороны местного католического духовенства. В этой ситуации первоначально не столько церковь организовывала общественную жизнь иммигрантов, сколько наоборот сами иммигранты организовывали свою церковную жизнь (приглашали священника, обеспечивали его содержание, арендовали помещение для служб, затем строили церковь и т.д.). Таким образом, они приобретали навыки самоорганизации. В 1892 г. при участии нескольких униатских священников было создано Соединение греко-католических русских братств, СГКРБ (встречается также Объединение греко-католических русских братств) – первая относительно крупная структура, занимавшаяся организацией взаимопомощи и просвещением, большинство членов которой составляли русины [9].

Однако к этому времени среди американских русинов уже начался другой процесс, который в итоге очень сильно повлиял на все русинское сообщество, как в Северной Америке, так и в Европе. Речь идет о переходах в православие, которые начались в 1891 г., когда о своем желании перейти в лоно РПЦ заявили прихожане униатской церкви в Миннеаполисе (Миннесота) во главе со своим священником отцом А.Г. Товтом [см.: 1]. За ними последовали другие приходы (прежде всего, в Пенсильвании, где к РПЦ присоединилось 17 приходов [14, р. 119]). Число православных

среди иммигрантов-русинов стало заметно расти. С 1897 г. в православие стали переходить униатские приходы в Канаде [4, с. 62–64]. В последующие десятилетия именно русины будут составлять основную массу православных в США; среди православных в Канаде их процент будет несколько меньше, но тоже останется весьма заметным [7].

Не вдаваясь в подробности данного процесса, отметим, что он также, несомненно, был следствием роста организованности, образованности, самостоятельности русинских иммигрантов. В то же время он в известной степени способствовал фрагментации складывающейся диаспоры. Попыткой преодолеть ее было создание в 1894 г. Русского народного союза (РНС), куда принимались как униаты, так и православные. Однако данная организация вскоре переориентировалась на «украинство» и в итоге поменяла название на Украинский народный союз (УНС). В 1895 г. при участии иерархов РПЦ и российской поддержке было создано «пророссийское» Русское православное католическое общество взаимопомощи (РПКОВ), основную массу членов которого составили русины, перешедшие в православие. В 1915 г. в его состав входило 215 братств по всей Северной Америке; из них 88 находились в Пенсильвании [см.: 5, с. 105–116]. В дальнейшем было создано еще несколько организаций – как на конфессиональной, так и на более широкой этнокультурной основе. Например, в 1900 г. было образовано Объединение русских братств, куда принимались славяне всех исповеданий, но не принимались священники, чтобы не разделять его членов.

При всех идейно-политических и религиозных расхождениях (три крупнейшие организации – СГКРБ, РНС/УНС и РПКОВ находились в оппозиции друг другу [13, р. 60]) эти общества имели много общего. В их основе лежали принципы взаимопомощи – при условии регулярного внесения членских взносов, они гарантировали своим членам определенные выплаты в случае болезни или увечья, а также пособие семье в случае потери кормильца. Показательно, что практически во всех обществах для желающих вступить существовала верхняя возрастная планка – обычно 45 или 50 лет. Лица старшего возраста на общих основаниях или не принимались вообще, или, как в случае с РПКОВ, принимались без «права на смерть» [см.: 3, с. 198] – то есть общество не выплачивало их семьям пособие после их кончины, составлявшее значительную сумму – 400–500 долларов.

Важную консолидирующую роль играла пресса. Поскольку значительная часть иммигрантов испытывала большие трудности с английским языком, в ходу были издания на русском языке (часто со значительными вкраплениями церковнославянского языка и русинского диалекта). Свои газеты издавали все вышеназванные общественные организации («Американский русский вестник», «Свобода», «Свет», «Правда» и др.). Помимо этого выпускались альманахи, календари и т.п. Различная направленность этих изданий (пророссийская, украинофильская, «старорусская», провенгерская и т.д.), с одной стороны, отражала фрагментированность русинского сообщества, а с другой, – способствовала росту политической активности его членов, выработке критического мышления, приобретению навыков нахождения компромиссов и проявления терпимости по отношению к иной точке зрения.

В начале XX в. на повестке дня русинских организаций в США все чаще стали появляться политические вопросы. Русины-иммигранты поддерживали достаточно тесные связи со «Старым краем», которые не ограничивались только присылкой денег родственникам. Некоторые (по разным оценкам от 10 до 25%) возвращались насовсем, другие приезжали на время (иногда по нескольку раз) [12, р. 116–117]. Под влиянием «американских» русинов все большую популярность в Закарпатье приобретали панславистские идеи, а также участились переходы в православие, что вызывало тревогу Австро-Венгерских властей, явно не ожидавших такого поворота событий. Американская русинская диаспора проявила большую активность в годы Первой мировой войны, когда активно обсуждалось политическое будущее Закарпатья. В 1917 г. в Нью-Йорке был создан Союз освобождения Прикарпатской Руси. Именно его руководители (после прихода к власти большевиков и крушения надежд на воссоединение с Россией) приняли решение о вхождении Закарпатья в состав Чехословацкого государства, определив, таким образом, его судьбу в межвоенный период [11, с. 111].

* * *

Стремительное развитие и трансформация русинского сообщества в Северной Америке в последней трети XIX – начале XX в. были обусловлены как внешними, так и внутренними факторами. Из внешних следует отметить влияние «среды», включавшее как воздействие собственно американских и канадских политических и общественных институтов и политической культуры, так и «третьих сил» (с российской и австро-венгерской

стороны), не оставлявших без внимания русинов-иммигрантов. Из внутренних – неоднородность и фрагментированность русинского сообщества, которая стимулировала рост общественно-политической активности его членов.

Библиографический список

1. Акимов, Ю.Г. Особенности формирования русинской диаспоры в США в конце XIX в. [Текст] / Ю.Г. Акимов, К.В. Минкова // Русин. – 2016. – № 1 (43). – С. 128–144.
2. Анатолий, арх. Славянство в Америке (продолжение) [Текст] / Анатолий, арх. // Американский православный вестник. – 1901. – № 19. – С. 410–414.
3. Глущенко, Н.А. Устав Русского православного католического общества взаимопомощи как источник для изучения русинской иммиграции в Соединенных Штатах Америки [Текст] / Н.А. Глущенко // Русин. – 2016. – № 4 (46). – С. 191–204.
4. Ефимов, А.Б. Становление православия в Канале на рубеже XIX – XX вв. [Текст] / А.Б. Ефимов, О.В. Ласаева // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 2. История. История Русской Православной Церкви. – 2011. – Вып. 4 (41). – С. 60–75.
5. Коханик, П. Русское православное католическое общество взаимопомощи в Северо-Американских Соединенных Штатах: К XX-летию юбилею [Текст] / П. Коханик. – Нью-Йорк: Русское православное католич. о-во взаимопомощи, 1915. – 176 с.
6. Крючков, И.В. Американо-венгерские отношения во второй половине XIX – начале XX века и проблемы эмиграции словаков и украинцев (русин) [Текст] / И.В. Крючков // Американский ежегодник. 2001. – М.: ИВИ РАН, 2003. – С. 51–64.
7. Кукушкин, В.Е. У истоков канадского православия: украинская иммиграция конца XIX – начала XX в. и возникновение первых православных приходов в западной Канаде [Текст] / В.Е. Кукушкин // Петербургский исторический журнал. – 2016. – № 1. – С. 83–96.
8. Нитобург, Э.Л. Русские в США: История и судьбы, 1870–1970: Этноисторический очерк [Текст] / Э.Л. Нитобург. – М.: Наука, 2005. – 421 с.
9. Ручкин, А.Б. Русская диаспора в Соединенных Штатах Америки в первой половине XX века [Текст] / А.Б. Ручкин. – М., 2007. – 446 с.
10. Чертина, З.С. Плавильный котел? Парадигмы этнического развития в США [Текст] / З.С. Чертина. – М.: ИВИ РАН, 2000. – 164 с.
11. Шевченко, К.В. Славянская Атлантида. Карпатская Русь и русины в XIX – первой половине XX вв. [Текст] / К.В. Шевченко. – М.: REGNUM, 2010. – С. 111–112
12. Brady, J. Transnational Conversions: Greek Catholic migrants and Rusky Orthodox Conversion Movements in Austria-Hungary, Russia, and Americas (1890–1914) [Ph.D. Thesis] [Текст] / J. Brady. – Pittsburg: University of Pittsburg, 2012. – 531 p.

13. Dyrud, K.P. The Quest for Rusyn Soul. The Politics of Religion and Culture in Eastern Europe and in America, 1890 – World War I / K.P. Dyrud. – Philadelphia: The Balch Institute Press; London, and Toronto: Associated University Presses, 1992. – 157 p.

14. Herbel, O. Turning to Tradition: Intra-Christian Converts and the Making of an American Orthodox Church. [Ph.D. Thesis] [Текст] / O. Herbel. – St. Louis: St. Louis University, 2009. – 344 p.

Ю.А. Векшина

Южно-уральский государственный
гуманитарный педагогический университет (г. Челябинск)

**ЭТНИЧНОСТЬ И РЕГУЛИРОВАНИЕ
НАЦИОНАЛЬНО-КУЛЬТУРНЫХ ОТНОШЕНИЙ в РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ**

Согласно переписи населения 2010 г. в Российской Федерации проживает более 160 национальностей, из них 23 наиболее крупные. Соответственно, государство в лице органов власти проводит работу, направленную на поддержание межнационального согласия, что является гарантом не только порядка в обществе, но и поддержания целостности территории. Поэтому сейчас одной из главных задач органов государственной власти является недопущение сепаратизма, а также его крайних форм в виде национального экстремизма и межнациональной розни.

Исследователи подмечают, что в России государство давно отказалось от роли ночного сторожа в национальной политике, оно занимает активную регулирующую роль [24]. При этом главное в обеспечении безопасности – устранение угроз для государственности, исходят ли они от каких-то организаций или просто частных лиц снаружи или вне. Защита национальных ценностей и интересов является ведущим принципом в обеспечении государственной безопасности в РФ [19].

Под национальной политикой понимается, как правило, совокупность законодательных, организационных, идеологических мер государственной власти, направленных на организацию жизни этносов и взаимодействий между ними [23].

В 1989 г. после распада СССР был образован Госкомитет РСФСР по национальным вопросам, реорганизованный затем в 1993 г. В Госкомитет по делам Федерации и национальностей, а в 1994 г. В Министерство

РФ по делам национальностей и региональной политике, которое затем несколько раз переименовывалось и незначительно реорганизовывалось. 6 декабря 2001 года оно было упразднено под названием Министерство по делам Федерации, национальностей и миграционной политики, новый организационный подход выразился в учреждении Указом Президента РФ должности министра по национальной политике (в 2001–2004 годах им. был В. Зорин). В 2004 г. было образовано Министерство регионального развития непосредственно как орган власти, занимающийся регулированием национального развития. Оно, наряду с комиссиями от определенных ведомств проводило работу с национальными, религиозными организациями и объединениями, с общественными организациями. Это делалось в целях учета мнения этнических групп при проведении решений органов государственной власти, а также при разработке нормативных актов. При таком непосредственном взаимодействии готовились предложения по борьбе с экстремизмом, с сепаратизмом этнических групп, по сохранению культуры и традиций народов России. В 2014 г. оно было упразднено, а его полномочия разделены между Министерством культуры РФ (сюда была передана большая часть полномочий по развитию национальной самобытности, межнациональному взаимодействию и национальной политике в регионах), Министерством экономики и Министерством юстиции.

С 2011 г. поменялся организационный подход, и новшество состояло в том, что теперь в вопросах национальной политики ставка Президентом РФ делается на совещательные и консультативные органы, межведомственные рабочие группы. Экспертизой законопроектов занимается Комитет по национальным отношениям Государственной думы РФ.

При Президенте РФ создан Совет по межнациональным отношениям, Консультативный Совет при Председателе Совета Федерации Федерального Собрания РФ по межнациональным отношениям и взаимодействию с религиозными объединениями, Межведомственная рабочая по межнациональной политике группа при вице-премьере. Квинтэссенцией государственной национальной политики можно было бы считать создание консультативного совета по делам национально-культурных автономий при Минрегионразвития, но его деятельность не была регулируемой и не дала результатов.

Органы исполнительной власти, которые контролируют этнополитическую ситуацию в регионе, существуют и в каждом субъекте РФ. Они занимаются конфессиональными вопросами и межэтническим

взаимодействием, изучают этническое самосознание в регионе, менталитет, этнические установки и поведение этнических групп.

Этническое самосознание включает в себя целый комплекс факторов, которые также изучаются: это идентификация, межэтническая интеракция (симатии), этнические стереотипы [22, с. 5]. С одной стороны, как подчеркивают исследователи, в современном мире идут мощные процессы глобализации, этнические установки смываются либо под воздействием реформ, либо уничтожаются корпорациями с целью навязать массовую культуру [12]. Поэтому хочется и сохранить национальную идентичность, традиции, уклад жизни, а другой стороны получается, что общество потребления навязывает всем примерно одинаковые стандарты.

Парадоксальность ситуации состоит в том, что, согласно исследованиям, этническое самосознание очень сильно, является базовой характеристикой этноса и в условиях посмодернизма и навязываемого общества потребления оно еще сильнее стремится к консолидации и ответному «удару» [22]. Как показывают исследования, этническое самосознание акцентируется в условиях всякого рода реформ и трансформаций [16, с. 114].

Этническое самосознание включает в себя и такой компонент как национализм (идеи о лидирующем превосходстве своей национальности), что проявляется в большей или меньшей степени даже в культурных взаимодействиях [20, с. 8].

Существует несколько основных подходов в исследовании и определении этничности (примордиалистский (что этничность определяется местом рождения в определенной социальной, национальной группе)), инструменталистский и др. Нам представляются логичными положения представителей инструменталистского подхода о том, что символы политической борьбе. Российские профессора В.А. Тишков и А.Г. Здравомыслов выдвинули свои теории нации и этноса. Например, они считают, что во многом человек считает себя принадлежащим к какой-то нации из-за обозначения, что таковая существует, в культуре, и приобщаясь к обычаям, культурным практикам. Т.е. это действие культурных и соответственно этнических тоже стереотипов поведения. Поэтому постепенно в голове у человека утверждается иллюзия о принадлежности к какому-то большому целому национальному образованию, но еще не факт, что это реальность. Говоря о России, эти авторы считают, что тут процесс нациестойительства еще не закончен, есть много донациональных образований (башкиры, осетины и т.д.), и нужна большая идея и цельная политика,

чтобы слить все этносы в нацию россиян. Но и то еще не факт, что такое слияние будет до конца возможно. Для этого необходим еще и рынок внутренней продукции, то есть постоянный обмен и экономическое слияние [23]. То есть авторы предлагают еще разобраться в том, подлинно ли национальные идеи звучат в политических движениях или запросах национальных элит, или специально конструируется политическими манипуляторами некая иллюзия национальных идей, интересов, ущемленных притязаний и обид, чтобы достичь каких-то корыстных целей.

Обобщая исследования в целом, можно сказать, что в РФ сложилось понимание этничности как биологической принадлежности индивидуума, которая политизируется на государственном уровне и государством же должны быть отрегулированы межнациональные взаимодействия, сглажены противоречия, которые могут возникать из-за этих биологических, антропологических различий. Здесь Российская Федерация наследовала концепцию «дружбы народов» СССР и построение субъектов по национально-территориальному принципу. Вместе с тем, многие исследователи подчеркивают историчность существования христианского и исламского миров в евразийском пространстве давно и с достаточно длительными историческими периодами мира и спокойствия [15, с. 200].

Стратегия государственной национальной политики РФ на период до 2025, утвержденная Указом Президента РФ от 31 декабря № 683, является сегодня базовым документом стратегического планирования, в котором определяются национальные интересы и стратегические национальные приоритеты РФ (первая Концепция национальной политики как базовый документ была принята в РФ в 1996 г.) [5].

Стратегия государственной национальной политики РФ на период до 2025 и вслед за ней региональные концепции субъектов понимают под «нацией» этнос, причем границы этноса и его территория проживания, язык, культура совпадают. Вместе с тем, в этих же законодательных актах улавливается и такое понятие нации как некоего надэтнического образования в государственном понимании [21, с. 175].

В Стратегии государственной национальной политики РФ на период до 2025 года определено такое понятие как «национальные интересы», в том числе (ст. 30): сохранение и развитие культуры, традиционных российских духовно-нравственных ценностей. При этом подчеркивается единство народов России (ст. 78) и используется такое понятие как

«многонациональный народ РФ», а национальные отношения определяются развивать по пути межнационального и межкультурного взаимодействия [5].

Большинство исследователей этничности, как показывает изучение литературы, признают, что в основе национального самоопределения лежит не столько территория проживания, климат, экономические связи и язык (как считают примордиалисты), а все же национально-культурная самобытность. Возможно, именно поэтому в нормативных документах сохранение национальной культуры всегда стоит на первом месте.

Однако несмотря на то, что органы государственной власти учитывают национальный менталитет, этнические установки, зачастую в обществе может возникать этническая напряженность, особенно если речь идет, например, о трудовых мигрантах. Зачастую коренное население видит причинами своего плохого финансового положения именно мигрантов. Причины такой напряженности необходимо своевременно диагностировать и направлять усилия по ликвидации очагов напряженности через воспитание толерантности, обеспечение законности взаимодействия. Не всегда этого просто бывает достичь. Вот, например, в новостях часто показывают манеры представителей Северного Кавказа стрелять на свадьбах даже в центре Москвы, шумно отмечать, устраивать гонки на автомобилях. Конечно, это не может не раздражать общественность, ведь в центральной России такого не было даже в 90-е гг. Факторами напряженности могут являться и споры относительно сфер экономического влияния диаспор. Например, известно путем опросов, что в Москве сферу ЖКХ обслуживают преимущественно дворники таджики. В республиках это могут быть и территориальные споры относительно границ административных образований. Например, известно, что калмыки претендуют на земли и Астраханской области. Республика Адыгея высказывала требования о передаче ей прибрежных районов Краснодарского края. Большую проблему до сих пор, например, в Дагестане, вызывает клановость элит. Отсюда и социальное неравенство, и проблемы подчинения центру. Опять же исследователи отмечают, что в многоэтнических сообществах любые социальные реформы нужно проводить очень осторожно, максимально опираясь на этнических лидеров мнений, с учетом специфики национального самосознания [12]. Помимо этого, из исследований следует и то, что фактором межэтнической напряженности мо-

жет являться доминирование в престижных социальных группах на верхних этажах иерархии представителей какой-либо этнической группы. Ужиться вместе исторически получается у равностатусных этнических групп, но такое сожительство опять же встречается крайне редко. В нашей стране факторами этнической напряженности являются стереотипы этнической ущемленности и «наказанности» некоторых этносов, обиды за дедов, территориальные обиды, сокращение функций родных языков, репрессии в отношении народностей в сталинское время.

Конечно, централизация власти – один из главнейших признаков государства, поэтому эти все проявления национализма и этничности с одной стороны нужны государству для самобытности и неповторимости его культурного облика, а с другой – мешают реализовывать принцип единоначалия и централизации. Хотя, следует подчеркнуть и то, что в условиях федерации эти противоречия не выглядят очень заметно. Федеративная форма устройства Российской Федерации как нельзя лучше способствует тому, чтобы выстраивать отношения между центром и субъектами, многие из которых образованы по национальному признаку [11]. Вместе с тем, как обращают внимание многие исследователи этничности, несмотря на большие завоевания демократической формы правления, нельзя идти в условиях нашей страны на большое поощрение проявлений национализма, поскольку это грозит распадом государственности. Зарубежные исследователи определяют Россию вообще как этнофедерацию, отмечая этнический фактор в качестве угрозы целостности [21].

С приходом на пост Президента РФ В.В. Путина централизация власти стала выражаться более отчетливо, регионам было дано понять о недопущении сепаратизма, эту же концепцию обозначил своим решением Конституционный суд РФ. Постановление КС РФ от 7.06.2000 г. № 10-П гласит, что республики не имеют прав наделять себя даже ограниченным суверенитетом в составе государства.

С 2005 г. губернаторские выборы в регионах были отменены, а губернаторы могли быть уволены с формулировкой «за утрату доверия президента», что также способствовало подавлению сепаратизма в регионах, которые были созданы по этническому принципу.

Формированию российской гражданской идентичности должна способствовать еще более явная политика государства. Потому как, на наш взгляд, такое неявное формирование общегражданской идентичности в СССР и заигрывание с республиками все-таки привело к их сепаратизму. Здесь мы согласимся с тем, что «формирование российской

нации продвигается весьма аморфно, в силу либо непонимания механизмов ее конструирования, либо скрытого протеста регионов против желания федеральной власти унифицировать культурное пространство многонационального общества» [21, с. 175].

В результате изучения литературы и законодательных актов можно отметить, что ведущими идеями национального регулирования в РФ являются на протяжении долгих лет следующие положения [25]:

- признание полноправными ее субъектами со своими интересами всех без исключения народов РФ, независимо от того, есть или нет у них обозначенные территориальные образования;
- признание русского народа как собирателя государственности;
- нормативное определение центра власти в качестве государственного регулирующего субъекта национальных отношений;
- введение понятия национально-культурная автономия для дополнения национально-государственных форм организации жизни в РФ.

Управление этносами осуществляется, как правило, что признается большинством исследователей этничности, путем законодательства, а также посредством этнической символики (язык, культура, традиции, менталитет, обычаи).

И, конечно, нельзя не упомянуть рост террористической угрозы в современности, а террористы используют и национальные противоречия и предрассудки, и давние споры, и экономические интересы, и религиозный фактор [14].

Исследователи относят к показателям межнациональной конфликтности и сплоченность в выступлениях этнических меньшинств, когда проходят какие-то акции не зарегистрированных официально общественных организаций и экстремистки настроенных групп. Даже официально действующие организации также будут отнесены к экстремистским, если они показывают сплоченность при выступлениях против официальных органов власти, их решительные действия по борьбе с властью. Поэтому «особую важность приобретает задача создания прочной правовой базы этнокультурной жизни и этнической мобилизации в цивилизованных формах. И не только в связи с локальными фактами этнофобии в виде антисемитских и иных вылазок маргинальных группировок и слоев общества, не сумевших адаптироваться в сложнейших условиях реформационного процесса, но и в стратегическом плане» [25].

Отдел по контролю экстремизма есть при Управлении Внутренних дел РФ (и по субъектам), и при ФСБ. Известно, что сегодня числится более

12 тысяч организаций экстремистской направленности. При этом среди них не только радикальные исламисты, но и представители русского национализма и фашизма. Факторами, способствовавшими их появлению, исследователи называют конфликты 90-х на территории нашей страны. Еще одним важным фактором террористической угрозы является экономическая конкуренция между странами за сферы влияния.

Все это требует пристального внимания органов государственной власти в целях сохранения территориальности нашей страны и стабильности в обществе.

Таким образом, можно подвести итоги теоретическим аспектам вопроса. Исторически государство выступает в Российской Федерации самостоятельным субъектом межнациональных отношений с регулирующей функцией. Национальная политика в своей основе опирается на национально-культурное развитие народов, т.е. по большей части на культурную составляющую. Это сохранение языка, обычаев, обрядов, ментальности, этнического самосознания. Политические аспекты в виде автономии, выделения субъекта по территориально-национальному признаку признаются, однако курс идет на формирование общероссийской гражданской идентичности, что является необходимым условием сохранения государственности. Регулирование со стороны государства выражается в придании культурных и официальных форм национальным объединениям (в виде зарегистрированных организаций), в законодательном регулировании форм этнического самовыражения.

Национальные общности выступают основными акторами, или субъектами межнациональных отношений, которые регулируются государством. Целая система государственных органов занимается регулированием национальной политики как на государственном уровне, так и в регионах. Соответственно, при регулировании преследуются такие основополагающие для устойчивого государственного развития цели, как сохранение национальной самобытности в условиях глобализационных процессов в мире, но при этом сохранение основ государственности, предотвращение сепаратизма и национального шовинизма, воспитание толерантности являются основополагающими целями.

Государственное регулирование национально-культурных отношений осуществляется с опорой на целый ряд нормативных актов как международного, так и федерального уровней. Данные законодательные акты разрабатываются далее в субъектах и выражаются в региональных законодательных актах.

В РФ сложилось понимание этничности как биологической принадлежности индивидуума, которая политизируется на государственном уровне и государством же должны быть отрегулированы межнациональные взаимодействия, сглажены противоречия, которые могут возникать из-за этих биологических, антропологических различий. Законодательно государство регулирует единение на базе общегражданской национальной идентичности. Государство регулирует национально-культурные отношения путем выработки национальной общегражданской идеи и системы воспитания граждан в духе интернационализма. Мероприятия государства по воспитанию национальной толерантности и терпимости рассчитаны на очень долгосрочную перспективу.

Библиографический список

Нормативно-правовые акты

1. Декларация принципов терпимости (утверждена Резолюцией 5.61 Генеральной Конференции ЮНЕСКО 16.11.1995) [Электронный ресурс] // Официальный сайт ООН. – Режим доступа: http://oon.ru/home/25/admref_2_3. Doc.
2. Конституция Российской Федерации. Принята всенародным голосованием 12 декабря 1993 г. (в ред. от 21 июля 2014 г.) [Текст] // Собрание законодательства Российской Федерации. – 2009. – № 4. – Ст. 445.
3. Концепция национальной безопасности Российской Федерации. Утверждена Указом Президента РФ от 17 декабря 1997 г. № 1300 [Текст] // Российская газета. – 17 декабря 1997.
4. Стратегия национальной безопасности Российской Федерации. Утверждена Указом Президента РФ 31 декабря 2015 г. [Текст] // Российская газета. – 31 декабря 2015 г.
5. Стратегия государственной национальной политики РФ на период до 2025 года [Текст] // Российская газета. – 31 декабря 2015 г.
6. Постановление Правительства РФ от 20 августа 2013 г. № 718 «О федеральной целевой программе «Укрепление единства российской нации и этнокультурное развитие народов России (2014 – 2020 годы)» [Текст] // Собрание законодательства РФ от 2 сентября 2013 г. – № 35 – ст. 4509.
7. Концепция реализации государственной национальной политики в Челябинской области на 2011–2015 годы (от 25 августа 2011 г.). [Текст] // Южноуральская панорама. – 2011. – № 537.
8. Концепция реализации государственной национальной политики в Челябинской области на 2016–2020 годы [Текст] // Южноуральская панорама. – 2016. – № 32 (3630), спецвыпуск 9.
9. Государственная программа Челябинской области «Реализация государственной национальной политики и сохранение духовных традиций народов Челябинской области на 2014–2017 годы» [Текст] // Южноуральская панорама. – 2014. – № 739.

10. Положение об Управлении по взаимодействию с общественными объединениями Администрации города Челябинска от 2.07.2013 года № 3835 [Текст] // Предупреждение экстремизма в этноконфессиональной сфере. Нормативно-правовые акты и иные документы. – Челябинск, 2004. – С. 100–102.

Литература

11. Андреев, А. Этническая революция и реконструкция постсоветского пространства [Текст] // Общественные науки и современность. – 1996. – № 1. – С. 105–114.

12. Арутюнян, Ю.В. Этносоциология [Текст] / Ю.В. Арутюнян, Л.М. Дробичева, А.А. Сусоколов. – М.: Наука, 1999. – 320 с.

13. Артемова, Е.Т. Урал / Уральская историческая энциклопедия [Текст] / Е.Т. Артемова. – Екатеринбург: Академкнига; УрО РАН, 2000. – 1028 с.

14. Взаимодействие органов государственной власти и институтов гражданского общества в области противодействия экстремизму в этноконфессиональной сфере: материалы заседания Консультативного совета по национальному вопросу при Губернаторе Челябинской области. 9 декабря 2004 г. [Текст] – 68 с.

15. Габдулгафарова, И.М. Христианско-исламское взаимодействие в евразийском пространстве [Текст] / И.М. Габдулгафарова // Этноконфессиональный диалог: состояние, противоречия, перспективы развития. Материалы межрегиональной научно-практической конференции. – Оренбург, 2002. – С. 200–205.

16. Губогло, М.Н. В лабиринтах этнической мобилизации [Текст] / М.Н. Губогло // Вопросы философии. – 2000. – № 3. – С. 106–124.

17. Голованова, Е.И. Ремесло – профессия – культура: стереотипы национального сознания [Текст] / Е.И. Голованова // Южный Урал в межэтническом пространстве культур: традиции и современность: материалы национально-практической конференции. Аркаим, 5–6 июля 2014. – Челябинск: Абрис, 2014. – С. 6–30.

18. Зорин, В.Ю. Механизмы реализации этнической и религиозной политики в Приволжском федеральном округе [Текст] / В.Ю. Зорин // Этноконфессиональный диалог: состояние, противоречия, перспективы развития. Материалы межрегиональной научно-практической конференции. – Оренбург, 2002. – С. 61–65.

19. Зорин, В.Ю. Российская Федерация: проблемы формирования этнокультурной политики [Текст] / В.Ю. Зорин. – М.: Наука, 2002. – 360 с.

20. Кац, А.Л. Культурный национализм в практиках этнического взаимодействия [Текст]: дис. ... канд. социол. наук / А.Л. Кац. – Саратов, 2005. – 146 с.

21. Маклашова, Е.Г. Сравнительный анализ региональных концепций формирования государственной национальной политики России [Текст] / Е.Г. Маклашова // Регионология. – 2015. – № 2. – С. 168–177.

22. Мягкова, О.Ю. Этническое самосознание как социокультурный феномен: региональный аспект [Текст]: дис. ... канд. социол. наук / О.Ю. Мягкова. Тамбов, 2008. – 197 с.

23. Тишков, В.А. Как обновить концепцию национальной политики? [Электронный ресурс] / В.А. Тишков – Режим доступа: [http:// www.valerytishkov.ru](http://www.valerytishkov.ru).

24. Трипольский, В.Б. Деятельность органов государственной власти Российской Федерации по обеспечению национальной безопасности [Текст] / дис. ... канд. полит. наук. / В.Б. Трипольский. – М., 2007. – 180 с.

25. Этнополитические процессы в трансформирующемся российском обществе: материалы межрегиональной научно-практической конференции [Текст]. – Оренбург: ОГАУ, 2005. – 456 с.

О.М. Давыдов

Челябинская епархия РПЦ

АНТРОПОЛОГИЯ ДЕТСКОЙ СВЯТОСТИ В КОНТЕКСТАХ ПОСТСЕКУЛЯРНОЙ КУЛЬТУРЫ

«Святой ребёнок» – парадоксальны ли эти слова для нашего современника? На первый взгляд повода для поиска противоречий нет. Ребёнок очевидным образом «свят», ибо в силу отсутствия житейского опыта «ещё не успел нагрешить». Здесь (в отличие допустим от православной концепции первородного греха) грех понимается не как повреждённость духовной или телесной природы, но непосредственно как вина. Человек, скончавшийся в детском возрасте попадает в рай, ибо ад – наказание, а его наказывать не за что.

С другой стороны «святость» – для постсекулярного лексикона слово инородное. Особенность постсекулярной культуры в том, что её ценностный фундамент сформирован из секулярных понятий и архетипов, однако применяется он для реновации традиционной культуры.

В контекстах секулярной культуры слово «святость» носит отрицательный, иронический оттенок («тоже мне, святой выискался»), иногда героический (святы красное знамя, мавзолей Ленина, «подвиг» Павлика Морозова») и наконец культурно-исторический. Заметим, что с английского «HolyChild» правильнее переводить как Богомладенец, а не «святое дитя», речь идёт об Иисусе Христе, но не обязательно в богословском контексте, а например в связи с вертепом или другими рождественскими мистериями и украшениями.

Разумеется, философы секулярного и постсекулярного мира не обошли вниманием понятие святости [1]. Понятия «святого», «сакрального» кажутся здесь хорошо изученными.

В объяснении их лидируют сегодня три подхода. Первый апеллирует к дискурсу насилия и власти, во вкусе М. Фуко или Ж. Лакана. Аргумент не безосновательный; притом интересно отметить отголоски этой тенденции, например, в «православном сталинизме» – в почитании некоторыми православными Иосифа Сталина или Иоанна IV. Ни генералиссимус, ни грозный царь реальной властью в обществе сегодня не обладают (даже среди тех, кто не сомневается в святости Иоанна Васильевича, не зафиксировано, чтобы Грозный царь являлся в видениях или снах, давал какие-то наставления, в отличие, например, от царя-страсто-терпца Николай II). Однако упоминание о силе их власти, твёрдости в управлении государством придает нашим современникам, если не магической силы, то во всяком случае моральной правоты в отстаивании собственных аргументов. Происходит своего рода инверсия: постулат «свят, следовательно обладает властью» подменяется принципом «властен, следовательно свят».

Второй подход можно назвать мифологическим. Святость есть форма принятия социумом мифа, который в свою очередь есть продукт сложившихся в обществе архетипов, лингвистических коллизий и так далее, вплоть до описанного В.Н. Топоровым и поставленного им во главу угла протомифа о мировом древе (*arbormundi*). Миф не обязательно ложен (говорят и о «христианской мифологии»), но он констатирует не факт объективной реальности, но состояние коллективного бессознательного.

Легитимность первым двум придает третий подход, в основе которого лежит учение К.Г. Юнга. Можно было упомянуть и марксистско-ленинские теории, и соображения материалистов предыдущих веков – но они, теряя популярность, всё дальше уходят в тень истории.

Заметим, что собственно для архаического религиозного общества постановка вопроса о критериях святости не нужна. Достаточно указания на какой-то предмет (животное, камень, элемент ландшафта), который «свят потому что свят». Тому, кто признает его святость и тем более желает получить от этого какую-то выгоду, логично верить в то, что сакральный объект испускает какие-то эманации, «энергии» (однако не будем забывать, что речь идет не о «демиургии» – творческом воздействии субъекта, но всего лишь о магическом влиянии). То, что прикоснулось к сакральному, испытало его воздействие, само становится в какой-то мере сакральным.

Христианство – религия воплотившегося Бога перестраивает эту схему. В полемике с гностиками, монофизитами, затем иконоборцами уклониться от осмысления понятия святости было уже невозможно. Прежде всего, для христианина святость относится к субъекту, человеку, сотворенному по образу и подобию Бога, в пределе – Самому Богу. Христос в полноте присутствует в евхаристических Дарах, вкушая которые человек соединяется с Его Телом и Кровью. Таким образом свят всякий верный христианин, причащающийся Христовых Таин. Свят до той поры, пока по своей свободной воле не согрешит, и тогда снова нуждается в восстановлении единства с Богом. Правда произойти грехопадение может произойти очень быстро, едва человек отойдет от Чаши, как испытает, например, чувство гнева; однако греховная слабость человека преодолевается в евхаристии не механически, а таинственно.

Святость же предмета (иконы, дискоса, освященной воды, как вариант, в имяславии – Имени Божия) так же выстраивается вокруг субъекта. Предмет свят не оттого, что какая-то сила «зарядила» его, придав ему сверхъестественные свойства. Он свят оттого, что имея какое-либо отношение к святому субъекту, становится его образом, несет на себе следы его отражения. Проще всего с иконой, изображением святого, по известной формуле: «честь воздаваемая образу, восходит к первообразу». Но и камушек с могилы святого, сухарик, «освященный» в чугунке преподобного Серафима Саровского может оказаться для воспринимающего субъекта святыней, служащей материальным артефактом, напоминающим о духовной встрече с субъектом святым.

Здесь пролегал фундаментальное отличие молитвы от магии, ибо молитва – диалог субъекта с субъектом, личности и Личности. Так же обязательный субъект-субъектный характер носит и чудо: оно всегда адресно, является репликой в диалоге с молящимся чтимого им святого, неважно, противоречит ли оно физическим законам, или всего лишь маловероятно, или вовсе незаметно для внешнего наблюдателя. Первопричиной для диалога субъектов служит любовь, уходящая корнями в тайну Святой Троицы. Проявлением любви служит вера – волевой выбор в пользу объекта любви без достаточных на то фактических оснований.

Таким образом, критерием святости артефакта для христианина становится вера, но не в сверхъестественные свойства самого предмета, но в добрую волю, помощь святого субъекта, в пределе – Бога, Творца. Человек, держащий в руках поруганную икону, понимает, что держит в

руках святыню, пусть и подвергнутую кощунству. Однако если икону по старинному обычаю сжечь, а пепел бросить в реку, тем самым «стирая» человеческую память о ней, святыня будет просто утрачена; отсюда не следует, что святость её как-то перейдёт к воде реки.

Что же в таком случае представляет из себя «святое дитя»? Образ или первообраз, субъект или артефакт? Грань довольно зыбка.

С точки зрения православного вероучения каждое дитя есть полноценный субъект, с момента рождения или даже зачатия. И в частности Сын – Вторая ипостась Пресвятой Троицы вочеловечивается сразу, а не постепенно (как учили еретики), в полноте присутствуя в Младенце Иисусе.

Эта мысль присутствует в житиях тех взрослых подвижников, которые повествуют об их детстве. Преподобный Сергей Радонежский, например, младенцем не вкушает в постные дни материнского молока. Святой должен быть святым всегда, если только не зафиксировано обратное (обращение благочестивого разбойника). Это дает скептикам секулярного и постсекулярного времени сомневаться: нет ли здесь экстраполяции. Кстати, заметим, что Новый Завет говорит о детстве Иисуса Христа достаточно мало. В основном это те факты, которые касаются исполнения ветхозаветных пророчеств: обстоятельства Рождества, Сретения в Иерусалимском храме, беседа со старцами храма в отрочестве, когда Иисус публично называет Бога Отцом).

Человеку архаической культуры это логически может быть и понятно, но непривычно, а потому не всегда убедительно. Если современный детоцентризм, возникший в секулярную эпоху, основан на вытеснении детской невинностью (неопытностью) «положительной» святости, для традиционной культуры – наоборот: дитя – незрелый плод, ещё не реализовавший себя в поступках. Смерть человека на пике зрелости – трагедия, детская смертность – почти что дань природе.

Однако в традиционном сознании ребёнок вовсе не *tabularasa*, но отрок, «отрасль» (ветка, побег). До проявления своего «я» в собственных поступках, он есть зеркало родителей, а по известному народному поверию несёт печать грехов своего рода. И хотя Библией, в словах пророка Иезекииля прямо отвергается ответственность детей за поступки предков («отцы ели кислый виноград, а у детей на зубах оскомина»), ученики Христа, увидав человека слепого от рождения, задают Учителю традиционный вопрос: «кто согрешил, он или родители его?»

Христос велит своим ученикам не препятствовать приводить к Нему детей, и это снова удивляет архаичный мир: как же Учитель произносит глаголы вечной жизни, а эти ничего не понимающие щенята своей возней мешают Ему. Именно христианство возвращает ребёнку полное человеческое достоинство (как и вообще человеку, человек более не раб высших сил, но дитя Создателя), однако изменение глубоких пластов архаической культуры не происходит в одночасье.

Недавно на русском языке были опубликованы апокрифические варианты жития Кирика и Иулиты [2]. Современный вариант жития этих святых, основанный на Четьих Минеях, представляет из себя историю трогательную и трагическую: молодая вдова, имевшая единственного трехлетнего сына исповедала себя христианкой; трехлетний ребёнок, увидав страдания матери тоже назвал себя христианином, упал с каменного императорского помоста и разбился, затем была казнена и безутешная мать. Однако древнесирийский текст выполнен в совершенно иной тональности, более напоминающей волшебную сказку. Вначале Иулита задает мучителю-императору загадки о том, где спрятан её сын. Затем, когда воины обнаруживают ребёнка, трехлетний Кирик начинает произносить пафосные апологии, гимны, молитвы, достойные интеллектуально зрелого взрослого верующего.

Данные особенности апокрифов можно было списать на гностические убеждения их авторов, однако там далеко не всегда присутствуют симптомы гностицизма (дуализм и т.д.) Просто ребёнок подобно взрослому прославляет Бога. Возможно в этом и есть проявление новозаветного обетования: верующим не стоит обдумывать апологии заранее, Сам Господь будет говорить их устами.

И тем не менее, если говорить об антропологии, мы получаем традиционную средневековую установку: чем чудеснее, тем святее.

В традиционной русской агиографии святые дети также встречаются нечасто. Канонизация царевича Димитрия Угличского – явление скорее политическое, впрочем и здесь подчеркивается прежде всего страдание невинной жертвы, а не волевой выбор в пользу Христа, даже в пользу смирения перед старшим братом, как в случае благоверных князей Бориса и Глеба.

Невинная смерть является главным событием в двух других известных житийных примерах – Артемия Веркольского, а также Иоанна и Иакова Менюжских – местночтимых новгородских святых, приобретших известность благодаря блестящему разбору в монографии А.Н. Панченко [3].

Отрока Артемия убивает молния. Его односельчане начинают судачить о тайных грехах ребёнка и его рода, коль скоро нечестивца покарала природа. Однако нетление мощей отрока убеждает их в обратном. Ребёнок был свят, но причина этого известна лишь Богу.

В житии Менюжских братьев пятилетний Иван убивает трехлетнего Якова в тот момент когда они решают поиграть в заклание барана (перед этим оба малыша наблюдали, как отец зарезал домашнее животное). Испугавшись, хотя возможно и не осознав смерть младшего брата, старший прячется от родителей в топке печи и обкладывает себя дровами). Ничего не подозревающая мать возвращается домой, растапливает печь и готовит ужин. Старший ребёнок погибает от жара и удушья, но автор жития сразу же видит чудо – тело младенца остается нетронутым огнём!

При всех попытках, вполне обоснованных, найти в этом повествовании признаки русского двоеверия, в житии всё-таки присутствует христианская мораль. Дети, оставленные без присмотра родителей, не понимали, что делали. И хотя формально один из них убийца и самоубийца, оба канонизированы как невинные страдальцы. При этом житие воспроизводит известный сценарий: вода поднимает их гробики, святые младенцы являются кому-то во сне, в результате мощи их обнаруживаются нетленными, а впоследствии приносят многочисленные исцеления.

Своеобразным рубежом между традиционной и секулярной эпохами в истории России служат сегодня революция и гражданская война 1917–1921 годов. Сама канонизация новомучеников этих времён произведена людьми постсекулярной культуры. У скептиков в некоторых случаях возникают вопросы: действительно ли тот или иной мученик своим страданием исповедал Христа или он лишь отстаивал свою приверженность культуре прошлого, пусть даже в форме христианской традиции?

Полемика вокруг данной темы особенно заостряется, когда речь заходит о семье последнего императора.

Архиерейский собор Русской Православной Церкви канонизировал Николая II и его семью как страстотерпцев, подобно князьям Борису и Глебу. Одновременно, большинство священников и активных прихожан-мирян, пострадавших в это же время, причислено к лику новомучеников.

Если не брать в расчет провокационную компанию по изъятию церковных ценностей (бывшую несколько позже), новомученики времён гражданской войны, в отличие от мучеников первых веков, палачами своими перед выбором как правило не ставились. Священника убивали за то, что он в рясе. Аналогично заложником своего положения сделался и царь. Тем более, поскольку речь шла о сакрализации монархии (например, Павел I усвоил себе титул главы Русской Церкви), резкий скачок к секуляризации делал вполне вероятной казнь монарха (в этом смысле она была ритуальной, как «отречение от старого мира», а не в каком-то ином конспирологическом).

Государь Николай II терпел страдания безропотно, не пытался предпринимать попыток к освобождению, был вежлив со своими стражами, которые отнюдь не отвечали ему взаимностью. Он принял страдания для себя и своей семьи в надежде, что они избавят страну от большего кровопролития (увы, кровопролитие оказалось ужасающим). Всё это укладывается в рамки представлений о поведении доброго христианина.

Одновременно с царём пострадали его супруга и дети, в том числе самый младший – наследник престола Алексей. И если на от старших дочерей остались дневники, записки, переписанные стихи, свидетельствовавшие хотя и бы фрагментарно об их душевном состоянии, прямой речи цесаревича Алексея мы можем обнаружить сравнительно мало. Алексей – безмолвный страдалец, которому пришлось претерпеть и грубость охранников, и бессилие перед ними близких (например, разлуку с дядькой – матросом Нагорным), и отсутствие медицинской помощи в приступах гемофилии.

Образ святости царевича Алексея вполне вписывается в традиционные представления о детской святости. Хотя в данном случае не ясно наличие нетленных мощей, для XX века этот аргумент не так и важен. Господь прославил его иначе: царевич был причислен к лику святых соборным разумом Русской Церкви, и канонизация эта реально принята народом.

Однако постсекулярное воображение дорисовывает рядом с Алексеем фигуру Распутина. Это заметно и в современной иконографии царевича: если на признанных Церковью иконах он изображается в составе семьи, реже – в одиночку, то на маргинальных иконных образах – рядом со «старцем» Григорием. При этом топографически образ (слева крупная

фигура, справа младенец, иногда на руках у крупной фигуры) схож с иконами Богородицы с Младенцем, или хотя бы Младенца Иисуса на руках Симеона Богоприимца. Грубо говоря, царевич из самостоятельного субъекта святости смещается в сторону артефакта, отражения святости «старца», щедрого на тайны и чудеса.

Нельзя не отметить и ещё одного культа, развивающегося вне стен Церкви, однако активно использующего православную символику – почитания Славика Чебаркульского. Скончавшийся 10 лет от роду, Славик оставил ряд высказываний, вполне характерных для ребёнка его возраста и интересов: о динозаврах, инопланетянах, не рожденных душах (влияние ТВ), об исцелении движениями рук (популярные представления об экстрасенсах), о медицине и наконец о бесах и о церкви (следствие поездок с матерью по монастырям).

Постсекулярная инверсия сделала все высказывания Славика непререкаемыми «пророчествами». В группах его сторонников в социальных сетях присутствуют апологии плоской земли с геоцентрической системой (тогда как Славик возможно лишь подшучивал над учительницей), упоминание о стрептоциде как панацее от болезней (Славик не знал других лекарств), многие из фантазий больного ребёнка толкуются как дополнение к Апокалипсису.

Детская святость для традиционной культуры была явлением пусть не вполне осознаваемым, но при этом естественным, в том числе, не противоречащим вероучительным представлениям о святости. Постсекулярное сознание стремится подогнать жития святых детей под привычные себе рамки. Однако постсекулярность – лишь стадия болезненного разрыва с традицией, за которой может следовать как возвращение (ре-новация традиции), так и пожизненная инвалидность – исход заранее неизвестен.

Библиографический список

1. Морозова, И.Н. Религиозная философия и теология в системе духовной культуры [Текст] / И.Н. Морозова // Человек в истории: теория, методология, практика. – Челябинск: Изд-во ЧГИК, 1998. – С. 49–51.
2. Терпелюк, А.А. История мученичества Мар Курйакуса и Йоли Ты (Кирика и Иулитты) [Текст] / А.А. Терпелюк. – М.: РГГУ, 2009. – 112 с.
3. Панченко, А.А. Иван и Яков – необычные святые из болотистой местности: «Крестьянская агиология» и религиозные практики в России Нового времени [Текст] / А.А. Панченко. – М.: Новое литературное обозрение, 2012. – 448 с.

Л.С. Евдокимова

Многопрофильный колледж
института спорта, туризма и сервиса
Южно-Уральского государственного университета (НИУ)

**ФОРМИРОВАНИЕ ДЕМОКРАТИЧЕСКИХ УБЕЖДЕНИЙ
В ХРИСТИАНСКО-ДЕМОКРАТИЧЕСКОМ ГОСУДАРСТВЕ ЖАКА МАРИТЕНА**

Концепции христианской демократии появляются в результате модернизации и активной секуляризации общества. Утверждение христианской демократии в качестве одной из демократических альтернатив происходило через постоянное доказывание того, что христианские принципы не устарели, не являются сугубо частным делом, а пригодны для понимания и реконструкции изменяющейся социальной реальности. Христианская демократия стала «переводом» христианских ценностей на язык секулярного общества, предназначенным для людей, которым было чуждо целостное христианское видение мира. Кроме того, проекты христианско-демократического государства должны были стать альтернативой безрелигиозным либеральным, социалистическим, коммунистическим проектам, опирающейся на авторитет христианских идеалов [2].

Жака Маритена (1882–1973 гг.) относят к католическим философам-неотомистам, ему удалось своими идеями повлиять на развитие современной социальной доктрины католицизма [1]. Помимо этого, христианско-демократическое государство Ж. Маритена стимулировало поиск новых вариантов послевоенного политического восстановления Европы [3, с. 343–347]. Ж. Маритен отстаивал традиционные христианские ценности, способные, по его мнению, решить проблемы человечества XX века, такие как экономические и политические кризисы, революции, войны. Он полагал, что для утверждения демократических ценностей в обществе требуются целенаправленные усилия государства в сфере образования, которые обеспечат иммунитет населения к радикальным идеологиям. Ж. Маритен не был профессионалом ни в области светской, ни в области религиозной педагогики. Однако разносторонние интересы и избранный метод исследования позволяли ему варьировать проблематику от поэзии и искусства до политики.

Ж. Маритен рассматривал проблему образования в контексте социально-политического устройства общества и ретрансляции основных идей и ценностей этого общества. Ж. Маритен был последовательным

приверженцем демократии, предлагая оригинальный проект христианской демократии на основе сотрудничества политического общества и христианской церкви. Вся политическая философия Ж. Маритена направлена на утверждение демократических форм общественного устройства как самых оптимальных для земной жизни, способствующих раскрытию человеческой личности [6, с. 121,172]. При этом Ж. Маритен анализировал и слабые места демократии. В частности, свободное плюралистичное демократическое государство требовало продуманных средств, обеспечивающих стабильность такой демократии. «Главное, что политическое общество имеет в своем распоряжении – это демократическое образование», – пришел к выводу Ж. Маритен. [6, с. 113].

Демократическое общество Ж. Маритен представлял содружеством свободных людей. Такое общество нуждалось в некотором объединяющем начале, способном сплотить людей и обеспечить единство демократического общества. Только объединяющее начало позволит каждому человеку почувствовать собственную причастность к общему, действовать в соответствии с общепризнанными ценностями. Ж. Маритен отрицал нейтральность и даже равнодушие буржуазных либеральных теорий демократии к выбору и обоснованию собственной идейной основы, включая и саму идею свободы. В таких теориях демократическое общество является постоянным соревнованием, где общественное мнение имеет возможность наблюдать конкуренцию и столкновение на свободном рынке различных идей политического устройства, как конструктивных, так и разрушительных. В этой борьбе выигрывают не самые гуманные, эффективные идеи, а наиболее броские, впечатляющие. Ж. Маритен полагал, что отсутствие общего мышления, общего сознания привело к тому, что перед Второй мировой войной многие общества легко утратили какое-либо представление о самих себе, веру в себя и попали под влияние фашистской, расистской или коммунистической пропаганды [8].

Ж. Маритена считал, что объединяющим началом для демократического общества может стать общая светская вера, включающая практические принципы устройства общества. Основой этих принципов простые естественные восприятия, «способность к которым человеческое сердце обретает вместе с развитием морального сознания и которые конечно же были разбужены откровением Евангелия в темных глубинах человеческой истории» [6, с. 105]. Эта практическая вера получает выражение в демократическом праве. Гражданская власть и государство

должны заботиться о сохранности общей светской веры ради собственной стабильности. Политическое общество, по мнению Ж. Маритена, должно воспитывать эту практическую веру через систему образования, добиваясь стойкой приверженности граждан к базовым ценностям демократического общества и устойчивости по отношению к тоталитарным идеологиям. Благодаря общей светской вере общество спланивается, в нем обеспечивается минимальное необходимое единство при сохранении плюрализма.

Образование, по мнению Ж. Маритена, прежде всего зависит от семьи, но семья не в состоянии дать полный объем знаний, необходимый цивилизованному человеку. Поэтому семья нуждается в помощи государства и системы образования, при этом «...функция системы образования и образовательная функция государства являются лишь вспомогательными по отношению к семейной группе» [6, с. 113]. Размышляя о содержательном наполнении этой помощи, Ж. Маритен пришел к выводу, что система образования государства должна не только давать необходимые знания, но и воспитывать своих граждан в духе основных общественных идей и ценностей. Система образования должна создавать основу для политического единства общества, прививая осмысленную и прочную веру в общее демократическое право. То есть система образования должна культивировать в подрастающем поколении базовые ценности, являющиеся результатом свободного выбора политического общества и основой его единства. Эта миссия особенно важна в плюралистическом обществе, созданном Ж. Маритеном как христианско-демократическое, построенное на общем благе и общей задаче и позволяющее христианам и нехристианам участвовать в общественной жизни, подкреплять демократическую веру религиозными или нерелигиозными убеждениями [7, с. 97].

Таким образом, система образования не просто помогает семье в обучении подрастающего поколения, но и реализует государственные и общественные интересы. Эти интересы выражаются в поддержании политического порядка во имя всеобщего согласия, в защите и поддержании общего блага и общей светской веры. Однако система образования и государство наделяются такими полномочиями только потому, что народ считает демократическое право истинным. Система образования не пропагандирует среди молодежи таких идей, которые не пользуются всеобщей поддержкой, а помогает освоить общепринятый комплекс

ценностей и стать полноправным членом социума. Но так как политическое общество плюралистично, а государство не может навязывать философских или религиозных убеждений, то ориентиром для системы образования может быть только общее практическое признание «...чисто практических убеждений, на основании которых люди согласились жить вместе» [6, с. 114]. Так, сам подход к воспитанию подрастающего поколения отражает основные принципы общественного устройства и прививает демократические идеалы. В связи с этим Ж. Маритен неоднократно поднимал проблему согласия в плюралистичном обществе. Опыт деятельности в международных органах позволил ему сформулировать принцип поддержания согласия в условиях идейного многообразия. Ж. Маритен считал, что носители разных мировоззрений, убеждений легко могут договориться о практических действиях, но попытки договориться о теоретическом обосновании этих действий бесперспективны и обречены на провал [3, с. 343–347]. Поэтому Ж. Маритен предлагал довольствоваться единством действий, разработкой практической составляющей при допущении мировоззренческого многообразия.

Между тем демократическое право для Ж. Маритена представляет собой не набор абстрактных формул, а веру, которая опирается на теоретическое обоснование или оправдание. Ж. Маритен признает многообразие вариантов обоснования демократического права и свободу личности в выборе философских или религиозных традиций. Этот выбор должен уважаться и в системе образования. Более того, Ж. Маритен утверждает, что нейтральное обучение демократическому праву невозможно, так как оно должно стать личным убеждением, а не абстрактной формулой. Поэтому преподаватели, которые обучают демократическому праву, должны сами искренне верить в него и действовать в соответствии с ним. Педагоги могут объяснить и оправдать основные положения демократического права через свои философские или религиозные убеждения. Личная убежденность в данном случае обладает большим внушающим эффектом. Такое объяснение будет жизненно действенным, эмоциональным стремлением поддерживать и обновлять моральное право демократии.

Для реализации данного подхода, по мнению Ж. Маритена, требуется определенная адаптация учителя и ученика, учет, с одной стороны, «принципов, вдохновляющих учителя» и, с другой стороны, «...тех основных представлений, которые ученик получает в своем доме и социальном окружении и которые его семья считает необходимым воспитывать

и развивать в нем...» [6, с. 115]. Это обучение должно пробудить в учениках глубокий интерес, связанный с той моральной верой, которая в нем формируется. Непосредственный опыт взаимодействия с новой и непривычной системой убеждений, попытки понимания и диалога позволят в дальнейшем успешно действовать в плюралистичном обществе.

Идеальным вариантом Ж. Маритен считал обучение демократическому праву осуществлялось не одним, а несколькими преподавателями, принадлежащими к основным религиозным или философским традициям, которые представлены среди учеников данной школы или колледжа, чтобы каждый из учителей обращался к ученикам, принадлежащим к его собственной духовной традиции. Тогда ученики смогут осваивать демократическое право с опорой на те ценности, которые уже приняты из ближайшего окружения.

Для реального и действенного обучения демократическому праву Ж. Маритен предлагал ввести в учебный план новую специальную дисциплину. Она должна интегрировать национальную историю и историю цивилизации, классические языки и литературу, социологию, социальную философию и философию права. Все эти составляющие должны сконцентрироваться на развитии и значимости великих идей, заключенных в демократическом праве. Демократическое право будет преподнесено как важнейшее достижение человечества, которое постепенно утверждалось в сознании людей через деятельность великих людей. Так демократическое право предстанет в конкретном образе великих художественных, философских произведений в их историческом контексте и взаимосвязи с жизнью нации, в пафосе подвигов и истин [4].

К преподаванию такого важного предмета Ж. Маритен предлагал допускать лишь тех, кто искренне верит в принципы демократического права и, соответственно, способен передать эту веру другим. Отсутствие убежденности являлось основанием для перевода к преподаванию других дисциплин.

Система образования, предложенная Ж. Маритеном, строится по тем же принципам, что и само общество, отражает принятые в обществе правила. Цель у государства и системы образования – одинаковая – добиться единства в приверженности демократическому праву [6, с. 115]. Ради достижения этого практического единства необходимо добиваться плюрализма в средствах. Школа для Ж. Маритена – не декларация, а модель реального политического общества, обучение в которой позволяет

приобрести необходимые навыки для ответственной и осмысленной деятельности в соответствии с индивидуальными убеждениями и представлениями об общем благе. Такое образование позволяет критически оценивать политические идеи, деятелей, ответственно относиться к использованию средств массовой информации, не допускать к власти политических еретиков.

Роль государства в системе образования идентична его роли для политического общества. Государство является особым органом, заинтересованным в поддержании того, что уже существует в политическом обществе, а не заместителем политического общества. Поэтому государство должно помогать и поддерживать инициативу в сфере образования, проявляемую различными духовными и светскими частными учебными заведениями. Под поддержкой Ж. Маритен понимал работу социальных служб в отношении всех детей и учащихся, а не денежное субсидирование.

Школы и колледжи, поддерживаемые государством, должны не только предоставить возможность внеаудиторного религиозного просвещения, но и в самом процессе обучения обозначить ту роль, которую сыграли иудео-христианские принципы и духовность в возникновении и упрочении демократического права. Религиозные традиции и школы мысли являются частью наследия политического общества и не могут быть отвергнуты под предлогом разделения церкви и государства. Иначе демократическая вера отделяется от глубочайшего из своих жизненных источников. Государство должно приспособить такую общественную систему как образование к требованиям граждан всех категорий. Ж. Маритен утверждал, что отказ системы общественных школ от плюрализма в пользу внерелигиозного общего обучения приведет к развитию нездоровой ситуации. Такая система общественных школ не отвечает своему статусу общественной службы, потому что не удовлетворяет одинаковым образом потребности и запросы разных категорий граждан, составляющих нацию. Это основополагающее противоречие препятствует исправлению несправедливости в образовательной сфере. Готовность государства субсидировать духовные школы приведет к тому, что общественные фонды будут использоваться для частных целей. Отказ государства субсидировать духовные школы вынудит некоторые категории граждан дважды платить один и тот же налог: оплачивать содержание общественных школ и оказывать финансовую поддержку своим частным школам.

Ж. Маритен предлагал два варианта включения религиозных идей в учебный процесс: либо различные религиозные идеи, присущие нации, интегрируются в систему общественных школ, либо на основе этих идей возникают только частные школы. В первом случае система общественных школ допускает внутреннюю плюралистическую структуру в соответствии с различием духовных традиций в нации, и духовные школы (или соответствующие им разделы общественных школ) поддерживаются государством. Но духовные школы больше не являются автономными, они подчиняются общим правилам системы общественных школ. Во втором случае духовные школы пользуются полной автономией, но при этом лишаются поддержки государства. Для современной ему Европы Ж. Маритен считал более подходящим первый вариант, а второй вариант видел дополнительной возможностью, используемой в отдельных случаях.

Ж. Маритен приветствовал внутренние различия в структуре системы образования, полагая, что обучение демократическому праву будет действеннее, а отражение реальной общественной ситуации полнее. Плюралистическая система образования готовит своих учеников к жизни в таком же плюралистическом обществе, поэтому они легко усваивают посредством каждодневной практики принципы существования в данных условиях. Образовательная система должна следить за тем, «чтобы обучение демократическому праву происходило всесторонним и жизненно утверждающим образом во всех школах и образовательных учреждениях» [6, с. 115]. Это элемент обязательности, способствующий универсализации образования. Но, с другой стороны, «ради упрочения демократической веры в сознании людей образовательная система должна признать внутри себя плюралистические формы, дающие учителям возможность вложить все свои убеждения и личное воодушевление в обучение демократическому праву» [6, с. 115].

Ж. Маритен не только выдвигал эти общие принципы, но и «примерял» их к существующим системам образования разных стран, оценивая уровень их соответствия предложенным идеалам. Он подчеркивал огромное различие двух систем образования: в первой из них школы преимущественно государственные, во второй где школы преимущественно частные.

Первая система образования рассматривается на примере Франции. Такая система образования основана на поддержке и контроле государства. Поэтому плюрализм в отношении общественных школ должен

касаться не самого учебного плана, а «различных вдохновенных идей», вместе с которыми преподносится общий учебный план. Но личные убеждения преподавателей должны точно соответствовать убеждениям, которые преобладают в социальном окружении. Это возможно, если преподаватели распределены и сгруппированы в различных районах города и страны в соответствии с их собственными желаниями и географией духовных сообществ, а также согласно пожеланиям ассоциаций родителей.

Вторая система образования рассматривается на примере США. В такой системе образования основой являются частные школы, колледжи и университеты. Плюралистическое обучение демократическому праву можно организовать легче, также как наладить взаимодействие духовных и светских учреждений в этом вопросе [5, с. 156].

Формирование демократических убеждений для Ж. Маритена представляется важной государственной и общественной задачей, направленной на утверждение идентичности членов социума. Приверженность общим идеалам, независимо от характера их обоснования, должна способствовать сплочению общества, противостоянию человеконенавистническим идеологиям. Решение данной задачи обеспечивает общество надежной основой внутреннего единства, стабильности. Система образования, воспитывая подрастающее поколение на основе необходимого минимума общих объединяющих ценностей, реализует в своей деятельности принципы и подходы, принятые в плюралистическом христианско-демократическом обществе. Особая дисциплина, обучающая демократическому праву, по мнению Ж. Маритена, может быть только интегрированной, действенной, эмоциональной, построенной на личной убежденности учителя и формирующей веру в демократическое право.

Библиографический список

1. Амплеева, А.А. Христианско-демократическое движение в Западной Европе и России: Аналитический обзор [Текст] / А.А. Амплеева. – М.: ИНИОН РАН, 2002. – 91 с.
2. Баталов, Э.Я. Проблема демократии в американской политической мысли XX века (из истории политической философии современности) [Текст] / Э.Я. Баталов. – М.: Прогресс-Традиция, 2010. – 376 с.
3. Майка, Ю. Социальное учение Католической церкви: опыт исторического анализа [Текст]/ Юзеф Майка. – Рим; Люблин: Издательство Святого Креста, 1994. – 479 с.
4. Маритен, Ж. Знание и мудрость [Текст] / Жак Маритен. – М.: Научный мир, 1999. – 244 с.

5. Маритен, Ж. Избранное: Величие и нищета метафизики [Текст] / Жак Маритен. – М.: РОССПЭН, 2004. – 605 с.

6. Маритен, Ж. Человек и государство [Текст] / Жак Маритен. – М.: Идея-Пресс, 2000. – 196 с.

7. Мезенцев, С.Д. Международное христианско-демократическое движение: теория и практика / С.Д. Мезенцев. – М.: Директмедиа Паблишинг, 2004. – 511 с.

8. Maritain J. The Rights of Man and Natural Law [Текст] / J. Maritain. – New York: Charles Scribner's Sons, 1943.

Н.И. Заплетина

Самарский государственный институт культуры

**СОЦИАЛЬНО-ПРАВОВАЯ ЗАЩИТА ДЕТЕЙ-СИРОТ В РОССИИ:
ОТ ТРАДИЦИИ К СОВРЕМЕННОСТИ**

Современное российское общество со всей очевидностью поставлено перед объективной необходимостью формирования целостной системы социальной защиты детей-сирот и детей, оставшихся без попечения родителей с целью оказания им социальной помощи и поддержки в деле жизнеустройства.

Важным условием формирования подобной системы является правовое регулирование системы социальной защиты детей-сирот, которое должно соответствовать регламентирующим правовым нормам российского законодательства. Такая направленность социальной защиты позволяет обеспечить реальное осуществление юридически закрепленных социальных прав сирот, гарантировать возможности их успешной адаптации в обществе.

Социально-правовая защита детей-сирот и детей, оставшихся без попечения родителей, является одним из направлений социальной политики государства, которое не сводится только к преодолению негативных тенденций и стабилизации положения этих групп детей в их жизнеустройстве. Важную роль начинает играть создание реальных юридических предпосылок для дальнейшей положительной динамики процессов жизнедеятельности детей-сирот и детей, оставшихся без попечения родителей. Становится необходимым формирование позитивных изменений в целостном отношении государства и общества к детям-сиротам.

Необходимость социально-правовой защиты детей-сирот и детей, оставшихся без попечения родителей, закреплена в Конституции РФ, а так же регулируется сводом нормативно-правовых документов, регламентирующих вопросы социальной помощи и поддержки детей-сирот и детей, оставшихся без попечения родителей в Российской Федерации.

Федеральный закон «О дополнительных гарантиях по социальной поддержке детей-сирот и детей, оставшихся без попечения родителей», характеризую биологических и социальных сирот, использует следующие понятия: «дети-сироты – лица в возрасте до 18 лет, у которых умерли оба или единственный родитель (биологические сироты)»; «дети, оставшиеся без попечения родителей, – лица в возрасте до 18 лет, которые остались без попечения единственного или обоих родителей в связи с отсутствием родителей или лишением их родительских прав, ограничением их в родительских правах, признанием родителей безвестно отсутствующими, недееспособными (ограниченно дееспособными), находящимися в лечебных учреждениях, объявлением их умершими, отбыванием ими наказания в учреждениях, исполняющих наказание в виде лишения свободы, нахождением в местах содержания под стражей подозреваемых и обвиняемых в совершении преступлений; уклонением родителей от воспитания детей или от защиты их прав и интересов, отказом родителей взять своих детей из воспитательных, лечебных учреждений, учреждений социальной защиты населения и других аналогичных учреждений и в иных случаях признания ребенка оставшимся без попечения родителей в установленном законом порядке (социальные сироты)» [1].

Справедливости ради, необходимо сказать, что за последнее десятилетие Россия добилась определенных позитивных сдвигов в решении данной проблемы. Так, по данным Уполномоченного по правам ребенка при Президенте Российской Федерации численность детей, оставшихся без попечения родителей, сократилась на 45% по отношению к 2011 году. Более чем в 2 раза снизилась доля социальных сирот по отношению к общей численности выявленных детей и подростков. Однако доля детей-сирот при этом выросла значительно и составила около 33% по отношению к общей численности выявленных детей и подростков [4]. Как видим, ситуация далеко не однозначная.

Сиротство – явление социальное. Оно обусловлено наличием в обществе детей, родители которых умерли, а также детей, оставшихся без попечения родителей вследствие различных социальных факторов. В числе этих факторов специалисты называют лишение родительских

прав обоих родителей либо единственного родителя. Причиной сиротства может служить признание в установленном порядке родителей недееспособными или безвестно отсутствующими. Ребенок может стать сиротой и в случае смерти обоих родителей.

В последние годы весьма серьезной проблемой российского общества становится «социальное» сиротство, под которым понимается устранение или неучастие большого круга лиц в выполнении ими родительских обязанностей (искажение родительского поведения) [5]. Обнаруживается и так называемое «скрытое» социальное сиротство. Оно характеризуется ухудшением условий жизни семьи, падением её нравственных устоев, изменением отношения к детям, вплоть до их полного вытеснения из семей.

Сиротство как социальное явление является неотъемлемым элементом становления и развития любого традиционного общества. На разных этапах развития человеческой цивилизации междуособные войны, стихийные бедствия и природные катаклизмы, эпидемии объективно приводили к гибели людей. Как следствие, многие дети невольно становились сиротами, и традиционные общества воочию столкнулись с этой проблемой, по-разному подходя к ее решению.

История свидетельствует, что уже в древних традиционных славянских общинах обнаруживаются общинно-родовые формы помощи и поддержки детей-сирот. По мнению российского ученого В.И. Шарина, они «связаны с языческим родовым пространством, в качестве которого выступает «вервь», или круговая порука» [6]. По сути, уже тогда в традиционных обществах закладывается определенная система социальной помощи, которая позволяла сохранять жизнь детям-сиротам.

В более поздние времена в традиционных обществах начинает формироваться еще одна форма социальной поддержки детей-сирот, получившая название «примачество». Примачество предполагало прием в крестьянское хозяйство постороннего лица на правах своего члена. При этом вступающее лицо имело право пользоваться землей и имуществом наравне со всеми членами крестьянского подворья. Однако, как ни парадоксально это звучит, изначально основу «примачества» составляло домашнее рабство. Родители из многодетных семей, не имея возможности прокормить своих детей, продавали их «в услужение» более богатым и состоятельным людям, чтобы в голодные годы они могли хоть как-то прокормиться и сохранить себе жизнь [6].

В последующие годы идея «домашнего рабства» все же была отодвинута на задний план. Ей на смену пришли другие цели. Богатые и, как правило, одинокие семьи принимали в свой дом сироту, чтобы он мог вести хозяйство, почитать своих новых родителей и обязан был их похоронить. Так зарождались основы современной системы усыновления, и семья становится одной из древнейших форм социального попечения детей-сирот.

Еще одной формой поддержки детей-сирот и детей, оставшихся без попечения родителей, в традиционных обществах была общинная, мирская помощь. В этом случае социальная поддержка осиротевших детей обеспечивалась «всем миром». Ребенок-сирота по очереди переходил из дома в дом на «кормление». Иногда сироте назначали «общественных» родителей, которые брали ребенка на свое обеспечение. Такая система социальной поддержки детей-сирот получила название «общественные «помочи» [3]. Так в истории традиционных обществ начинает закладываться прообраз современной приемной семьи.

Начиная с IX века и вплоть до первой половины XVII века формы социальной помощи и поддержки детей-сирот очень сильно меняются. Для этого времени характерны три основные тенденции: монастырская система помощи, первые светские тенденции благотворительности и государственная система защиты.

В этот исторический период в России практически все крупнейшие храмы и монастыри открывают свои богадельни и приюты, куда наряду с взрослыми принимались и дети-сироты. Главным субъектом социальной помощи становится церковь, а основу воспитания детей-сирот составляют религиозные ценности и каноны. У истоков такого милосердия лежит одна из главных религиозных заповедей: «полюби ближнего как самого себя».

Параллельно с монастырской системой помощи детям-сиротам в обществе начинают развиваться и светские тенденции милосердия. Формируется особый институт церковно-приходской помощи сиротам того времени, получившей название «скудельницы». По сути, скудельницы представляли собой массовые захоронения людей, которые умирали во время эпидемий, стихийных бедствий и проч. При таких скудельницах сооружались специальные помещения (сторожки), где проживали сторожа из числа пожилых людей, назначаемые приходом. В народе их называли скудельниками. Сюда-то и привозились дети-сироты. Скудельники по поручению церковного прихода занимались воспитанием этих

детей и попечительством над ними [2]. Дети в таких скудельницах кормились за счет подаяния жителей ближайших сел и деревень.

Проводя параллель с днем сегодняшним, мы можем сказать, что скудельницы были своеобразными детскими домами, прообразом современной стационарной системы социальной поддержки детей-сирот и детей, оказавшихся без попечения родителей.

К началу XVII века в решении проблем детей-сирот и детей, оставшихся без попечения родителей, наметилась новая тенденция, связанная с благотворительной деятельностью государства. Зарождаются первые государственные формы призрения, открываются первые социальные учреждения. Большую роль в решении этого вопроса сыграл Петр I, который в свое правление создал государственную систему призрения нуждающихся, определил категории граждан, нуждающихся в социальной помощи. Среди этих категорий были названы и дети-сироты. С именем Петра I связано становление основ правовой защиты российских граждан, поскольку впервые в России были законодательно закреплены все нововведения и урегулированы вопросы частной благотворительности.

В начале XVIII века в России начинают открываться приюты для «зазорных младенцев», куда было приказано брать незаконнорожденных с соблюдением анонимности их происхождения. Появление таких приютов было обусловлено социальным делением российского общества на сословия. Дети, появившиеся в результате внебрачных связей, оказывались «вне сословий». Церковь к таким внебрачным детям относилась крайне нетерпимо, называя их «зазорными детьми». Нередко родителями таких внебрачных детей оказывались весьма состоятельные граждане из высших слоев общества, которые имели случайные связи с представительницами низшего классового сословия. Решение проблемы таких детей было вынуждено взять на себя государство, которое, порицая безродность и безродительство, все же взяло на себя ответственность за разрешение данной дилеммы [3].

В советский период социальная поддержка детей-сирот стала сугубо государственным делом. Все детские учреждения, в том числе, интернаты и детские дома, были целиком и полностью на государственном обеспечении. Частная благотворительность была в Советском Союзе запрещена. Оказывать помощь детским домам имели право только государственные предприятия и организации. Заработал так называемый «институт шефства». Детские социальные организации закреплялись за конкретным промышленным предприятием для оказания им шефской помощи. Общая

тенденция того времени была направлена на то, чтобы как можно быстрее дать детям рабочую профессию и выпустить их «в жизнь».

В начале 1990-х годов с началом перестройки государство начинает формировать современную систему социально-правовой поддержки детей-сирот и детей, оказавшихся без попечения родителей. В этот период подписан и утвержден главный закон Российской Федерации № 159 «О дополнительных гарантиях по социальной поддержке детей-сирот и детей, оставшихся без попечения родителей». Впервые на законодательном уровне было определено, что попечение детей-сирот и детей, оставшихся без попечения родителей, может осуществляться через определение ребенка в семью (усыновление, опекуновство, приемная), либо через государственное попечение [1].

На формирование современного законодательства в сфере социальной защиты детей-сирот и детей, оказавшихся без попечения родителей, оказали влияние принятые в 1959 г. Генеральной Ассамблеей ООН «Декларация о правах ребенка» и «Конвенция о правах ребенка», которая была ратифицирована в Российской Федерации 7 мая 2013 года.

Выполнение Конвенции явилось одним из приоритетов при рассмотрении результатов законодательства в Российской Федерации. Был принят и откорректирован ряд нормативно-правовых актов, регламентирующих на законодательном уровне нормы социальной защиты детей-сирот и детей, оставшихся без попечения родителей. В их числе необходимо назвать Семейный кодекс Российской Федерации, в котором устанавливаются особые нормы защиты прав и интересов детей, оставшихся без попечения родителей, а также вводится для них новый институт семейного воспитания – приемная семья.

Вместе с тем, необходимо отметить, что проблема помощи детям-сиротам и детям, оставшимся без попечения родителей, предполагает не только наличие нормативно-правовой базы, регламентирующей деятельность всех социальных институтов общества в сфере оказания социальной помощи и поддержки данной категории российских граждан. Решение этой проблемы требует объединения усилий социальных работников, психологов и педагогов в разработке индивидуальных методик работы с каждым ребенком, оказавшимся на попечении государства. Нынешнее российское общество со всей очевидностью поставлено перед объективной необходимостью формирования современной целостной системы социальной защиты детей-сирот и детей, оставшихся без

попечения родителей, устойчивого и надёжного функционирования социальных служб, обслуживающих эту категорию ребят и оказывающих им социальную поддержку в деле жизнеустройства.

Библиографический список

1. Федеральный закон «О дополнительных гарантиях по социальной поддержке детей-сирот и детей, оставшихся без попечения родителей» от 21.12.1996 г. № 159-ФЗ (ред. от 01.05.2017 г.) [Электронный ресурс] // Официальный сайт компании «Консультант Плюс». – Режим доступа: www.consultant.ru.
2. Зимаев, Б.А. Развитие общественного призрения в условиях административных реформ в России XVIII – начале XX в.: на примере Ставропольской губернии [Текст]: автореф. дис. ... канд. ист. наук / Б.А. Зимаев. – Пятигорск, 2010. – 18 с.
3. Мельников, В.П. История социальной работы в России: учебное пособие [Текст] / В.П. Мельников, Е.И. Холостова. 3-е изд. – М.: Дашков и К°, 2006. – 344 с.
4. Официальный сайт Уполномоченного при Президенте Российской Федерации по правам ребенка. Статистические данные [Электронный ресурс]. – Режим доступа: www.deti.gov.ru.
5. Тростанецкая, Г.Н. Социальные сироты в нашем обществе [Текст] / Г.Н. Тростанецкая // Социальная педагогика. – 2004. – № 4. – С. 3–8.
6. Шарин, В.И. История социальной работы: учебное пособие [Текст] / В.И. Шарин. – М.: Дашков и К°, 2016. – 367 с.

А.М. Иванов

Саратовская государственная
юридическая академия (Смоленский филиал)

ПОЛИТИКА ГОСУДАРСТВА ПО ОТНОШЕНИЮ К РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ И ВЕРУЮЩИМ В 1920–1930-ЕЕ ГГ. (НА ПРИМЕРЕ Г. ВЯЗЬМЫ СМОЛЕНСКОЙ ОБЛАСТИ)

Коренной перелом в отношении верующих и государства произошел после октябрьской революции 1917 г. С первых дней советской власти большевики открыли гонения на Русскую Православную Церковь. Согласно Декрету СНК РСФСР о свободе совести, церковных и религиозных обществах от 20 января 1918 г., все молитвенные здания (храмы) стали собственностью государства [14].

Согласно постановлению Народного комиссариата юстиции от 24 августа 1918 г. все имущество церквей передавалось лицам или организациям в бессрочное и бесплатное пользование. Механизм передачи был достаточно прост: на двери храма вешалось объявление о его

сдаче или была публикация в местной прессе. Если в течение 7 дней желающих взять здание в пользование не находилось, то дело передавалось в ведомство Наркомата Просвещения. На таких условиях в течение определенного периода времени в г. Вязьме функционировали Троицкий собор, Петропавловская церковь, и ряд других храмов. Осенью того же года начали свою работу особые комиссии по ликвидации церквей. Так, в 1918–1920 гг. был закрыт Вяземский Аркадьевский девичий монастырь и Духовская церковь [1, л. 138].

В годы гражданской войны поощрялось осквернение христианских святынь: с храмов стаскивались кресты, сбрасывали купола церквей и т.д. В 1919 г. развернулась кампания по «ликвидации культа мощей». Как правило, вскрытия производились тайком, без свидетелей, без точной записи обнаруженного. Весьма модными при вскрытии мощей были насмешки и издевательства над религиозным чувством верующих, в разной форме, но всегда оскорбительные. Были и тайные вскрытия с расхищением драгоценных церковных предметов. Возмущение верующих подобными действиями власти рассматривали как контрреволюцию и нередко подавляли силой оружия.

С 1922 г. помещения монастырей и церквей передаются под нужды народного хозяйства. В Вязьме в Одигитриевской церкви разместился пивзавод, в Георгиевской церкви – коптильный цех мясокомбината. В церкви Всемилового Спаса женского монастыря – Вяземский Отдел Труда (Комитет трудовой повинности и профсоюзы Производителя работ Вяземского района Смоленской Военно-инженерной Дистанции, другие помещения монастыря сдавались в аренду под различные учреждения [2, л. 6–10].

Иногда местные власти шли на своеобразный компромисс и заключали с церковными общинами договоры, которые предусматривали передачу общине церковных зданий, а взамен этого члены общины должны были следить за благоустройством прилегающей территории, за церковными кладбищами и т.д. На заседании президиума Вяземского Горсовета от 20 марта 1929 г. постановили: заключенные в 1922 г. договоры с группой верующих на пользование церквями: Ильинской, Никитской, Спасской и бывшим мужским монастырем считать расторгнутыми [3, л. 15].

Вот еще один пример. Выписка из протокола № 12 заседания Организации Комитета Западной Области: пункт 2: «на основании ст. 36. По-

становления ВЦИК и СНК РСФСР от 8 апреля 1929 г. «О религиозных организациях», заключенные с общиной верующих договоры о пользовании Богородицкой, Никитской, Петропавловской и бывшего мужского монастыря – РАСТОРГНУТЬ» [3, л. 36].

Так, в 1922 г. новая власть заключила договор с прихожанами на использование Ильинского храма, но в апреле 1929 г. во время всеобщей компании против Православной Церкви комиссией исполкома договор был расторгнут, храм изъят у верующих и передан под клуб городского парка. Имущество храма подверглось разграблению, колокола были сданы на металлолом, церковная ограда снята [12, с. 81].

21 октября 1924 г. между Вяземским уездным исполкомом и приходским советом был заключен договор о бессрочном и бесплатном пользовании зданием Спасо-Преображенской церкви и имуществом [4, л. 15, л. 16, л. 18–19]. Однако уже 20 марта 1929 г. президиум Вяземского горсовета утвердил проект докладной записки об изъятии четырех церквей, в том числе и Спасской, для направления ее в Смоленский губисполком [5, л. 21].

Таким образом, подобные договоры являлись фикцией и служили местным властям в качестве морального оправдания закрытия какой-либо церкви по причине невыполнения договора.

22 марта 1922 г. был издан Декрет ВЦИК об изъятии церковных ценностей в пользу голодающих, которое проводилось по всем храмам страны. Вязьма не стала исключением. Так, в соответствии с постановлением Президиума Вяземского исполкома от 3 октября 1918 г. в храмах г. Вязьмы было изъято: в доме Сретенской церкви – 1500 руб.; доме Аркадьева монастыря – 10000 руб.; доме Троицкого кладбища – 1000 руб.; доме Воскресенской церкви – 2000 руб.; доме Соборной церкви – 1500 руб.; доме Богородицкой церкви – 2500 руб.; доме Никитской церкви – 800 руб.; домах Духовской церкви – 2400 руб.; доме-общезитии духовного училища 2000 руб [8, л. 97].

С началом НЭПа в стране наблюдались и определенные послабления, в вопросах религии. Так, с 1924 г. намечается тенденция по ремонту в городах и селах давно запущенных храмов на пожертвования населения. И это несмотря на усиление антирелигиозной работы, которое сопровождалось продолжением процесса закрытия православных храмов. Так по решению Начальника Главного управления коммунальным хозяйством Анохина от 14 июля 1924 г. были муниципализированы следующие церковные дома – дома Троицкой, Введенской, Спасской,

Николаевской, Дворцовой, Никитской (Афанасьевской) церковей и римско-католического костела. По решению от 16 декабря 1924 г. дом Николаевской церкви [7, л. 6–14].

Активно проводились антирелигиозные мероприятия, обычно накануне больших религиозных праздников (Рождества Христова и Пасхи), чтобы отвлечь население и предложить ему альтернативный, советский вариант отдыха и времяпрепровождения. Так, например, накануне рождества 1930 г. в Вязьме на большинстве предприятий были запланированы субботники, ежедневно давались постановки в театре. «Музей родного края» с 7 января открыл антирелигиозную выставку, а сотрудники музея ежедневно проводили лекции на тему: «Религия и наука», «Религия и народный быт», «Религия и искусство» [13, с. 44].

В это же время многие храмы насильно отнимались у православных и передавали обновленцам, переживавшим в это время бум фаворитизма. В 1925 г. в стране началось образование общественного объединения «Союз воинственных безбожников», которое объединяло антирелигиозных активистов-агитаторов. Тогда же был создан и Смоленский губернский совет Союза безбожников (с 1931 г. – Союз воинствующих безбожников), отделения которого организовывались и в уездах.

В 1928 г. в Вязьме были организованы две ячейки «Союза воинственных безбожников», в которых состояло 22 человека. А уже к 15 сентября 1929 г. 22 ячейки вяземского «Союза» объединяли 638 человек [15]. Кружками «Союза безбожников» только за 1929 г. было проведено 249 лекций и докладов; 9 диспутов; 56 антирелигиозных спектаклей и вечеров. В их ведении имелось 9 антирелигиозных библиотек.

Однако с началом работы ячеек и кружков «Союза воинственных безбожников» проявились главные недостатки антирелигиозной работы, среди которых особо выделялось ее поверхностность. Слабо обстояло дело с выпиской газеты «Безбожник» по причинам недостаточной популярности газеты в губернии и недостатка средств у населения. В результате в Вязьме выписывалось всего 100 экземпляров.

После свертывания НЭПа все вернулось на круги своя. В 1929 г. городским советам было предложено более энергично проводить в жизнь «постановления избирателей о закрытии церковей» и превращении их впоследствии в жилые дома, клубы, музеи, промышленные склады и т.п. Так в наказе избирателям 10-го созыва горсовета 1929 г. содержался пункт 14: «Ввиду жилищного кризиса и строй нужды в помещениях под культурные учреждения необходимо изъять Егорьевскую, Богородицкую

и Ильинскую церкви, т.к. они находятся в бесхозном состоянии» [3, л. 13–13-об].

17 апреля 1929 г. на заседании Президиума Вяземского Городского Совета тов. Цветков проинформировал о результатах проведенной подписки по изъятию трех церквей. Решением горисполкома от 24 апреля «на основании наказа избирателей в количестве 8116 человек из 10 866 пользующихся избирательными правами о немедленном изъятии из пользования верующих ряда церквей и использования их под культурные учреждения, и то, что сами общины состоят из незначительного количества верующих, главным образом, лишенных избирательных прав» [8, л. 24, 26].

29 мая 1929 г. решением Вяземского городского Совета была закрыта Петропавловская церковь и церкви монастыря Иоанна-Предтечи [10, л. 1]. Церковь бывшего мужского монастыря, расположенную на территории спичечной фабрики предполагалось использовать под детские ясли и т.п. культурные учреждения. На эти цели требовалось 10 тысяч рублей, из них 5 тысяч ассигновал Уилсполком, а остальные проф. организации, спичечная фабрика «Зарница» и военные ведомства [3, л. 34-об].

В 1929 г. решением обисполкома горсовета храм Рождества Богородицы, был изъят из общины верующих и передан под дом физкультурников, в 1930 г. в трапезной части храма был устроен кинотеатр [9, л. 25–26]. В начале января 1930 г. было принято решение о ликвидации имущества польского костела и передачи здания под пионерский клуб. В начале января 1930 г. принято решение о ликвидации Фроловской кладбищенской церкви, здание которой передавалось под склад «Союзхлебу» [13, с. 45].

Верующие города пытались вести борьбу за свои права. Например, летом 1929 г. они написали письмо в Москву с просьбой пересмотреть решение городского Совета от 28 мая 1929 г. «О закрытии церковью Предтеченского монастыря и Петропавловской церкви». В сентябре 1929 г. из Москвы пришел ответ за подписью члена Президиума ВЦИК товарища Мидовича П., в котором говорилось «решение осталось необжалованным» [10, л. 1–3]. В протоколе №29 заседания Вяземского Городского Совета от 29 декабря 1929 г. было зафиксировано, что отказ от подписи об изъятии храма приводил к лишению избирательных прав. Это было сделано в целях ослабления сопротивления верующих изъятию. Церковных ценностей и закрытию храмов, однако, такая политика не всегда приносила положительные результаты. Так, например, из прихожан Богоро-

дицкого храма 94 человека отказались поставить свою подпись, подписались – 115; по Никитскому храму отказались подписаться 94 человека, подписались 24; по храму Петра и Павла отказались – 46, подписались – 89 [8, л. 25–26].

С 1929 г. советская власть стала применять по отношению к церкви налоговые ставки. Духовенство и приходы облагались неизмеримо высокими налогами, а в случае неуплаты священнослужители и члены приходских советов – арестовывались, а приходы закрывались [9, л. 75].

В то же время прокатилась волна снятия церковных колоколов для нужд индустриализации и коллективизации. Для этих целей в 1925–1927 гг. в Вязме постановлением Вяземского горсовета был составлен список церквей города и имеющих в них колоколов (более 80) [4, л. 17–122]. При этом вначале следовало запрещение колокольного звона, затем – конфискация самих колоколов. Например, в 1929 г. в Вязме с Ильинской церкви были сняты колокола и отправлены на металллом. Иногда, правда, выдвигались предложения использовать колокола по их прямому назначению – как набат во время пожаров.

Разрушение православных храмов в 1930-е годы означало не просто уничтожение культовых сооружений, но, в первую очередь, подразумевало разрушение веры людей. Сознание людей тех лет многие события и явления воспринимало сквозь призму идеологических кампаний: страна Советов мыслилась как осажденный лагерь среди вражеского окружения, и все, что так или иначе не отвечало интересам социалистического строя и его идеологии, рассматривалось как помощь врагам страны. Эта новая религия была несовместима с любой другой религией. Но бороться с Православной Церковью ко всему прочему означало бороться со старой деревней, с прежним укладом жизни, с крестьянством. Поэтому не случайно, что наряду с коллективизацией в мае 1932 г. в СССР была объявлена безбожная пятилетка (1932–1937), поставившая задачей к 1 мая 1937 г. покончить с религией вообще и закрыть все храмы с тем, чтобы даже не упоминалось имя Бога [16].

Библиографический список

1. Государственный архив Смоленской области (далее ГАСО) Ф. 2360. Оп. 1. Д. 288. Л. 138.
2. ГАСО. Ф. 505. Оп. 1. Д. 205. Л. 6–10.
3. ГАСО. Ф. 2360. Оп. 1. Д. 1. Л. 15.
4. ГАСО. Ф. 739. Оп. 1. Д. 330. Л. 15, Л. 16, Л. 18–19.
5. ГАСО. Ф. 3. Оп. 1. Д. 78. Л. 21.
6. ГАСО. Ф. 596. Оп. 1. Д. 295. Л. 154.

7. ГАСО. Ф. 260. Оп. 1. Д. 1.-а. Л. 6–24.
8. ГАСО. Ф. 3. Оп. 2. Д. 72. Л. 26. Л. 24.
9. ГАСО. Ф. 2360. Оп. 1. Д. 1574. Л. 25–26.
10. ГАСО. Ф. 2360. Оп. 1. Д. 310. Л. 1–3.
11. ГАСО. Ф. 2360. Оп. 1. Д. 1534. Л. 36.
12. Иеромонах Даниил (Сычев). Вязьма. Очерки истории [Текст] / Иеромонах Даниил (Сычев). – М.: Б. и., 1997. – 79 с.
13. Комаров, Д.Е. Вяземская земля в годы Великой Отечественной войны [Текст] / Д.Е. Комаров. – Смоленск: Смядынь, 2004. – 485 с.
14. Правда. – 1918. 21 января. – С. 1.
15. Товарищ. – 1929 г. 12 сентября. – С. 2.
16. Фирсов С. Была ли безбожная пятилетка? [Электронный ресурс] / С. Фирсов. – Режим доступа: www.atheism.ru/library/Firsov_1.phtml.

И.В. Ильин

г. Харьков, Украина

О понятии вещно-личной зависимости

Карл Маркс создал несколько типологий общественно-исторического процесса в 1850–1860-гг.: предыстория – история, формационная типология (внутри этой типологии формации делятся на антагонистические и неантагонистические), общество потребительной и меновой стоимости, типы зависимости (личная, вещная свободная индивидуальность; *Gesellschaft* и *Gemeinschaft*) и др. Во всех этих типологиях подчеркивается прогрессивный вектор развития истории. В данных тезисах будет проделана попытка уточнения прогрессивного вектора одной из таких типологий, а именно, типологий типов зависимости, на основании фрагментов из произведений соратника К. Маркса, Ф. Энгельса, а также исследования трансформаций капитализма со вт. пол. XIX века. Главный вывод данных тезисов будет заключаться в том, что со вт. пол. XIX века формируется синтез типов зависимости, а именно, личной и вещной, при капитализме как следствие обострения классово-борьбы, то есть, вырастает новый, промежуточный тип зависимости – вещно-личный тип.

Итак, необходимо сначала прояснить содержание понятий вещной и личной зависимости. В докапиталистических формациях господствует личная зависимость (*Persönliche Abhängigkeitsverhältnisse*), поскольку

здесь производительность труда низкая, а развитие происходит в изолированных пунктах, поэтому превращение продукта в товар является случайностью [21, с. 91]. При этом труд, продукт и общественные отношения являются непосредственно общественными, не покидают своей натуральной формы, отчасти управляются самими людьми, то есть, непосредственно общественным, ассоциативным отношением [21, с. 92], но в форме «личного ограничения (persönliche Beschränkung) одного индивида другим» [21, с. 97]. В этом типе зависимости люди подчиняют себе общественную связь [Gemeinwesen], то есть, отношения между классами, уровень производства и воспроизводства контролируются исходя из потребностей натурального хозяйства. Так, например, в индийской общине существует коммунальное владение землей [5, с. 369], при рабстве (основы которого возникли в родовом, общинном порядке, где жена и дети являются рабами мужчины) рабовладелец контролирует средства производства и раба (функционирующего лишь как еще одно средство производства), при феодализме – феодал отдает землю крепостному в аренду в обмен на отправление повинностей со стороны последнего [11, с. 20, 31; 13, с. 411]. В личной зависимости управление чужим трудом основывается на обеспечении жизненными средствами непосредственного производителя [16, с. 356–357]. Непосредственный производитель в отношениях личной зависимости является частью средств производства и зависит от собственника или же прикован к средствам производства, но в обоих случаях он внеэкономическим образом обязуется и принуждается отправлять прибавочный труд, в обоих случаях «одна часть общества обращается с другой его частью просто как с неорганическим и природным условием своего собственного воспроизводства» [7, с. 478]. Таким образом, характерными определениями личной зависимости являются: 1) натуральное хозяйство; 2) внеэкономическое принуждение непосредственного производителя к труду; 3) обеспеченность непосредственного производителя жизненными средствами; 4) контроль над общественными отношениями. Теперь обратимся к анализу вещной зависимости.

По Марксу, вещное (Sachliches) – это форма видимости общественного характера деятельности, общественной формы продукта как самостоятельного, случайного, автономного от человеческой деятельности [21, с. 91]. Вещь (Sache) – это общественная определенность продукта, труда по видимости лишенного общественной определенности, но контролирующего при этом общественные процессы и поведение людей извне [21, с. 91]. Общественная сила труда превращается в вещную силу

(sachlichen Form), а это значит, что труд не выступает в своей непосредственно общественной форме (unmittelbar gesellschaftlich; unmittelbar gesellschaftliche Verhältnisse der Personen in ihren Arbeiten selbst – [20, с. 87], как и продукт [21, с. 92], поскольку существуют «атомистические отношения между людьми» (atomistische Verhalten der Menschen), отношения между изолированными товаропроизводителями [20, с. 108]. Отношения между людьми являются овеществленными (versachlichtem; Versachlichung der Personen – [20, с. 128]), если их производственная деятельность, продукт и они сами выступают лишь частями внешних, независимых от сознательного управления, отношений ([21, с. 94; unabhängig und in sich selbst ruhende Verhältnisse – [21, с. 97]; von ihrer Kontrolle und ihrem bewußten – [20, с. 108]), предметов (капиталов, денег и пр.). Таким образом, вещные отношения, вещная зависимость (sachlichen Abhängigkeitsverhältnisse) в действительности скрывают существование объективной взаимосвязи и взаимообусловленности людей, продуктов, деятельностей, но при этом взаимосвязь и взаимообусловленность подчиняются абстракциям (Abstraktionen), то есть, натуральное хозяйство становится вполне общественным производством, товарным [21, с. 97]. Абстракции – это формы выражения вещных отношений, которые существуют самостоятельно от предметно-чувственной действительности (или, как называет их К. Маркс, идеально, чувственно-сверхчувственно), но при этом регулируют их предметное бытие. Поэтому вещные отношения представляются как господство идей (Herrschen von Ideen erscheint), которые существует вечно, что и закрепляется господствующим классом [21, с. 97–98]. Вещные отношения господствуют при капитализме. При этом соответствующим образом реорганизуются отношения между господствующим классом, буржуазией, и непосредственным производителем, пролетарием, то есть, они становятся отношениями, основанными на экономическом, а не на внеэкономическом принуждении: 1) пролетарий не обладает средствами производства и не является частью средств производства, поэтому его существование не обеспечено жизненными средствами [16, с. 357]; 2) пролетарий должен продавать свою рабочую силу в качестве товара для того, чтобы получить жизненные средства в абстрактно-социальной форме (зарплата), поэтому а) он внутренне мотивирован к труду и ответственен за него [8, с. 9], б) его потребности ограничены только количественно (раб и крепостной получали жизненные средства в натуральной форме) [7, с. 235–236]; в) он сам распоряжается своей зарплатой [8, с. 11], г) он не прикован к какому-то определенному

труду; 3) пролетарий не зависит от индивидуального капиталиста, но продан капиталистам как классу, поэтому у него возникает иллюзия свободы самоопределения [6, с. 433; 4, с. 86]. Таким образом, характерными определениями вещной зависимости являются: 1) товарное производство; 2) экономическое принуждение к труду непосредственного производителя; 3) необеспеченность непосредственного производителя жизненными средствами; 4) отсутствие контроля над общественными отношениями, в общем и целом. По мысли К. Маркса, вещная зависимость создает условия для третьей «формы общества» – свободной индивидуальности, в котором универсально развитые при капитализме производительные силы будут присвоены обществом [7, с. 101]. Однако в других работах К. Маркса, а также Ф. Энгельса, можно встретить утверждения, указывающие на существование синтеза личной и вещной зависимости при капитализме.

Присутствие личной зависимости при капитализме определяется существованием семьи, но существенным образом личная зависимость выражена частичным решением жилищного вопроса. В семье при капитализме в свернутом виде сохранены предыдущие формы личной зависимости: отношения частной собственности, разность в доходах определяют зависимость женщины и детей от мужчины, зависимость детей от родителей и родителей от детей [10, с. 436–437; 9, с. 249–250]. К. Маркс и Ф. Энгельс предполагали, что в пролетарской семье вызревают условия для уничтожения семьи как института: моральное разложение семьи из-за эксплуатации всех ее членов, экономическая независимость женщины и детей и т.д. [14, с. 361, 374–375]. Однако произошла обратная трансформация в условиях правового ограничения труда женщин и детей, а также частичного решения жилищного вопроса на отдельных предприятиях, о чем неоднократно писал Ф. Энгельс. Точнее, произошло распространение буржуазных семейных отношений на отношения между капиталистом и рабочим. Ф. Энгельс пишет в «Положении рабочего класса в Англии» о либеральных капиталистах, которые создали «сельские фабрики», где наряду с предприятием расселены рабочие, им обеспечены различные удобства (школа, церковь, читальня и т.д.), просторные мастерские, высокая зарплата и т.д., но при этом скрыты все характеристики и последствия эксплуатации (фабричная лавка, дисциплинирование рабочей семьи в школе и церкви и т.д.). Тем не менее, Ф. Энгельс указывает на то, что рабочие находятся в «духовном рабстве» таких «патриархаль-

ных отношений» [14, с. 413]. В работе «К жилищному вопросу» Ф. Энгельс снова обращается к экспериментам индивидуальных капиталистов, «рабочих колоний» «с их общим [далее Ф. Энгельс цитирует книгу Закса – И.И.] «водопроводом, газовым освещением, воздушным или водяным отоплением, прачечными, сушильнями, банями и т.п.», с «детскими яслями, школой, молельней», «читальней, библиотекой.., винным и пивным погребом, танцевальным и музыкальным залом со всеми удобствами», с паровым двигателем, сила которого передается во все дома» [12, с. 239]. Устройство таких колоний было выгодно капиталистам, уменьшив недовольство рабочих, сделав их более производительными и лояльными [12, с. 240]. Ф. Энгельс характеризует идею, стоящую за этими колониями так: «дать каждому рабочему в собственность домик и приковать его таким путем на полуфеодальных началах к своему капиталисту» [15, с. 343]. В данных утверждениях Ф. Энгельс терминологически указывает на сосуществование наряду с вещной зависимостью еще и личной зависимости: духовное рабство, полуфеодальные начала, патриархальные отношения. Капитал пока еще только на индивидуальном уровне частично обеспечивает жизненными условиями рабочего в натуральной форме, контролируя тем самым данное общественное отношение посредством осуществления внеэкономического принуждения. Социально-исторический и экономический статусы рабочего редуцируются до статуса раба, поскольку он продает рабочую силу определенному капиталисту на длительный период времени, если не на всю жизнь, а его потребности и способности определяются спецификой производства отдельного капиталиста, фабричной лавкой и всей инфраструктурой культурных-культурных заведений. Отношения между капиталистом и рабочим выстраиваются наподобие отношений личной зависимости между помещиком и крестьянином, рабовладельцем и рабом за исключением (отсюда, «полу») юридической самостоятельности рабочего (в отличие от полной подчиненности раба; правовой прикрепленности к помещику), но однако это исключение становится все более формальным. Таким образом, можно утверждать, что происходит обратный, по отношению к описанному в «Манифесте коммунистической партии», процесс: буржуазия не разрушила, но воссоздала «все феодальные, патриархальные, идиллические отношения» (alle feudalen, patriarchalischen, idyllischen Verhältnisse), в теплой воде (видимостного) альтруизма пестуются «религиозный экстаз, рыцарский энтузиазм и мещанская сентиментальность» (die heiligen Schauer der frommen Schwärmerei, der ritterlichen

Begeisterung, der spießbürgerlichen Wehmut); эксплуатация, представшая при капитализме сначала в явной, непосредственной форме теперь снова стала завуалированной политическими и идеологическими иллюзиями [22, с. 464–465]. Хотя Ф. Энгельс относился к этим экспериментам скептически, утверждая, что капитал не заинтересован в решении жилищного вопроса, если только это не коснется государственного уровня и организации специализированных обществ взаимопомощи. Однако формирование вещно-личной зависимости между капиталистами и рабочими, вопреки скепсису Ф. Энгельса, приобрело большую популярность со второй половины XIX-го века, а в начале XX-го века успешные эксперименты в этой области повлияли на то, что буржуазное государство стало массово решать жилищный вопрос и создавать «социальное государство», хотя до сих пор мы живем на «планете трущоб» [23; 25; 3]. Некоторые существенные стороны данного процесса нашли свое отражение в совокупности понятий концепции брендизации капитализма [2].

Понятие вещно-личной зависимости поможет углубить знание о трансформации капитализма со вт. пол. XIX века не только с точки зрения изменившихся экономо-политических отношений между капиталистом и рабочим, но также обратить внимание на взаимоотношение публичной и частной сфер общества. В этом смысле такую постановку актуализирует понятие рефеодализации, которое ввел Юрген Хабермас в произведении «Структурная трансформация публичной сферы». В буржуазном обществе до вт. пол. XIX века, как утверждает Ю. Хабермас, существовало разделение публичной и частной сфер, предполагавшее автономное функционирование семейной жизни, экономического обмена по отношению к государственному вмешательству и критическому общественному обсуждению, другими словами, существовало разделение сфер «социального воспроизводства и политической власти» [19, с. 142–143]. Со вт. пол. XIX века осуществляется вмешательство государства в экономические отношения (например, протекционизм), собственники осуществляют функции социального обеспечения и страхования рабочих и т.д. [19, с. 153]. С точки зрения понятия рефеодализации можно зафиксировать более детально характеристики вещно-личной зависимости при капитализме. Для этого обозначим интервенцию в частную сферу публичного интереса в одном из наиболее успешных экспериментов по устройству вещно-личной зависимости в XIX веке, а именно к деревенской колонии Порт Санлайт братьев Левер в Англии, созданной в 1888

году. Основные характеристики этой колонии исследованы в других работах, поэтому в настоящих тезисах будет уделено внимание только соответствующим моментам (например, [1]).

Отношения между рабочими и братьями Левер регулировались квази-частным или квази-публичным образом, посредством соглашения, напоминающего по своему содержанию соглашение о верности и служению своему господину в средневековой коммендации [17, с. 509]. Рабочий, подписавший это соглашение обязывался «не тратить в пустую время, труд, материалы или деньги... продвигать интересы братьев Левер <...> в меру своих способностей и умений»; в противном случае, соглашение будет расторгнуто, если рабочий «будет виновен в пренебрежении своими обязанностями, нечестности, алкоголизме, безнравственности, преднамеренном проступке, вопиющей непродуктивности, (или) нелояльности по отношению к своим работодателям» (цит. по: [24, с. 98]). Все это в сочетании с медицинскими инспекциями, требованиями соблюдать определенную диету, проверке поддержания порядка в домах, предписаниями по религиозному, культурному воспитанию, отправлению досуга и т.д., – указывало на то, что социально-экономический статус рабочего рефеодализировался, он попал в личную зависимость капиталисту, при этом границы публичной и частной сферы совершенно стерлись, представив повседневную жизнь рабочего, его свободное время, возможность распоряжения своей зарплатой, полному контролю со стороны капиталиста [24, с. 125, 135, 137]. При этом такая организация репрезентировала братьев Левера в качестве просвещенных капиталистов, уничтоживших классовый антагонизм, создавших идеальную модель неантагонистического капитализма, здорового и счастливого труда, демонстративного потребления рабочих, ставших квази-буржуа в своих личных коттеджах, что использовалось в рекламе их товаров, создав их из них бренд-товары. Таким образом, на примере квази-публичного соглашения между рабочими и братьями Левер прослеживается процесс рефеодализации, указывающий на одну из сторон вещно-личной зависимости, а именно, стирание границ между частной и публичной сферами.

В заключение необходимо отметить, что в данных тезисах была проделана попытка уточнения прогрессивного вектора общественно-исторической типологии К. Маркса, а именно, типологии типов зависимости – личной и вещной. На основании фрагментов из работ К. Маркса и Ф. Энгельса, а также анализа моментов трансформации капитализма со

вт. пол. XIX века, было доказано, что капитал сформировал новый вид зависимости, а именно, промежуточный вид вещно-личной зависимости, в котором посредством устройства деревенских фабрик, колоний, рабочих получал частичное обеспечение жизненными средствами от капиталиста в обмен на производительность и лояльность. Для анализа данного процесса было привлечено понятие Ю. Хабермаса «рефеодализация», позволившее обозначить еще одну сторону вещно-личной зависимости, а именно, стирание границ между публичной и частной сферами, интервенции капиталистического взгляда в повседневную жизнь рабочих, которая была проиллюстрирована на примере соглашения между рабочими и братьями Левер, а также практиками подчинения этих рабочих в их повседневной жизни.

Библиографический список

1. Ильин, И.В. Бренд-город «Порт Санлайт» через призму газетных изданий Британии и США конца XIX – начала XX века [Текст] / И.В. Ильин // Слова ў кантэксте часу: да 85-годдзя прафесара А.І.Наркевіча: зб. навук. прац (11–12 марта, г. Минск) – D 2-х т. Т. 2. – Мінск: БДУ, 2014. – С. 360–364.
2. Ильин, И.В. Брендизация капитализма [Электронный ресурс] / И.В. Ильин // «Научные исследования и их практическое применение. Современное состояние и пути развития '2013»: сборник научных трудов SWorld: материалы международной научно-практической конференции (3 октября 2013 г., г. Одесса). – Режим доступа: <http://www.sworld.com.ua/konfer32/I052.pdf>.
3. Ильин, И. Феномен бренда как предмет социально-пространственной интерпретации [Текст] / И. Ильин. – Saarbrücken: LAP LAMBERT Academic Publishing, 2016. – 262 с.
4. Маркс, К. Капитал. Книга первая. Глава шестая. Результаты непосредственного процесса производства [Текст] / К. Маркс // Сочинения / К. Маркс, Ф. Энгельс. – Изд. 2-е. – М.: Политиздат, 1974. – Т. 49. – С. 3–136.
5. Маркс, К. Капитал: критика политической экономии. Том первый [Текст] / К. Маркс // Сочинения / К. Маркс, Ф. Энгельс. – Изд. 2-е. – М.: Политиздат, 1960. – Т. 23. – 907 с.
6. Маркс, К. Наемный труд и капитал [Текст] / К. Маркс // Сочинения / К. Маркс, Ф. Энгельс. – Изд. 2-е. – М.: Политиздат, 1957. – Т. 6. – С. 428–459.
7. Маркс, К. Экономические рукописи 1857–1859 годов [Текст] / К. Маркс. // Сочинения К. Маркса и Ф. Энгельса. – Изд. 2-е. – М.: Политиздат, 1968–1969. – Т. 46: в 2-х ч. – Ч. 1. – 559 с.
8. Маркс, К. Экономические рукописи 1861–1863 годов [Текст] / К. Маркс // Сочинения / К. Маркс, Ф. Энгельс. – Изд. 2-е. – М.: Политиздат, 1980. – Т. 48. – С. 3–117.
9. Маркс, К. Конспект книги Льюиса Г. Моргана «Древнее общество» [Текст] / К. Маркс // Сочинения / К. Маркс, Ф. Энгельс. – Изд. 2-е. – М.: Политиздат, 1975. – Т. 45. – С. 227–372.

10. Маркс, К. Манифест коммунистической партии [Текст] / К. Маркс, Ф. Энгельс // Сочинения / К. Маркс, Ф. Энгельс. – Изд. 2-е. – М.: Политиздат, 1955. – Т. 4. – С. 419–459.
11. Маркс, К. Немецкая идеология [Текст] / К. Маркс, Ф. Энгельс // Сочинения / К. Маркс, Ф. Энгельс. – Изд. 2-е. – М.: Политиздат, 1955. – Т. 3. – С. 7–544.
12. Энгельс, Ф. К жилищному вопросу [Текст] / Ф. Энгельс // Сочинения / К. Маркс, Ф. Энгельс. – Изд. 2-е. – М.: Политиздат, 1961. – Т. 18. – С. 203–284.
13. Энгельс, Ф. О разложении феодализма и возникновении национальных государств [Текст] / Ф. Энгельс // Сочинения / К. Маркс, Ф. Энгельс. – Изд. 2-е. – М.: Политиздат, 1961. – Т. 21. – С. 406–416.
14. Энгельс, Ф. Положение рабочего класса в Англии. По собственным наблюдениям и достоверным источникам [Текст] / Ф. Энгельс // // Сочинения / К. Маркс, Ф. Энгельс. – Изд. 2-е. – М.: Политиздат, 1955. – Т. 2. – С. 231–517.
15. Энгельс, Ф. Предисловие ко второму изданию книги «К жилищному вопросу» [Текст] / Ф. Энгельс // Сочинения / К. Маркс, Ф. Энгельс. – Изд. 2-е. – М.: Политиздат, 1961. – Т. 21. – С. 334–344.
16. Энгельс, Ф. Проект коммунистического символа веры [Текст] / Ф. Энгельс // Сочинения / К. Маркс, Ф. Энгельс. – Изд. 2-е. – М.: Политиздат, 1974. – Т. 42. – С. 354–360.
17. Энгельс, Ф. Франкский период [Текст] / Ф. Энгельс // Сочинения / К. Маркс, Ф. Энгельс. – Изд. 2-е. – М.: Политиздат, 1961. – Т. 19. – С. 495–546.
18. Davis, M. Planet of Slums [Текст] / M. Davis. – Verso, 2006. – 228 p.
19. Habermas, J. The structural transformation of the public sphere [Текст] / J. Habermas. – The MIT Press: Cambridge, Massachusetts, 1991. – 301 p.
20. Marx, K. Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. Buch I: Der Produktionsprozeß des Kapitals [Текст] / K. Marx – Berlin: Dietz Verlag. – Marx-Engels-Werke-Ausgabe. – 1962. – Band 23. – S. 11–802.
21. Marx, K. Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie [Текст] / K. Marx – Berlin: Dietz Verlag. – Marx-Engels-Werke-Ausgabe, 1983. – Band 42. – 875 s.
22. Marx, K. Manifest der Kommunistischen Partei [Текст] / K. Marx, F. Engels. – Marx-Engels-Werke-Ausgabe. – Berlin: Dietz Verlag, 1977. – Band 4. – S. 459–493.
23. Melling, J. Welfare capitalism and the origins of welfare states: British industry, workplace welfare and social reform, c. 1870–1914 [Текст] / J. Melling // Social History. – 1992. – Vol. 17, No. 3. – P. 453–478.
24. Rowan, J. Imagining Corporate Culture: The Industrial Paternalism of William Hesketh Lever at Port Sunlight, 1888–1925 [Текст] / J. Rowan. – Louisiana State University, 2006. – 261 p.
25. Tone, A. The business of benevolence: Industrial paternalism in progressive America [Текст] / A. Tone. – Cornell University Press, 1997. – 272 p.

Т.В. Казарова

Орловский государственный университет

ВЛАСТЬ И ЭЛИТА КАК СУБЪЕКТЫ АВТОРИТАРНОЙ МОДЕРНИЗАЦИИ

Содержание понятия «традиционное общество» вполне устоялось в общественных науках, и нет смысла его воспроизводить. Однако в последнее время на основе работ Г. Лебона развивается концепция, в которой обосновывается сложность любого социального организма, в силу чего сохраняются на индустриальном и даже на постиндустриальном уровнях его развития элементы традиционализма и даже архаики, которые обнаруживаются в периоды социальных кризисов и не только [10; 4]. Исходя из этой концепции, возникает закономерный вопрос: в чем проявляются элементы традиционализма в современном российском обществе и можно ли рассматривать его как традиционное по преимуществу? Вопрос дискуссионный. Выводы представителей противоположных позиций и их аргументы обстоятельно изложены в статьях А. Буранчина [1] и К. Самохина [11]. Я приведу здесь точку зрения с Л. Бызова, с которым во многом согласна. «Консерватизм современных россиян в значительной степени носит показательный, декларативный характер и слабо подтверждается их образом жизни, поведенческими установками, готовностью к мобилизации и другими важными ценностно-мотивационными атрибутами. На практике мы наблюдаем атомизированное посттрадиционное общество, живущее в соответствии с индивидуальными стратегиями выживания и ориентированное на ценности массового потребления, с во многом разрушенными семейными традициями, низким уровнем солидарности и самоорганизации» [2, с. 36].

Но если рассматривать не общество, а российскую систему в целом, то есть локальную цивилизацию, то обнаруживается, что одно из основных отношений, присущих цивилизации – взаимоотношение власти (государства) и общества (народа или населения) – остается в рамках российской традиции, сложившейся еще при Иване Грозном. Исторический путь Российской цивилизации с момента начала ее формирования (с периода собирания земель московскими князьями) до наших дней охватывает пятьсот лет. Политический облик российского общества менялся: от Московского царства Ивана Грозного к империи Петра Великого и Екатерины, от Российской республики, возглавляемой Временным

правительством, к сталинской системе, от советского государства 70-х годов к «путинской» России. Тем не менее, на протяжении истории оставалось неизменным отношение власти к своему народу. Выделим его основные черты.

- отношение к населению как к материалу, который следует использовать для создания «великого государства». Петербург построен Петром не только на болотах, но и на человеческих костях, так же были созданы все крупные предприятия, каналы, железнодорожные сети в период сталинской индустриализации;

- отношение власти к народу как к сырьевому придатку государственной машины, что выражалось в репрессивно-насильственных методах эксплуатации труда и подавления недовольства масс, в игнорировании жизненных интересов населения и др. Вместе с тем власть в России всегда побаивалась своего народа (правда, небезосновательно) и опасается до сих пор. Ни в одной стране высокопоставленные чиновники и президент не ездят с такой охраной как наши;

- пренебрежительное отношение элиты к народу, характерное для российского дворянства и богемы, а в СССР и в постсоветской России для политической элиты и чиновников. Напомним слова Чубайса, сказанные в начале 90-х годов о том, что часть населения вымрет, но рынок будет;

- государство в России вовсе не защитник человеку, ибо на первом месте стоит свой, аппаратный, интерес;

- в России *власть никогда не служила народу*, т.е. не выполняла свою главную функцию, напротив, использовала его для укрепления своих позиций на внутривнутриполитическом и международном пространстве.

Эти и другие черты отношения российской власти к своему народу точно дефинирует Ю. Пивоваров, констатируя «дистанционный характер» Русской Власти, ее отчужденность от населения. «Русская Система – это такой способ взаимодействия ее основных элементов, при котором Русская Власть – единственный социально значимый субъект...» [10, с. 185]. А это признак именно *традиционной* цивилизации. В контексте данного «диагноза» можно выделить некоторые факторы, препятствующие современной модернизации в России.

«Политика этатизма, сосредоточения в руках государства как экономических, так и политических рычагов управления, объявленная эффективным механизмом оперативного распределения ресурсов на важнейшие направления модернизации, в действительности оказалась скрытой формой олигархического присвоения национального богатства.

...Большая часть доходов от экспорта ресурсов сосредоточивалась в руках реальных хозяев страны, которые вовсе не были склонны делиться ими. Элита не собиралась отказываться от быстрых и легких доходов (продажи сырой нефти и природного газа) и вкладывать средства в новые отрасли с отложенной отдачей капитала» [8]. («Так похоже на Россию, только это не Россия»). Э. Паин описывает ситуацию, сложившуюся в Иране в результате модернизации, проводимой шахом Мохаммедом Пехлеви и закончившейся Исламской революцией. Хочется привести еще одну выдержку из данной статьи. «Иранский шах расплачивался со своими приближенными тем, что предоставлял им защиту от закона. Иранский этатизм поставил чиновников шаха над законом. Например, председатель сената Дж. Шариф-Имами, прозванный за взяточничество “господином пять процентов”, не только не привлекался к уголовной ответственности, но и получал награды от монарха. Уличенный в казнокрадстве генерал Ф. Джем все же был наказан, но не слишком сурово – отправлен послом в Испанию» [8].

Модернизация, проводившаяся иранской элитой во главе с шахом, а после аятоллой Хомейни, Атабурком в 20–30 годах, проводимая ныне компартией в Китае, в современной России и др. в социологии и политологии называется «авторитарная». Суть ее в том, что она проводится определенной политической группой во главе с ее лидером, стоящим у власти, т.е. властвующая элита является субъектом реформирования системы и при этом единственным. Авторитаризм, как указывает В. Гельман, помогает проводить реформы, изолируя их от влияния со стороны политических партий и общественных предпочтений [3, с. 39], т.е. без всяких игр в демократию. Рассматривая сущность и инварианты авторитарной модернизации включая российскую, а также причины безуспешности модернизации в современной России, автор видит их в институциональной системе и в «неверной», по его мнению, идеологии. «Низкое качество государства, и особенно бюрократии, оперирующей в рамках неопатримониальной модели государственного управления, все же представляется слабым звеном российской модернизации на протяжении десятилетий, если не веков, и постсоветский период ситуацию в этом отношении как минимум не улучшил» [3, с. 44]. Существует также «экономическое объяснение» неудач модернизации хозяйственной системы России как в прошлом, так и в настоящем. «Все российские модернизации проходили в условиях, когда цели экономического роста определя-

лись государством. Оно же выступало и основным источником инвестиций – собранные подати и налоги, как и природная рента, направлялись в отрасли, признанные приоритетными. Это порождало, с одной стороны, сокращение «производительного» класса и рост бюрократии, и с другой стороны, огромное количество бессмысленных активов» [5].

Почему одна и та же модель модернизации оказалась успешной в Турции, Китае, Южной Корее и даже в Иране после Исламской революции, если считать основным ее признаком социально-экономический рост, и оказалась несостоятельной в шахском Иране или в современной России? Преимущественное число исследователей, изучающих данный вопрос, подчеркивают разрыв между преобразованиями в экономической системе и в политической, которая мало менялась, и считают его основной причиной торможения процессов модернизации как в Иране 70-х годов, так и в современной России. Однако не менее важным фактором в авторитарной модернизации является социальная и моральная природа элиты, ее поведение и взаимоотношение с народом, поскольку именно она является субъектом модернизации. Одной из важнейших причин Исламской революции Э. Паин называет утрату доверия населения к власти [8]. К этому можно добавить дистанцирование власти от народа. То же самое характеризует современную Россию.

Основная причина «застоя» современной модернизации в России состоит, во-первых, в отношении власти к обществу. Именно пренебрежение к народу и одновременно страх перед ним являются причиной создания препон для развития малого бизнеса. Сформировать своими руками класс производителей, то есть экономически самостоятельных и свободных субъектов – это значит вырыть себе политическую могилу. Ведь современная Россия все же не Иран 70-х годов, и ее население не иранские безграмотные крестьяне. Если бы не религиозные лидеры, организовавшие революцию в своих, разумеется, целях, народ Ирана не поднялся бы на масштабный протест.

Вторая причина – это нравственная сущность и социальная природа российской элиты, сформировавшейся в 90-е годы. Поскольку власть – это путь к богатству, а богатство открывает путь в высшие эшелоны власти, то современную российскую элиту (политическую и финансовую) составляют те, кто в 90-е годы использовал по максимуму возможности обогащения и приватизации путем различных махинаций, связей и т.п. В начале нынешнего века российская элита, разбогатев на присвоенном национальном достоянии (природные ресурсы или

их обработка), на финансовых спекуляциях и хорошо зная сущность российской государственной машины, психологически и физически (финансово) рассталась с Россией. Примечательно, что подобное характеризует иранскую элиту и семейный клан Мохаммеда Пехлеви. Так, все выжившие после Исламской революции жили в Европе и США и отнюдь не бедствовали, хотя судьбы некоторых детей шаха сложились трагически, а сам шах умер через год после изгнания. Эти факты свидетельствуют о том, что, во-первых, иранская элита и власть вкладывали деньги в западные банки вместо инвестирования в экономику и в социальную сферу. Во-вторых, верхушка общества была «страшно далека от народа» и не учла культуру и психологию крестьянской массы. В-третьих, сам Пехлеви недооценил уровень недоверия народа к его власти и персоне. Для него и его семьи революция стала личной трагедией.

Современная российская элита рациональнее и циничнее. Большинство ее представителей вполне ассоциировались с мировой финансовой элитой. Они обеспечили себе реальное или потенциальное гражданство посредством вкладов и недвижимости, они готовы выехать из России в любой момент. Как писал в начале XXI века А.С. Панарин «страной правит глобальная элита, которая уже совершила свое тайное расставание с нацией и не считает «этот» народ своим» [9, с. 307].

Сегодня власть старается укрепить российское государство – не сохранить народ, о чем свидетельствует разрушение системы здравоохранения и образования – а именно укрепить государство. Основные бюджетные средства расходуются на следующие программы:

- строительство магистралей для удержания географического пространства *государства*;
- интенсивное освоение новых месторождений и дальнейшее развитие ТЭК для сохранения экономической значимости *государства* на мировой арене;
- перевооружение и реформирование армии для обеспечения обороноспособности *государства* и возвращения статуса *субъекта геополитики*;
- предотвращение нарастания социального недовольства масс (различные социальные программы, компенсации, индексация пенсий, имитация борьбы с коррупцией, контроль за действиями региональной администрации и т.п.) в целях предупреждения выступления народа против *государственной власти*;

– интеграция населения с помощью пропаганды спорта, культурно-массовых мероприятий, альянса с православной церковью и т.п. для восстановления в массовом сознании *государственной (т.е. политической) идентификации*.

Эта политика обеспечивает поддержку власти со стороны части населения, что лишней раз указывает на сохранение такого *традиционного* для России феномена как уважение сильной власти и надежда на нее. Но принимая во внимание «дистанцирование власти от популяции» (Ю.В. Пивоваров) как специфическую черту российской цивилизации, не следует полагать, что власть будет стремиться служить интересам общества. У нас всегда были *богатое государство и бедный народ, сильное государство и слабое общество*, если иметь в виду способность и возможности населения в воздействии на власть. Таким образом, традиционное отношение российской власти к обществу, особенно учитывая безнравственность элиты, является одной из основных причин несостоятельности современной модернизации. И, кстати, стремление создать модифицированный аналог советской политической системы на новой экономической основе – это исторический тупик и для модернизации, и для развития российской цивилизации.

Библиографический список

1. Буранчин, А.М. Современная Росси как «традиционное общество»: мифы и реальность [Электронный ресурс] / А.М. Буранчин. – Режим доступа: <http://lawinrussia.ru/content/sovremennaya-rossiya-kak-tradicionnoe-obshchestvo-mify-i-realnost>.
2. Бызов, Л.Г. Консервативный тренд в современном российском обществе – истоки, содержание и перспективы [Текст] / Л.Г. Бызов // *Общественные науки и современность*. – 2015. – №4. – С. 26–40.
3. Гельман, В.Я. Авторитарная модернизация в России – миссия невыполнима? [Текст] / В.Я. Гельман // *Мир России*. – 2017. – № 2. – С. 38–61.
4. Дугин, А.Г. Археомодерн [Текст]: монография / А.Г. Дугин. – М.: Арктогея, 2011. – 146 с.
5. Зубов, В.М. Почему любая модернизация в России заканчивается тупиком? [Электронный ресурс] / В.М. Зубов, В.Л. Иноземцев. – Режим доступа: <https://www.rbc.ru/opinions/economics/29/09/2014/542578b1cbb20f7362ab05c>.
6. Лебон, Г. Психология народов и масс [Текст] / Г. Лебон. – СПб.: Макет, 1995. – 311 с.
7. Паин, Э.А. Иранская или турецкая? Сравнительный анализ моделей и социальных условий управляемой модернизации [Электронный ресурс] / Э.А. Паин. – Режим доступа: – <http://www.intelros.ru/readroom/druzhiba-narodov/druzhiba-narodov-10-2011/>.

8. Панарин, А.С. Испытание глобализмом [Текст]: монография / А.С. Панарин. – М.: ЭКСМО-Пресс, 2002. – 416 с.

9. Пивоваров, Ю.С. Русская Система и реформы [Текст] / Ю.С. Пивоваров, А.И. Фурсов // «Pro et Contra». – 1999. – Т. 4. – № 4.

10. Самохин, К.В. Традиционное общество как концепт модернизационной парадигмы [Электронный ресурс] / К.В. Самохин. – Режим доступа: <http://e-notabene.ru/pr/article/19007.html>.

Б.М. Кондорский
г. Донецк, Украина

ТРАДИЦИОННО-ИСТОРИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ ЦВЕТНЫХ РЕВОЛЮЦИЙ

Начало XXI века прошло во многом под знаком так называемых «цветных революций», которые следует рассматривать как следствие развала Советского Союза и социалистического лагеря в 90-е годы.

«Цветные революции» характеризовались рядом сходных свойств: относительно мирный характер протестных выступлений; приуроченность их обычно к парламентским или президентским выборам, результаты которых объявлялись сфальсифицированными; активное финансирование западными странами различного рода НПО, проводивших мобилизационные мероприятия в рядах оппозиции [14, с. 94].

Многие исследователи указывают на технологический характер цветных революций, успешно маскируемых их организаторами под стихийные процессы, как проявление воли народа [18, с. 48]. Во всех «цветных революциях» обнаруживается один и тот же принцип действий, последовательность технологий и механизмы протестных выступлений [9; 14, с. 181]. Большинство специалистов отрицает собственно революционную составляющую в событиях на Украине, в Грузии, в Киргизии. «Цветные революции» обычно сопровождалась только сменой режимов и падением автократов [19, с. 26].

В основе «цветных революций» лежит государственный переворот при вмешательстве влиятельных внешних сил [16, с. 30]. При этом общественный строй не претерпевает изменений. Власть переходит от одной группы элиты к другой. Они только внешне напоминают настоящие революционные движения, в отличие от собственно революций, вызванных объективным развитием исторического процесса [14, с. 11].

Для более глубокого понимания исторических основ «цветных революций» полезной будет разрабатываемая автором концепция революционного периода (РП). Революции в одной стране составляют РП, как целостную систему, имеющую свои внутренние законы. Конкретные революции – лишь внешнее проявление процессов в рамках этой системы. РП заканчивается тогда, когда в обществе создаются условия, исключающие возможность каких-либо революционных событий на основе объективных исторических законов [10; 11].

Все основные государства, в зависимости от сроков наступления РП и характера его протекания, можно разделить на три основные группы: стран первой генерации (СПГ), стран второй генерации (СВГ) и стран третьей генерации (СТГ). Россия, Китай, Турция, Иран, балканские и латиноамериканские государства относятся к СТГ. В этих странах РП ограничился рамками XX века.

Окончание РП знаменуется установлением определенного типа политической и экономической систем, гражданского общества и демократии в соответствии с цивилизационной спецификой. Следует обратить внимание, что по всем вышеуказанным институтам СТГ заметно отличаются от СВГ и СПГ. Например, в Турции и демократия, и гражданское общество имеют исламскую составляющую, которая носит еще более выраженный характер в Иране.

Как мы видим, все удачные и неудачные попытки «цветных революций» характерны исключительно для СТГ. «Бархатные революции» происходили по другим законам. Не смотря на то, что протестные выступления во многом внешне были похожи на те, которые мы регулярно наблюдаем на Западе, внимательный анализ показывает, что здесь имеют место принципиальные отличия. В частности, это относится к многочисленным рецидивам традиционных явлений и институтов, характерных для исторического прошлого, в первую очередь периода древности.

Анализ сущности «цветных революций» невозможен без понимания политических режимов и их эволюции на постсоветском пространстве. Понятие «политический режим» традиционно используется для обозначения совокупности приемов и методов осуществления власти [15, с. 18]. В рамках институционального подхода режимом считается совокупность формальных и неформальных правил, которые определяют характер принимаемых решений. Т.е. речь в данном случае идет о строгом соблюдении конституции и соответствующих законов политическими режимами. Следует обратить внимание, что юридические законы

здесь, в той или иной степени, должны соответствовать объективным законам политической системы характерной для данной группы государств. Подобного рода подход характерен для Запада, т.е. СПГ и СВГ.

В СТГ РП закончился в 90-е годы и сейчас они находятся в переходном состоянии. Показательно, в отличие от западных стран, разнообразие политических режимов, что можно связать с характером цивилизационной специфики. К тому же здесь сущностью режима являются индивиды, а не практики, используемые ими для осуществления власти. Смена лидера или правящей группы должна обозначать смену режима [15, с. 19].

Для понимания сути постсоветских режимов перспективной может быть концепция неопатримониального типа власти, в отличие от рационально-бюрократического в западных странах. Макс Вебер рассматривал патримониализм как присвоение сферы управления носителями политической власти, а также нерасчлененность публично-политической и частной сферы в период древности [25, с. 236–237]. Патримониальным институтам недостает бюрократического разделения сферы «официального» и сферы «частного» [25, с. 1028–1029].

По мнению Ш. Эйзенштадта для развивающихся обществ Азии, Африки и Латинской Америки характерны неопатримониальные структуры современного типа, характеризующиеся симбиозом, синтезом элементов традиционализма и современного государства. Этот синтез обладает существенной устойчивостью и собственной логикой развития. Возникновение неопатримониальных режимов объясняется провалами политики модернизации на основе западных образцов [24]. Подобного рода подход может быть применен и для понимания сути постсоветских политических режимов. Следует обратить внимание, что во всех случаях речь идет о СТГ.

В основе функционирования подобного рода режимов лежат рецидивы таких социальных институтов архаического периода как реципрокация, редистрибуция, потлач [6; 17]. Суть реципрокации можно определить известной фразой советских времен: «Ты мне – я тебе». В СССР данные отношения имели место в основном на бытовом уровне, хотя в конце 70-х начале 80-х годов затронули и средний управленческий уровень. В постсоветский период подобного рода принцип стал базовым при формировании олигархических кланов и их отношений с государственной властью.

В период древности власть носила престижный характер и поддерживалась за счет регулярных раздач материальных благ. Этот институт истории и этнографы называют потлачом [17]. Наблюдалась так называемая «престижная экономика», которая ничего общего не имела с современной экономикой и ее законами. В этот период доказывать свое право управлять можно было только в терминах престижа и авторитета [6, с. 22]. С этим социальным явлением теснейшим образом связана редистрибуция – как право распределения избыточного продукта, произведенного коллективом в рамках определенной политической системы.

После развала Советского Союза начался процесс узурпации новоявленной элитой основной части национального богатства. Такого рода масштаб присвоения, если взять историю, был возможен только в случае завоевания. И то, римляне в подобной ситуации реквизируют только третью часть земельного фонда завоеванной общины.

В 90-е годы власть держалась только за счет редистрибуции олигархам не только прибавочного, но и основного продукта, что поставило значительную часть населения на грань физиологического выживания.

На Украине политическое руководство широко использовало редистрибуцию и в последующий период. Однако в последние годы ресурс, доставшийся в наследство от Советского Союза, оказался в основном исчерпанным, что вынуждает использовать для этих целей западные кредиты. Следует обратить внимание, что в древности редистрибуция касалась всех членов первобытного коллектива. В наше время получателем распределяемых благ является олигархическая элита. Основная часть населения является субъектом только информационной редистрибуции, формирующей нужный отчужденной элите тип сознания. В период древности вещи потлача воспринимались как одушевленные. Им приписывались магические свойства [17, с. 172].

В 90-е годы в постсоветских государствах, в той или иной степени, элита носила хорошо выраженный клановый характер, что сопровождалось ее расколом [19, с. 30]. В нормальных государствах различные фракции элиты должны дополнять друг друга и, главное, ставить национальные интересы государства на первое место. На Украине финансово-промышленные группы имели региональную прописку [19, с. 69] и в борьбе между собой (всеми доступными средствами) меньше всего думали о народе. В Киргизии клановая модель построения власти сформировалась еще во времена Советского Союза [21, с. 13]. Клань здесь имели глубокие патриархально-исторические корни.

Аналогичная ситуация сейчас наблюдается в Казахстане. Здесь органы государственной власти в свое время стали заполняться выходцами из сельской местности и оттеснять казахскую городскую интеллигенцию, не так хорошо владеющую государственным языком, не говоря уже о русских. Кстати, точно же такая ситуация наблюдается на Украине (и не только). Эти группы мыслят категориями «клана». Для клана важно не личное «Я», а опора на родственников и земляков. При этом подобного рода механизм задействован не только в органах административной власти, но и госкорпораций [4, с. 31–32]. И в Киргизии, и в Казахстане мы имеем рекрутирование элит на основе традиционных институтов.

В свое время известным специалистом по истории древнего Китая Л. Васильевым была выдвинута концепция «власти-собственности» в период древности, как синкретического единства обеих институтов [5]. В древней Греции, при переходе от так называемого «гомеровского периода» к архаике, власть-собственность была узурпирована аристократическими кланами, обычным состоянием для которых стал стасис – междоусобная борьба за политическую власть [3, с. 16]. И только появление авторитарной власти в лице тиранов позволило установить порядок. Тираны боролись с всевластием аристократических родов, поддерживаемые большей частью населения [8, с. 36]. Правление тиранов способствовало заметному увеличению имущественного уровня граждан полиса [13, с. 26].

Данный исторический процесс может служить своеобразной моделью для понимания эволюции политических режимов в постсоветский период. В России конец всевластию олигархических кланов, присвоивших «советскую власть-собственность», положил приход к власти В. Путина, который сформировал режим авторитарной власти неформального характера жизненно необходимый для государства в переходной период. Кстати, реальная власть тиранов также не имела никаких «конституционных» оснований и жизделась на сформированной ими же харизме. В отличие от сакральной харизмы в собственно древний период, когда ее носителем был не сам человек как личность, а его род (клан).

Выраженный харизматический характер носит власть Лукашенко в Белоруссии и Назарбаева в Казахстане. Но выраженная харизма – это «палка о двух концах». Если Путин сумел сформировать определенный политический базис, обеспечивающий определенную стабильность по-

следующего развития страны, то уход Лукашенко и, особенно Назарбаева, с политической арены может вызвать серьезный кризис в обеих странах.

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

В древности оба типа сознания находились в органическом единстве и составляли основу мифологического сознания. В наше время активизация этнического привела к появлению аналога мифологического сознания – иллюзорного. «Иллюзия» от латинского *illudere* – играть, обманывать. Подобного рода ситуация особенно характерна для Украины. По существу, уже четверть века здесь мы имеем «игру» в рамках и политической и экономической систем. И экономика и политика функционирует не по объективным законам соответствующих систем, а по законам «игры».

Основной особенностью «игры» как социального явления является ее замкнутый характер – игра ради игры без какого-либо материального результата. Имеет место демократия ради демократии, свобода ради свободы, рынок ради рынка. За весь период независимости на Украине не было построено ни одного более-менее крупного современного предприятия, выпускающего конкурентоспособную продукцию. Выборы проводились по законам «игры» и не имели ничего общего с реальной демократией.

Все «цветные революции» были связаны с президентскими или парламентскими выборами и также имели архетип «игры». Значительная часть населения (особенно молодежь) с энтузиазмом включалась в подобного рода процессы. Внедрение «цветных революций» (по законам игры) в процесс выборов (по законам игры) создавало единое пространство, единую систему, где участники «революции», перехватывая инициативу, начинали полностью доминировать и определять ход последующих событий.

Игра требует определенное пространство. На Украине эту роль в обеих «революциях» играл майдан Незалежности. Самое «центральное» место страны. В древности центр – нечто в высшей степени сакральное. Обретение «центра» приравнивается к посвящению, инициации [23, с. 32]. Т.е. «майдан» превращается в источник «сакральности», расширяемой затем на уровне массового сознания по всей стране.

Участников «майдана» постоянно держат в состоянии карнавала, народного гуляния [22, с. 33]. Следует отметить исключительную роль празднеств, разнообразных игр и представлений в древности, тесно связанных с сакрально-ритуальной сферой, в сплочении и интеграции коллектива [12, с. 12]. В рамках древнего карнавала происходит уничтожение истекшего времени, восстановление первичного хаоса и повторение космогонического акта творения [23, с. 92]. «Майдан» как бы решительно рвет всякие связи со старым коррумпированным режимом и начинает творить «царство свободы и демократии».

Просматриваются параллели с древнегерманской моделью мира. «Майдан» предстает как «мидгард» – отделенное, огороженное, освоенное участниками «революции» пространство. И сам процесс отделения, и само пространство носит сакральный характер [20, с. 28–29].

Во время «цветных революций» основным инструментом влияния на власть выступает молодежное протестное движение [14, с. 179] в форме сетевых молодежных организаций. На Украине, в Грузии и Киргизии молодежные группы, сформированные незадолго до выборов, сыграли решающую роль в мобилизации масс [19, с. 107].

Здесь уместно вспомнить такой базовый древний институт как «мужской союз». Мужские союзы, куда обычно входила молодежь, территориально всегда находились вне традиционной общины. Подобного рода объединения обычно занимались грабительскими набегами на соседние общины [1]. Рецидивы «мужского союза» постоянно проявляли себя в историческом процессе. Причиной времен Ивана Грозного имела типичный архетип «мужского союза» вплоть до мелочей. Сюда можно добавить духовно-рыцарские ордены и организацию масонов. Современные мусульманские радикалы из той же «оперы».

Движение хунвейбинов в период «культурной революции» имело внешние признаки, характерные для «мужского союза» [11, с. 163]. «Культурная революция» реставрировала старые обрядовые традиции Китая в таких масштабах, что политическое руководство страны было обеспокоено

столь явным господством религиозной формы [7, с. 358]. Если внимательно проанализировать события «культурной революции», здесь можно найти много общего с классическими «цветными революциями».

В заключение следует отметить, что концепция архетипа и бессознательного К. Юнга, которая касалась аналитической психологии, может найти весьма плодотворное применение и развитие в социально-исторических исследованиях. Сравнительный метод (в широком смысле этого слова) здесь весьма слабо используется. В частности, нынешний «ренессанс» религиозного сознания на постсоветском пространстве следует связывать с активизацией этнического сознания, имеющего корни в «бессознательном». В Западной Европе, где этническое сознание носит редуцированный характер, наблюдается обратная картина.

Библиографический список

1. Андреев, Ю.В. Мужские союзы в дорийских городах-государствах (Спарта и Крит) [Текст] / Ю.В. Андреев. – СПб.: Алетейя, 2004. – 336 с.
2. Ачкасов, В.А. Этническая идентичность в ситуациях общественного выбора [Текст] / В.А. Ачкасов // Журнал социологии и социальной антропологии. – 1999. – № 1. – С. 45–56.
3. Берве, Г. Тираны Греции [Текст] / Г. Берве. – Ростов: Феникс, 1997. – 640 с.
4. Борисова, Е. Роль неформальных институтов в управлении Казахстана [Текст] / Е. Борисова // Вестник Евразии. – 2002. – № 1 (16). – С. 28–47.
5. Васильев, Л.С. Феномен власти-собственности [Текст] / Л.С. Васильев // Типы общественных отношений на Востоке в средние века. – М.: Наука, 1982. – С. 60–99.
6. Васильев, Л.С. Проблемы генезиса китайского государства [Текст] / Л.С. Васильев. – М.: Наука, 1983. – 328 с.
7. Желоховцев, А.Н. Роль традиций в формировании стереотипов мышления и поведения в современном Китае [Текст] / А.Н. Желоховцев // Роль традиций в истории и культуре Китая. – М.: Наука, 1972. – С. 349–373.
8. Зберовский, А.В. Становление демократической политической культуры в Элладе VIII–V веков до н.э.: политическая мысль и политический человек доплатоновского периода [Текст] / А.В. Зберовский. – Красноярск: Изд-во Красн.ГАУ, 2008. – 309 с.
9. Комлева, Н.А. Арабская весна: геополитический аспект [Текст] / Н.А. Комлева // Известия Уральского университета. – 2013. – Сер. 3. – № 2 (115). – С. 160–169.
10. Кондорский, Б.М. Теоретический взгляд на события XX – начала XXI века в пределах постсоветского пространства (на примере Украины) [Текст] / Б.М. Кондорский // IV Столыпинские чтения «Историческая память и геополитические вызовы современной эпохи». Научно-практическая конференция. – Краснодар: Куб.ГУ, 2015. – С. 382–390.

11. Кондорский, Б.М. Влияние исторического развития Китая на характер протекания революционного периода [Текст] / Б.М. Кондорский // Россия – Китай: история и культура: сборник статей IX Международной научно-практической конференции. – Казань: Фэн, 2016. – С. 156–166.
12. Ляпустина, Е.В. Римские зрелища или кое-что о самосознании личности и общества [Текст] / Е.В. Ляпустина // Одиссей. Человек в истории. Личность и общество: проблемы самоидентификации 1998. – М.: Наука, 1999. – С. 8–25.
13. Макаров, И.А. Идеологические аспекты ранней греческой тирании [Текст] / И.А. Макаров // Вестник древней истории. – 1997. – № 2. – С. 25–42.
14. Манойло, А. «Цветные революции» как угроза российской нации [Текст] / А. Манойло // Вестник российской нации. – 2014. – № 3. – С. 176–190.
15. Мациевский, Ю. Политический режим Украины после «Оранжевой революции» [Текст] / М. Мациевский // Политэкс. – 2008. – № 4. – С. 18–40.
16. Меркулов, П.А. «Цветные революции» как технологии современной геополитики [Текст] / П.А. Меркулов, А.А. Елисеев, М.А. Бочанов. – Орел: ОФ РАНИГС, 2016. – 140 с.
17. Мосс, М. Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии [Текст] / М. Мосс. – М.: Восточная литература, 1996. – 360 с.
18. Наумов, А.О. Мягкая сила, цветные революции и технологии смены политических революций в начале XXI века [Текст] / А.О. Наумов. – М.: АРГАМАК-МЕДИА, 2016. – 274 с.
19. Прокофьев, А.В. «Цветные революции» на постсоветском пространстве в начале XXI в. На примере Грузии, Киргизии, Украины [Текст] / А.В. Прокофьев. – Казань: Каз.ГУ, 2011. – 190 с.
20. Топорова, Т.В. Семантическая структура древнегерманской модели мира [Текст] / Т.В. Топорова. – М.: Радикс, 1994. – 190 с.
21. Труевцев, К.М. «Цветные революции» и террористическая угроза в Центральной Азии [Текст] / К.М. Труевцев // Полития. – 2005. – № 2. – С. 5–21.
22. Что надо знать о «цветных революциях» [Текст] / под. ред. А.Б. Ананченко. – М.: МПГУ, 2016. – 136 с.
23. Элиаде, М. Миф о вечном возвращении [Текст] / М. Элиаде. – СПб.: Алетейя, 1998. – 258 с.
24. Eisenstadt, S.N. Traditional Patrimonialism and Modern Neopatrimonialism [Текст] / S.N. Eisenstadt. – London: Sage Publications, 1973. – 95 p.
25. Weber M. Economy and Society. An Outline of Interpretive Sociology [Текст] / M. Weber. – Berkeley: University of California Press, 1978. – 1469 p.

И.В. Максимова

Волгоградский государственный медицинский университет

**«ЛИСТАЯ ГАЗЕТНЫЕ СТРАНИЦЫ...»: ШТРИХИ К ПОРТРЕТУ ЖИТЕЛЬНИЦ
ПРОВИНЦИАЛЬНОГО ГОРОДА ЦАРИЦЫНА КОНЦА XIX ВЕКА**

Одним из наиболее популярных современных направлений развития исторической науки выступает история повседневности. Благодаря работам последних десятилетий перед нами разворачивается многогранный, увиденный словно «изнутри» целостный жизненный мир обычных людей различных эпох, мир «замечательный» в своей «незамечательности». При этом в центре внимания историка повседневности находится «...комплексное исследование повторяющегося, «нормального» и привычного, конструирующего стиль и образ представителей разных социальных слоев, включая эмоциональные реакции на жизненные события и мотивы поведения» [17, с. 312].

В предлагаемой статье речь пойдет о жительницах нижеволжского города Царицына в их повседневных практиках. Изложение истории жизни отдельных представительниц царицынского общества в свою очередь позволит составить общее представление о типичных женских судьбах российских провинциалок второй половины XIX века. Правда, в силу специфики привлекаемого источника – газеты «Волжско-Донской листок» – в строгом научном понимании мы не можем исследовать как таковую женскую повседневность. Коллектив первой царицынской газеты по определению был преимущественно мужской, о каком-то женском видении говорить проблематично. Перед нами история глазами мужчин, написанная с позиций осознанного мужского опыта. Тем интереснее вычленять из общей канвы повествования сведения о представительницах слабого пола, среди которых было немало ярких и сильных личностей. Заявленная проблематика в русле изучения истории повседневности позволяет ввести в научный оборот разноплановые газетные материалы, ранее выпадавшие из поля зрения исследователей.

С учетом достаточной репрезентативности источника остановимся на анализе годовой подборки газеты «Волжско-Донской листок» за 1900 г. Последний год уходящего девятнадцатого столетия по сути являлся переломной вехой в истории, временем подведения итогов и активного творческого поиска. Представительность выборки также обеспечивается наличием двух жанровых рубрик, которые вел некто

Бинокль – «Встречи и впечатления (С натуры)» и «Царицынские трущобы (Очерки с натуры)». Напомним, что своеобразие очерка как художественно-публицистического жанра обусловлено его основными признаками – писанием с натуры и глубиной авторского осмысления. Рассматриваемые «зарисовки с натуры» с учетом частотности выхода следует отнести даже не к периодическим, а к эпизодическим рубрикам, связанным с проработкой определенного материала и исчезающим после его публикации. Интересно, что псевдоним «Бинокль» в истории российской журналистики не единичен и в смысловом плане показателен. Местный публицист, скорее всего, хотел подчеркнуть свой особый статус внимательного, тонкого наблюдателя, способного сфокусировать внимание на наиболее типичных и проблемных сторонах городской жизни.

Сразу следует оговориться, что получившийся цикл «Царицынские трущобы (Очерки с натуры)» в плане художественной выразительности и информационной насыщенности выгодно отличается от первой авторской рубрики. Подзаголовки, объединенные единым циклом, заранее привлекают читателя: «“Кильдим”» (№ 86), «“Харчевня”» (№ 88), «Квартира для рабочих артелей» (№ 96), «Притоны Бахуса и Венеры» (№ 99), «“Чародейка”» (№ 101), «“Оберши”» (№ 102), «Картежники и шулера» (№ 107), «Двоеженец» (№ 137), «В “модной мастерской”» (№ 145) и др. Чувствуется, что тема царицынских трущоб глубоко проработана Биноклем, в то время как рубрика «Встречи и впечатления (С натуры)» предлагает довольно поверхностные зарисовки из жизни местных обывателей средней руки. Их местом действия часто выступает сквер, по которому дамы или барышни с кавалерами совершали променады, убивая время за разговорами. Обозреватель стремится буквально воспроизвести подсмотренные сценки, а иногда и сам включается в беседу (см., например, [1, с. 3; 3, с. 3; 5, с. 3; 6, с. 3]).

При работе с местной прессой обращает на себя внимание тот факт, что героинями газетных заметок нередко становились женщины из самых низов общества, не отличающиеся высокими моральными качествами и часто ведущие асоциальный образ жизни. С чем связан подобный интерес? Бинокль в рубрике «Встречи и впечатления», отвечая на претензии очаровательных представительниц местного бомонда в том, что он предал их забвению ради «грязи и гадости» царицынских трущоб, писал: «...обязанность бытописателя, фельетониста и хроникера, как и

доктора – не брезговать никакими язвами и ранами, чтобы выполнять свою задачу добросовестнее» [9, с. 3].

Позвольте открыть портретную галерею жительниц уездного города Саратовской губернии с представительницы старшего поколения, владелицы местного притона, прозванного самими ночлежниками «кильдимом». Очеркист дает ей краткую, но при этом емкую характеристику: «Хозяйка (“кильдимша”) была очень старая женщина, выдавшая на своем веку, как говорится, виды». Подумать только, «очень старой женщине» было около 50–60 лет, но для того времени это был весьма почтенный возраст! Вдова, мать семейства, много лет прожившая в Сибири, отличающаяся широким кругозором («ходячий путеводитель»), богатым жизненным опытом при отсутствии моральных принципов – таков общий портрет. Наверное, ничто так лучше не характеризует женщину-мать, как ее дети. Младшие сыновья «кильдимши», мальчики лет 12–13, занимались попрошайничеством. Дочка 15 лет от роду, бойкая девица свободных нравов, при явном попустительстве матери уже давно промышляла занятием проституцией. Лишние 30–40 копеек за день – весомый аргумент для семьи в пользу «гнусного дела» девушки [8, с. 3].

Другая, не менее яркая личность городских окраин – бывшая содержательница постоянного двора с трактиром, вдова Катерина Власьева, истории жизни которой автор посвятил отдельный очерк «“Чародейка”». За что же она получила в народе такое прозвище? Бинокль отмечал: «...за ловкость и умение обращаться с посетителями, а также и привлекательную наружность многие сравнивали с кумой и чародейкою, фигурирующей и выведенной в известной драме г. Шпажинского того же названия» [12, с. 2]. Небольшая историческая справка: трагедия популярного в то время драматурга И.В. Шпажинского «Чародейка. Нижегородское предание» (1884 г.) повествует о трагической судьбе молодой вдовы Настасьи, хозяйки заезжего двора по прозвищу Кума, жившей в далеком пятнадцатом веке. П.И. Чайковский, создатель одноименной оперы, называл Настасью «русской Кармен», считая, что «в глубине души этой гулящей бабы есть нравственная сила и красота, которой только негде было высказаться» [16]. Подумать только, к скольким русским женщинам самых разных эпох можно применить эти строки! Наша героиня не исключение.

Нравственный облик Катерины Власьевны, также как и Настасьи, был весьма противоречив. Она обходилась с захмелевшими без церемоний, обирая их кошельки и карманы, зато с трезвыми посетителями вела

себя приветливо и допускала разные вольности: «...ее обнимали и целовали, называли всеми ласкательными именами и прозвищами, кутили с ней в отдельной комнате, но сверх этого она уже ничего не позволяла». О «чародейке» поговаривали, что когда-то она была певичкою, но устав от такой беспокойной жизни, Катерина, обобрав карманы какого-то закутившего верхового лесопромышленника, открыла трактир и постоянный двор, чтобы «...быть независимой и вольною хозяйкою». Слава о привлекательной и ласковой «куме» быстро распространилась по Царицыну и его окрестностям. Вышла «чародейка» замуж из чисто практических соображений: «...женщине одной трудно справиться с делом и уберечься от смелых поклонников...». Только вот супруга подобрала бесхарактерного и держала мужа, как говорится, под каблуком. Став замужней женщиной, привычек своих не оставила, продолжая кокетничать напрадую, попутно обирая карманы незадачливых посетителей. Семейная жизнь героини не задалась и была «...довольно несчастна», даже в детях своих «...она все же не имела счастья». Так один из ее беспутных сыновей в 13 лет сбежал из дома, а в дальнейшем доставлял матери лишь огорчения. Народная молва, преимущественно женская, утверждала, что это «...судьба карает семейными несчастьями их разлучницу за ее вероломство и злоехидство» [12, с. 2]. И, возможно, была права, ведь эта женщина не знала жалости к своим жертвам-мужчинам. Вскоре после смерти хилого и болезненного мужа Катерина повторно вышла замуж, а со временем и вовсе сошла со сцены, благодаря своим «похождениям» успев скопить солидный капитал. Перечитываешь очерк, и невольно предстает перед глазами образ роковой красотики, этакой женщины-вамп, только на дореволюционный лад.

Два других образа – матери и дочери, воссозданных в очерке «Квартира для рабочих артелей», мало кого оставят равнодушными. Активно развивающийся большой город как магнит притягивал пришлое население. Вот и явилась сюда в студеную зимнюю пору эта пара: «...в ужасном рубище еще не особенно старая женщина с дочерью, почти ребенком». При этом девочка, которой едва ли минуло 14 лет, была страшно худа и бледна. Переночевав на голой скамье в одном из грязных и тесных «стоил» квартиры некоего афериста, по утру они «...ушли приискивать себе место». Вернувшись вечером одна, мать сообщила, что пристроила дочь. В чем заключалось это «пристройство» выяснилось позже, благодаря вмешательству полиции. Совершая ночью обход одного из

притонов разврата, полицейские случайно обнаружили запуганного ребенка. Оказалось, что мать отвела дочь в «новую квартиру» и оставила там. За сей поступок женщина получила от хозяйки борделя три рубля, которые нужны были ей главным образом на водку. Напрасно злосчастная дочь ожидала возвращения матери. Вскоре ей доходчиво объяснили, куда она попала и что должна делать. Без денег, одна в чужом городе, между чужими людьми девушка смирилась со своей участью: «И девочка жила, покоряясь воле хозяйки и “прихотям” гостей, стараясь укрываться от пристального ока полиции» [10, с. 2].

Хочется верить, что дочь, отданная матерью-алкоголичкой на растление, после освобождения полицией из «ужасного вертепа» смогла свернуть с кривой дорожки, но... такой опыт не проходит бесследно. Какой путь ей был уготован, добровольно-принудительно ставшей «гулящей»? К сожалению, наиболее реальная перспектива – получение «желтого билета» и дальнейшее занятие проституцией. Страшно представить, сколько таких девочек-подростков от безысходности попадали в капкан древнейшей из профессий, разделяя «общую участь» для многих женщин городских трущоб! Кто знает, возможно с матерью героини в свое время произошло нечто подобное, что с учетом воздействия алкоголя не оставило места для чувства вины. «Такие “грустные повести” бывали здесь нередко; они не возмущали уже ничего нравственного чувства, ибо сделались заурядными, так как находили себе оправдание в безысходной нужде и в тяжелых обстоятельствах», – констатировал Бинокль [10, с. 2].

Многие из нас слышали о клофелинщиках, оказывается, схожая практика встречалась и в дореволюционном обществе. Из рубрики «Встречи и впечатления» мы узнаем о преступной деятельности в Саратове так называемых «бархатных дам». Откуда пошло столь эффектное прозвание? Аферистки одевались не хуже иных заправских дам, в бархатные или шелковые платья, шляпы последней моды и т. д. «Ремесло» особого типа дам сводилось к следующему: «...завлекать на бульваре или в других местах общественного гулянья разных простаков, преимущественно приезжих и состоятельных людей, на особые квартиры, где “жертва” спаивается, обирается и остается при пиковом интересе» [4, с. 3]. Подобный, чаще всего безнаказанный, промысел, практиковавшийся в «столице Поволжья», имел своих последователей и в Царицыне. Так на берегу р. Царицы некогда стояла ветхая торговая баня и примыка-

ющей к ней притон, именуемый в вывеске «залом». Услуги местных проституток, служивших «приманками», дорого обходились посетителям – подчистую очищенными карманами и кошельками. Схема мошенников была проста: «прелестные девы», развлекавая заезжих гуляк, незаметно добавляли им в выпивку какого-нибудь дурмана, отпирали двери номеров и впускали сообщников. На утро ничего не подозревающих посетителей быстро спроваживали, под угрозой полицейской облавы. Обнаружив пропажу средств, «гости» предпочитали молчать, боясь огласки. Показателен краткий портрет штата «красавиц», который содержали хозяйка заведения: «Размалеванные “красотки” были почти всегда пьяны, полуобнажены и нахальны». Находясь безотлучно на месте, формально девицы фигурировали под именем прачек, родственниц, случайных гостей и пр. [11, с. 2].

Нашу галерею женских образов продолжает группа женщины, получивших в дореволюционном Царицыне странное, непривычное на слух имя «оберши». Бинобль восклицал: «Знаете-ли, читатель, что это за тип женского рода – “оберши?” ... “Обершами” зовут себя и величают их так и прочие женщины, обитающие за полотном ж. дороги, – это жены обер-кондукторов». Этимология термина очевидна: к сокращению от слова «обер-кондуктор» (приставка «обер» буквально с нем. означает «старший») добавлен разговорный суффикс «-ша» (ед. ч.) или «-ши» (мн. ч.). Появление данного типа связано с проведением Грязе-Царицынской железной дороги (1868 г.). Автор отмечал: «“Оберши” считают себя за нечто вроде привилегированных женщин, хотя в сущности это те-же мещанки или казачки, как и дражайшие половины служащих железной дороги “из мелкоты”». Чем же занимались жены обер-кондукторов в своей повседневной жизни? Главным образом хождением к друг другу в гости с целью попить чаек или водочку, перемыть кости соседям, а также сидением по вечерам, а в праздники и по целым дням на лавочках, грызя семечки и судача о ближних. Далее читаем: «Это собственно тип кумушек-сплетниц от нечего делать, при достатках, которые им доставляют мужья» [13, с. 3]. Сменяются эпохи, исторический антураж наполняется новым содержанием, а схожих по духу «кумушек-сплетниц» довольно встречается и поныне.

А теперь давайте заглянем в гости к работницам местной «модной мастерской»: «Низенькая маленькая комнатка. На полу обрезки материй, вата, обрывки ниток и пр. Слышится шум ножной швейной машины.

За столом сидит несколько девушек и девочек – от 12 до 20 лет. Они работают иглами также быстро, как и языками». Что же заботит девушек-тружениц? Конечно, необходимость закончить к вечеру маскарадный костюм одной из заказчиц, мечтающей получить за него приз, а также попытки заглушить за разговорами чувство голода, жалобы на несправедливость хозяйки и в целом на «каторжную» жизнь. Печальная участь постигла девичий труд – маскарадное платье, стоявшее стольких слез, стольких мучений, хлопот и волнений! «...Все это пошло прахом», – замечал очеркист. Дама, не получив за наряд ожидаемый приз, «с досады ... чуть ли не сорвала с себя всю эту “ветошь маскарада”, которая хотя стоила и дорого, но теперь не годилась даже на тряпки». Весь очерк пронизан осуждением «пустого тщеславия» местных дам, в погоне за развлечениями не способных оценить настоящий труд [15, с. 2].

Покинув царицынские трущобы, проникнемся настроениями относительно благополучных обывательниц, образы которых Биноклю не столь удались, хотя, скорее всего, он и не стремился передать их во всей полноте. Что же занимало умы представительниц местного «beau monde»? Молодых барышень – пустые разговоры о погоде и о модных веяниях, вплоть до исчезновения моды на ношение перчаток [1, с. 3]. Замужних дам, помимо озвученных тем, волновали чисто хозяйственные вопросы, в частности кулинарные измышления по заготовке варенья [6, с. 3]. Главной же темой, объединяющих и юных девушек, и солидных матрон, являлась тема замужества. Девушки стремились выйти замуж, родители – удачно их выдать замуж. Интересен в этом плане очерк, входящий в рубрику «Встречи и впечатления». Автор, передавая общественные настроения, сокрушается по поводу сырой и пасмурной весны: «Не до любви вам в такое время, когда вы вынуждены сидеть в четырех стенах кашлять и чихать, не выходя за порог...». Особая тоска охватывает молодых девушек, выглядывающих «кислым сентябрем». Подобная погода в преддверии «красной горки», знаменующей открытие свадебного сезона, для них была сродни личной катастрофе: «Извольте в такую, поистине дьявольскую погоду приискать себе к тому времени подходящую партию!». Постоянные подзуживания «тапан» еще более усугубляли ситуацию. Завершая очерк, Бинобль мастерски воспроизводит полные отчаянья мысли «девицы на выданье»: «Весенняя шляпа готова, костюм точно также, а между тем выйти никуда нельзя... Будь крылья, так-бы взвилась и улетела от такой невыносимой жизни... И какие противные эти мужчишки: глаз что-ли у них нет, что

не могут заметить, что тут жаждешь, жаждешь как-бы скорее, скорее добиться мне уз Гименея» [2, с. 3].

Допустим, женщина уже обрела заветного супруга, но всем ли везло с мужьями?.. Далеко не всем, только женщины в ту пору на многие вещи были вынуждены закрывать глаза. Так в очерке «Двоеженец» рассказывается о любовных похождениях некоего купца Дмитрия Ивановича Далечина. Женился наш герой вроде бы по любви, но «...не прошло недели, как он увлекся и ухаживал уже за другой, а потом за третьей и т. д. и пр.». Что же его бедная супруга? «Это непостоянство возбудило в жене, конечно, страшную ревность, которая то слабела, то увеличивалась, пока наконец обманутая женщина не свыклась с положением злосчастной жертвы, которой ничего не оставалось делать, как покориться своей горькой и безысходной участи» [14, с. 2]. «Ветреный донжуан», не обращая внимания на упреки и страдания жены, вел беспечную и разгульную жизнь. Дошло до того, что в постоялом дворе, принадлежавшем упомянутой выше «Чародейке», Дмитрий Иванович сошелся с далеко некрасивой, но хитрой особой. Она то и уговорила любовника окончательно бросить жену, остепениться и зажить совместным домом. Далечину даже удалось официально развестись и сочетаться браком с возлюбленной. Его первая жена в отчаянье попыталась, приняв яду, покончить с собою, но ее удалось спасти.

Примечательно, что традиционно мыслящим провинциальным обществом такой поворот событий был воспринят в штыки: «Народ с диву дался этой оригинальной свадьбе, потому что женитьба от живой жены на другой казалось делом совершенно невозможным и неслыханным. Далечина так и прозвали двоеженцем...» [14, с. 3]. Тем более осуждался местной общественностью курьезный случай «продажи своего мужа», ломового извозчика, сварливую женою другой женщине, произошедший в воскресенье, 16 июля, на базаре 1-й части города в трактире Ефимова, по обыкновению, за выпивкой [7, с. 3].

В завершении позвольте подчеркнуть значительный потенциал газеты «Волжско-Донской листок» как исторического источника для реконструкции повседневной жизни различных слоев царичинского общества конца XIX века. Предложенный экскурс в жизнь представительниц прекрасной половины человечества является далеко не исчерпывающим. Наша рубрика, которую мы условно назвали «Листая газетные страницы...», в дальнейшем будет пополняться тематически, новыми образами и сюжетными линиями.

Библиографический список

1. Волжско-Донской листок [Текст]. – 1900. – № 12. – 28 янв.
2. Волжско-Донской листок [Текст]. – 1900. – № 35. – 24 марта.
3. Волжско-Донской листок [Текст]. – 1900. – № 39. – 2 апреля.
4. Волжско-Донской листок [Текст]. – 1900. – № 64. – 4 июня.
5. Волжско-Донской листок [Текст]. – 1900. – № 66. – 9 июня.
6. Волжско-Донской листок [Текст]. – 1900. – № 73. – 25 июня.
7. Волжско-Донской листок [Текст]. – 1900. – № 83. – 19 июля.
8. Волжско-Донской листок [Текст]. – 1900. – № 86. – 26 июля.
9. Волжско-Донской листок [Текст]. – 1900. – № 91. – 6 авг.
10. Волжско-Донской листок [Текст]. – 1900. – № 96. – 18 авг.
11. Волжско-Донской листок [Текст]. – 1900. – № 99. – 25 авг.
12. Волжско-Донской листок [Текст]. – 1900. – № 101. – 1 сент.
13. Волжско-Донской листок [Текст]. – 1900. – № 102. – 3 сент.
14. Волжско-Донской листок [Текст]. – 1900. – № 137. – 24 нояб.
15. Волжско-Донской листок [Текст]. – 1900. – № 145. – 13 дек.
16. Опера Чайковского «Чародейка» [Электронный ресурс] // Belcanto.ru Классическая музыка, опера и балет. – Режим доступа: <http://www.belcanto.ru/charodeika.html>.
17. Пушкарева, Н.Л. История повседневностей и микроистория [Текст] / Н.Л. Пушкарева // Теория и методология истории: учеб. для вузов. – Волгоград: Учитель, 2014. – С. 312–334.

А.С. Миксюк

Академия управления
при Президенте Республики Беларусь

ЗРОАСТРИЙСКИЕ ОБЩИНЫ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

Процесс модернизации является одним из тех глобальных процессов, которые оказывают существенное влияние на облик современного мира. Вероятно, будет справедливым утверждать, что процессами модернизации в той или иной степени затронута практически все человечество. Однако можно выделить наименее поддающиеся внешним влияниям сообщества. К таким сообществам мы отнесем, прежде всего, религиозные общины, т.е. сообщества людей, исповедующих одну религию.

Среди прочих религиозных общин особый интерес вызывает положение в современном мире зороастрийских общин, чему посвящена настоящая статья.

Значение зороастризма для мировой культуры бесспорно. Традиции и обычаи, зафиксированные в Авесте, священной книге зороастризма, а также более поздних религиозных сочинениях, оказали огромное влияние на дальнейшее развитие народов Центральной Азии (не только ираноязычных) и нашли отражение как в литературе (поэма «Шахнаме» Фирдоуси) и фольклоре [2, с. 49], так и в повседневной жизни. В частности, можно особо отметить воспринятый иранскими и тюркскими народами – таджиками, казахами, узбеками, азербайджанцами и др. – праздник нового года Новруз, включенный ЮНЕСКО в Репрезентативный список нематериального культурного наследия человечества [11]. В свое время древнеиранские традиции, лежащие в основе зороастризма, оказали влияние и на духовную жизнь Римской империи, значимым феноменом которой стало распространение в I в. н.э. митраизма – культа божества Митры, восхваляемого в Авесте.

Кроме того, зороастризм является одной из древнейших религий откровения и оказал влияние на развитие мировых религий (христианство и ислам). Учение манихеев, возникшее на стыке представлений зороастризма и христианства, в свою очередь, дало начало таким христианским ересям, как богомилство, движение павликиан, катарская ересь.

Зародившись во II тыс. до н.э., зороастризм стал государственной религией в Сасанидском Иране (III–VII вв. н.э.) и был вытеснен исламом после подчинения Арабскому Халифату. Зороастрийцы не относились к категории «людей писания» (или «людей завета»), под которыми подразумевались иудеи, христиане и сабии, однако им было дозволено следование своей религии при условии уплаты специальных налогов [1, с. 174]. Причина данного исключения, очевидно, заключалась в многочисленности зороастрийцев, составлявших большинство населения Сасанидской империи. Тем не менее, с течением времени многие зороастрийцы переходили в ислам преимущественно по социально-экономическим и политическим мотивам. Таким образом, в силу исторических обстоятельств численность зороастрийцев резко снизилась, в связи с чем последователей данной религии сегодня часто называют «исчезающей» общиной.

Обращаясь к современному состоянию зороастризма и зороастрийских общин в мире, подчеркнем, что имеются большие расхождения в статистических данных относительно числа последователей данной религии. Как правило, отмечается, что в начале XXI века в мире насчитывается около 124 тыс. зороастрийцев [10], хотя, к примеру, энциклопедия «Религии мира» указывает цифру 181 тыс. человек [12, р. lix].

Существует два традиционных места проживания зороастрийцев – Иран и Индия. Интересно отметить, что наиболее многочисленная группа зороастрийцев, называющих себя парсами (что отражает их персидское происхождение), проживает именно в Индии – главным образом в штате Гуджарат и городе Мумбаи, хотя зороастрийские общины есть по всей стране. Некоторые северо-западные регионы Индии входили в состав Сасанидского государства и, соответственно, в зону культурного влияния зороастризма. Однако община парсов начала формироваться спустя несколько столетий после арабского завоевания Ирана. Переселенцы органично влились в местную жизнь, со временем утратили персидский язык и перешли на гуджарати, но сохранили обособленность общины вплоть до настоящего времени. При этом новообразованная община зороастрийцев поддерживала контакты с родиной, примечательным примером чего стали т.н. «Персидские Риваяты» – собрание писем-наставлений иранских жрецов (мобедов) общине в Индии.

Парсийская община составляет, по разным оценкам, около 60–90 тыс. человек. Таким образом, парсы представляют собой малочисленную, но весьма значимую общину в Индии. К их числу относятся многие известные политические деятели, ученые, представители бизнеса: фельдмаршал Сэм Манекшоу, супруг Индиры Ганди Фероз Ганди, физик Хоми Джехангир Баба, основатель одной из старейших и крупнейших индийских компаний «Tata Group» Джамшеджи Насарванджи Тата и др. При этом число зороастрийцев в Индии постоянно сокращается вследствие различных причин: эмиграция, отход от религии, снижение рождаемости и смешанные браки.

Вторая по численности группа зороастрийцев (гебры) проживает в Иране, на родине зороастризма. Самые большие и старейшие общины находятся в Кермане и Йезде, в окрестностях которого расположено несколько особо почитаемых мест. Кроме того, к наиболее крупным можно отнести общину в Тегеране, которая сложилась в конце XIX в. Численность членов иранских общин также сокращается: если по данным на 1976 г. насчитывалось около 30 тыс. зороастрийцев, то в 1984 г. уже меньше 20 тыс. [7, с. 2], а по данным на 2012 г. – 15 тыс. [9]. Сокращение числа зороастрийцев связано, прежде всего, с жесткой религиозной политикой и полным запретом прозелитизма и перехода из ислама в другую религию. Тем не менее, Конституция Исламской Республики Иран причисляет зороастрийцев, наряду с христианами и иудеями, к числу религиозных меньшинств, которым дозволено осуществлять свои ритуалы,

религиозное воспитание и вести гражданские дела согласно своим учениям (Статья 13) при условии, если они не выступают против государства, ислама и не нарушают исламские нормы (Статьи 14 и 26). Также зороастрийцы имеют своего представителя в Меджлисе, парламенте страны (Статья 64).

В XX в. на карте мира появились новые места проживания зороастрийцев. На протяжении XX – начала XXI вв. отмечается рост числа зороастрийцев в Великобритании (около 5 тыс.), США (около 14 тыс.), Канаде (около 6 тыс.) [9]. В связи с этим неудивительно, что одной из наиболее известных и активных организаций зороастрийцев является именно американская – Федерация зороастрийских ассоциаций Северной Америки (ФЕЗАНА; The Federation of Zoroastrian Associations of North America; FEZANA), которая координирует работу 27 зороастрийских ассоциаций США и Канады. Первые попытки создать зороастрийскую организацию в США относятся еще к 1960-м гг., однако зарегистрирована ФЕЗАНА была только в 1987 г. [8].

Немногочисленные общины зороастрийцев существуют также в Пакистане (преимущественно Лахор и Карачи), Шри-Ланке, Сингапуре, странах Персидского залива, странах Европы, Восточной Африке, Австралии, Новой Зеландии и Океании.

В начале 1990-х гг. появились общины зороастрийцев и на постсоветском пространстве. Причины роста интереса к зороастризму в ряде республик Центральной Азии (прежде всего, в Таджикистане), а также в Азербайджане, заключаются в общем подъеме интереса к своей истории, в том числе домусульманской. Таким образом, можно говорить о своеобразном «ренессансе зороастризма», хотя, разумеется, он носит весьма скромные масштабы и скорее связан с изучением исторического наследия, а не созданием религиозных центров. Кроме того, нельзя не принимать во внимание тот факт, что интерес к зороастризму и Авесте связывается с «арийской» идеей и зачастую используется в политических целях, как элемент привлекательной национальной идеологии.

В 1990-х гг. зороастрийские общины возникли в России, Украине, Беларуси. Но в отличие от стран Европы, Америки, Австралии, где основу общин составляют переселенцы из Индии и Ирана, т.е. традиционных мест проживания, общины постсоветского пространства состоят из новообращенных и преимущественно связаны с деятельностью российского астролога П. Глобы и т.н. «авестийской астрологией». Упомянутые зоро-

астрийские общины, за отдельными исключениями (к примеру, зороастрийская община Санкт-Петербурга [3]), чаще всего действуют в форме религиозных групп и официально не зарегистрированы. Общины имеют весьма условное отношение к религии Авесты с ее философией, строгой обрядностью и вниманием к технической стороне ритуалов. Исповедуемую ими религию можно назвать скорее упрощенным вариантом зороастризма, положения которого используются выборочно и обусловлены некими духовными исканиями, или даже становлением новой языческой религиозности [4, с. 316].

Таким образом, несмотря на немногочисленность последователей Заратуштры, география зороастрийских общин сегодня является действительно глобальной. В этом контексте можно отметить, что представители зороастрийских общин поддерживают контакты и регулярно проводят Международные зороастрийские конгрессы, объединяющие последователей религии со всего мира (последний 10-й конгресс состоялся в 2013 г. в г. Мумбаи в Индии, на лето 2018 г. запланировано проведение 11-го конгресса в г. Перт в Австралии).

Важно отметить, что многие положения зороастризма могут считаться актуальными и универсальными. Прежде всего, это касается нравственно-этической стороны вероучения: свободный выбор, совершаемый, по легенде, каждой душой, приходящей в мир, следование знаменитой зороастрийской триаде «благие мысли, благие слова, благие деяния».

Особенно актуально в XXI веке положение зороастризма о необходимости соблюдения чистоты стихий. Почитание стихий в той или иной степени присуще различным религиям, однако зороастризм демонстрирует особое отношение: поскольку стихии считаются священными, то на взаимодействие с ними распространяются строгие требования поддержания ритуальной чистоты. Так, уже в Авесте детально регламентируется использование в быту огня, рассматриваются случаи его загрязнения и очищения (Видевдат 5, 46–48; Видевдат 17, 4), а загрязнение огня мертвой материей считается не искупаемым грехом (Видевдат 7, 25). Бережное отношение и заботу человеку следует проявлять и по отношению к природе. Особое внимание уделяется корове, названной в числе первых творений Ахура Мазды (Ясна 29, 6; Ясна 47, 3), а также занятию земледелием. Обязанность возделывать землю, сажать растения и деревья, выращивать урожай объявляется в Авесте богоугодным делом (Видевдат 3, 4). Так сам образ жизни человека вписывается в космический порядок: исполнение принципа «содействия всему живому», к которому

можно отнести как заботу о домашних животных, так и заботу о стихиях и природе в целом, т.е. заботу обо всех благих творениях, ведет к упрочнению и расширению царства добра на земле. Несомненно, принцип «содействия всему живому» актуален в современном мире в контексте нарастания экологических проблем и поиска путей их решения, созвучен положениям многих международных и национальных актов в области охраны окружающей среды.

Однако в целом доктрина зороастризма консервативна и, по мнению ряда специалистов (в т.ч. самих последователей религии), не соответствует современным реалиям. Это касается, прежде всего, социального контекста учения Заратуштры, которое складывалось в глубокой древности в обществе животноводов (и земледельцев впоследствии; ремесленники в Авесте практически не упоминаются, торговля не упоминается в принципе). Содержание доктрины фактически не менялось на протяжении тысячелетий вслед за обществом и, как следствие, утратило актуальность.

Отметим и то, что огромное внимание, уделяемое зороастризмом ритуальной стороне религии, создает ряд проблем для зороастрийцев в XXI в. И первая среди них – это сложность соблюдения традиций и ритуалов, которые с трудом «вписываются» в современные условия. Важно отметить, что основу ритуала составляет идея сопричастности действий жреца космическим силам. Строгая система зороастрийских ритуалов подчинена общей цели – сохранение порядка в общине и всей Вселенной. Любая попытка реформировать, т.е. изменить ритуал автоматически вносит хаос в функционирование этого слаженного механизма.

Прежде всего, речь идет о специфическом погребальном ритуале зороастризма, напрямую связанном с идеей почитания стихий. Сакрализация земли, огня и прочих стихий привела к появлению в зороастризме ритуала выставления тел, цель которого заключалась в максимальном предохранении стихий от осквернения [5, с. 4]. Данный ритуал заключался в размещении тел умерших на крышах специальных сооружений – дахм (авест. *дахта*). Все прочие погребальные ритуалы (закапывание или сжигание) считались не искупаемым грехом (Видевдат 1, 12; 16). Дахмы, как правило, строились в пустынных местностях, вдали от селений и городов, рек и озер (т.е. сакральной стихии воды) и через какое-то время должны были разрушаться. Очевидно, что в современных условиях следование данному ритуалу для зороастрийцев невозможно, осо-

бенно для общин, живущих в больших городах. В связи с этим зороастрийцы сегодня чаще всего бетонируют места погребения, сохраняя в целом верность принципу поддержания чистоты земли.

Сложности вызывает необходимость соблюдать многочисленные предписания по ритуальной чистоте, исполнять отдельные ритуалы, которые могут длиться несколько суток и должны проводиться на пустынной земле вдали от всего живого (к примеру, ритуал «очищение девяти ночей», описанный в Видевдате, фаргард 9).

Наконец, важная особенность зороастризма заключается в практически полном отсутствии прозелитизма и миссионерской деятельности. Отметим, что в Авесте говорится о распространении вероучения, прежде всего, самим Заратуштрой, а также его последователями (Ясна 31, 3; Ясна 32, 6; Ясна 31, 17–18; Ясна 44, 11; Ясна 49, 9; Яшт 3, 1). Однако после падения Сасанидской империи распространение зороастризма было фактически остановлено. В Иране миссионерская деятельность зороастрийских жрецов была запрещена (и остается под запретом сегодня), в Индии парсы фактически влились в существовавшую кастовую систему как замкнутая эндогамная группа. Таким образом, миссионерство стало возможно для зороастрийцев относительно недавно. При этом парсийские священнослужители придерживаются строгой позиции в отношении возможности прозелитизма: обращение в зороастризм людей других религий и национальностей считается запрещенным. Это положение связано с обещанием, которое первые переселенцы из Ирана дали местному радже, а также с целью сохранения обособленности общины [6]. Таким образом, по мнению авторитетных священнослужителей-парсов, зороастрийцем может быть только тот, чьи родители исповедовали зороастризм. Это положение существенным образом ограничивает возможности распространения зороастризма. Скорее речь может идти только о поддержании и сохранении существующих общин. Хотя стоит отметить, что и среди парсов этот вопрос сегодня вызывает разногласия и не имеет единого мнения.

Фактически о миссионерской деятельности зороастрийских священнослужителей можно говорить только применительно к общинам эмигрантов, существующим за пределами Ирана и Индии, которые принимают неофитов. Однако и в этом случае активная миссионерская деятельность затруднена малочисленностью самих же зороастрийцев.

В связи с указанными проблемами в конце XX в. популярность среди зороастрийцев приобрело т.н. «реформистское» направление,

представители которого выступают за отмену или упрощение ряда обрядов и правил, а также за возможность вступления в зороастрийскую общину вне зависимости от происхождения, этнической и расовой принадлежности.

В целом сегодня среди зороастрийцев существуют достаточно большие расхождения во взглядах на доктрину. Так, в конце XX в. среди общин Европы и Северной Америки стало достаточно популярным «эзотерическое» направление, которое опирается исключительно на старозавестийские тексты и не признает авторитет Младшей Авесты и пехлевийских (среднеперсидских) сочинений. Представители данного направления полагают, что оно имеет своей целью раскрытие творческого потенциала человека, формирование личности, которая способна жить в гармонии с природой [7, с. 3–4]. Важным моментом является и то, что представители данного направления не считают определяющим фактор этнической идентичности [13]. Одной из наиболее активных и крупных организаций данного направления является созданная в 1990 г. в США Зороастрийская Ассамблея (The Zarathushtrian Assembly).

Таким образом, последователи зороастризма в XXI в. составляют небольшую в численном отношении, но глобальную по характеру расселения общину. Процессы модернизации, несомненно, оказывают значительное влияние на зороастрийцев, что привело к появлению расхождений во взглядах на доктрину, а также к возникновению и распространению т.н. «реформистского» направления, выступающего, прежде всего, за упрощение отдельных ритуалов и правил и свободу вступления в общину вне зависимости от происхождения.

Библиографический список

1. Бойс, М. Зороастрийцы. Верования и обычаи [Текст] / М. Бойс. – СПб.: Центр «Петербургское востоковедение», 1994. – 288 с.
2. Брагинский, И.С. Авеста [Текст] / И.С. Брагинский // Авеста в русских переводах (1861–1996) / сост., общ. ред., примеч., справ. разд. И.В. Рака. – СПб: Журнал «Нева» – РХГИ, 1997. – С. 22–66.
3. Зороастрийская община Санкт-Петербурга [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://zoroastrian.ru/>.
4. Крюкова, В.Ю. Обращение к зороастризму как к религии предков на постсоветском пространстве [Текст] / В.Ю. Крюкова, В.Г. Шкода // Третьи Торчиновские чтения. Религиоведение и востоковедение: материалы научной конференции, 15–17 февраля 2006 г. – СПб., 2006. – С. 311–316.
5. Мейтарчиан, М. Погребальные обряды зороастрийцев [Текст] / М. Мейтарчиан. – М. – СПб.: Институт востоковедения РАН – Летний Сад, 2001. – 248 с.

6. Парсийский Анджоман [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://blagoverie.org/anjoman/parsi/index.shtml>.
7. Чистяков, М. Зороастризм в современном мире [Текст] / М. Чистяков // Митра. – 1998. – № 2. – С. 1–5.
8. About FEZANA [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://fezana.org/about/>.
9. Choksy, J.K. Zoroastrianism ii. Historical Review: from the Arab Conquest to Modern Times [Электронный ресурс] / J.K. Choksy. – Режим доступа: <http://www.iranicaonline.org/articles/zoroastrianism-02-arab-conquest-to-modern>.
10. Goodstein, L. Zoroastrians Keep the Faith, and Keep Dwindling [Электронный ресурс] / L. Goodstein. – Режим доступа: http://www.nytimes.com/2006/09/06/us/06faith.html?pagewanted=1&_r=2&.
11. Nawrouz [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://ich.unesco.org/en/RL/nawrouz-novruz-nowrouz-nowrouz-nawrouz-nauryz-nooruz-nowruz-navruz-nevruz-nowruz-navruz-01161>.
12. Religious Adherents of the World by Continent and Region [Текст] // Religions of the World: A Comprehensive Encyclopedia of Beliefs and Practices. – Santa Barbara; Denver; Oxford: ABC-CLIO, 2010. – P. lix–lxxii.
13. The Zarathushtrian Assembly [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.zoroastrian.org/info/index.htm>.

Г.У. Сейдаметова

Каракалпакский государственный университет
им. Бердаха (г. Нукус, Узбекистан)

**МОДЕРНИЗАЦИЯ СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОЙ СФЕРЫ
ТРАДИЦИОННОГО ОБЩЕСТВА НА ПРИМЕРЕ ГОРОДА НУКУСА В 1960-Е ГОДЫ**

Формирование города Нукуса как административно-политического центра Каракалпакстана в 1960-х годах свидетельствует о быстрых темпах урбанизации и модернизации социально-бытовой стороны общественной жизни. Если в предвоенные годы, когда город только застраивался, в Нукусе проживало около 10 тысяч человек, то в 1959 году – уже 39 тысяч. При этом город продолжал расти как в административном, так и в социально-экономическом плане.

На развитие городской инфраструктуры в начале 1960-х годов большое влияние оказал ввод в эксплуатацию Тахиаташского ГРЭС, который был запущен 24 мая 1961 года и обеспечивал электроэнергией мно-

гие городские центры нашей республики и ближайшие области Узбекистана и Туркменистана, такие как Хорезмская и Ташаузская области. В первую очередь, электроэнергией были обеспечены промышленные предприятия г. Нукуса и городская сеть. На тот момент в Нукусе действовали Нукусский ремонтно-механический и авторемонтный заводы, домостроительный комбинат, швейные, трикотажные фабрики, ряд предприятий пищевой промышленности: Нукусский хлебокомбинат, маслозавод, пивоваренный завод, мелькомбинат, мясокомбинат, Нукусский полиграфкомбинат и др. промышленные предприятия. С введением в строй Тахиаташского ГРЭС стала развиваться сеть транспорта и связи. Развиваются металлообрабатывающие предприятия, предприятия строительной и деревообрабатывающей промышленности. Большое внимание стало уделяться социально-бытовой стороне жизни горожан: улучшилось снабжение горожан питьевой водой, началось асфальтирование городских улиц.

Сначала асфальт положили на улицы в центре города – Ленинградская и Куйбышева, в 1961 году – улицы Пушкина, Кирова, Чехова и другие близлежащие к центру улицы. Благоустройство города шло ускоренными темпами, что было отмечено даже второй премией соревнования городов Узбекистана, организованного Советом Министров Узбекистана и Узсовпрофом. По итогам 1960 и первого квартала 1961 года Нукусскому горисполкому неизменно вручалась вторая премия в размере 1000 рублей за хорошую организацию работ по благоустройству. В мае 1961 года на совещании городского советско-партийного и профсоюзного актива за активное участие в работах по благоустройству города денежными премиями были отмечены коллективы автобазы Совнархоза УзССР, школы им. Бердаха, статистического управления ККАССР. Также была отмечена работа коллективов школ им. Пушкина и Гоголя, хлебокомбината, медицинской школы и редакции республиканских газет [2].

В этот период Нукус состоял из 31 квартальных комитетов, среди которых городской исполнительный комитет вел активную пропаганду по благоустройству города. Во всех предприятиях шла пропаганда по активному участию в этом деле. Еженедельно в Нукусе около 7 тысяч человек выходили на субботники и воскресники. Для благоустройства города широко использовался труд студентов – Нукусского педагогического института и медицинской школы, других средне-специальных и общеобразовательных учебных заведений. Еженедельно они выходили на «воскресники», подразделенные на группы. Например, силами студентов

пединститута вокруг аэропорта была насажена лесозащитная полоса десятиметровой ширины, в парке «Победа» работали группы из медшколы, в каждой улице были прорыты арыки, через которые обеспечивался полив приусадебных земельных соток горожан. По свидетельству очевидцев, город утопал в зелени, повсюду росли фруктовые деревья. На каждой улице устанавливалась водонапорная колонка для обеспечения населения питьевой водой.

Развитие городской инфраструктуры и рост жизненного уровня городского населения требовали активизации работ во всех сферах жизни и быта общества. В жизнь городского населения активно внедрялись технические средства, типа велосипеда, швейных машин, не говоря уже о холодильниках, стиральных машинках, мотоциклах, которые были большой редкостью в хозяйстве горожан. Большинство жителей продолжали пользоваться керосинками и примусами, поэтому большой спрос был на специалистов по ремонту примусов, керосинок, обуви, пошиву шапок, мастерские по ремонту велосипедов и т.д. Большинство жителей шли в существовавшие тогда частные «будки», владельцы которых преследовались правоохранительными органами, но не так жестко, так как других подобных предприятий не было: городской промкомбинат, который непосредственно занимался вопросами бытового обслуживания населения города Нукуса, не справлялся с удовлетворением потребностей и нужд людей.

С 1 января 1961 года были введены в обращение новые денежные билеты и металлические монеты. Они обменивались 1 к 10. Население постепенно привыкало к новым денежным знакам: цены в магазинах указывались в старых и новых деньгах. При покупке какого-либо товара принимали старые рубли, сдачу возвращали в новых, иногда монетами. Правда, случались и казусы: вначале при покупке требовали сдачу в старых денежных знаках – как-то непривычно было брать сдачу, скажем, в 50-копеечной монетой вместо старых 5 рублей. Кстати, в этот период в городе Нукусе были открыты торговые предприятия в первых этажах жилых домов – универсам № 1, Гастроном № 19, мясомолочный магазин, магазин спортивных товаров, книжный магазин, магазин «Детский мир» [4, л. 13].

Сфера культуры и досуга горожан вбирала в себя Каракалпакский театр им. Станиславского, творческий коллектив которого вносил свою лепту в дело культурного обслуживания населения: ежегодно ставились новые постановки (в большинстве своем произведения советских авторов и зарубежную классику). Каракалпакская драматургия в 1960-х годах

только развивалась, например, в 1960 году в репертуар театра в новом сезоне были внесены пьесы С. Хожамуратова «Талуас», М. Калимбетова «Мой авторитет», П. Тлегенова «Гүрес» [3].

В 1960-е годы Нукус стал поистине центром просвещения и науки. В Нукусе функционировала Республиканская библиотека, десятки дошкольных и общеобразовательных учебных заведений. Так, в 1958 г. в 10 детских садах воспитывалось 600 детей. В 1961 году был открыт детский сад по улице Куйбышева на 100 детей. В 1950 г. в городе были 12 общеобразовательных школ, однако город расширялся и весьма острой была потребность в высококвалифицированных учителях. Потому что, если в 1958–1959 учебном году в 622 школах Каракалпакстана обучалось 80 078 детей, то с 1 сентября 1962 года в 648 школах республики (300 начальных, 247 восьмилетних, 89 средних, 7 школ-интернатов) обучалось уже 112 951 человек [5, л. 169]. Серьезную озабоченность вызывала материально-техническая база учреждений образования.

Решение данной проблемы возлагалось на Нукусский государственный педагогический институт. К 1960 году значительно возрос уровень и объем знаний, качество профессорско-преподавательского состава института. Здесь работали известные педагоги-новаторы, заслуженные деятели науки и техники Каракалпакстана, заслуженный учителя Узбекистана, доц. Т. Бекимбетов, доц. К. Убайдуллаев, заслуженный деятель науки Каракалпакстана, заслуженный учитель Узбекистана и Каракалпакстана, доц. А. Есемуратов, заслуженные деятели науки Каракалпакстана доц. А. Кдырбаев, проф. Ж. Орынбаев, доц. К. Бердимуратов, доц. А. Тажимуратов, проф. Н. Даукараев, проф. Д. Насыров, проф. Я. Досумов и многие другие. В целом, в школах республики работали 30 заслуженных учителей ККАССР, 126 отличников народного образования, более 500 орденоносцев.

Правительство Каракалпакстана уделяло особое внимание педагогическому институту, помогая в укреплении материальной базы, в улучшении связи его с другими крупными учебными заведениями Узбекистана. Директор института Т. Бекимбетов имел опыт работы, мог выделить способных студентов из числа талантливой молодежи. Например, М.К. Нурмухаммедов в 1950 г. госэкзамены сдавал экстерном в Ходжейлийском педучилище и получил диплом о среднем образовании, сразу же сдает государственные экзамены в Каракалпакском государственном педагогическом институте и направляется в аспирантуру при институте Востоковедения АН СССР в г. Москве. Уже с 1953 г. защитив кандидатскую диссертацию,

работал заместителем директора Комплексного научно-исследовательского института, Председателем Президиума Каракалпакского филиала АН Узбекистана, вице-президентом Академии наук Узбекистана, защитил докторскую диссертацию и впоследствии стал академиком АН РУз [1, с. 33]. Вскоре в школах республики работали 6 942 учителя (из них – 1 471 женщин), из которых 2 494 имели высшее образование [6, л. 180].

В городской инфраструктуре важная роль отводилась системе здравоохранения. Еще в конце 1942 года аппарат наркомата здравоохранения республики во главе с наркомом Ежковой переезжает в Нукус. В годы войны неокрепшему здравоохранению города было очень трудно. Большинство медицинских работников ушло на фронт, не хватало горючего, лекарств. Лишь в послевоенные годы бюджет города смог позволить себе выделение более крупных ассигнований на развитие здравоохранения. В 1948 году выделены на эти цели 4 184 тыс. руб., в 1951 г. – 4 894 тыс. рублей. Возвращаются медики из фронта, налаживая мирный труд. Участники войны – врач Сералы Бекжанов назначается заведующим Нукусским городским отделом здравоохранения, Рейпназар Бабаназаров – государственным санитарным инспектором города.

Была налажена подготовка средних медицинских кадров для лечебно-профилактических учреждений города, северных и западных районов республики. Если в 1950-х годах в городе Нукусе работало 50 врачей, то в 1958 году – было уже 80 врачей и 250 средних медработников. В подготовку медицинских кадров большой вклад внесла Нукусская медицинская школа: в 1955 г. в её структуре были созданы группы фармацевтов и вечернее отделение медицинских сестер.

1960-е годы здравоохранение республики вступило в новый виток своего развития. В связи с открытием в 1956 году в Нукусе Республиканской больницы городская больница была упразднена. Поэтому до 1961 года Республиканская больница, которая имела в своем составе терапевтический, хирургический, родильный, гинекологический, детские и инфекционные отделения выполняла одновременно функцию городской больницы. В том же году открылись детская, инфекционная больницы, родильный дом с гинекологическим отделением и женской консультацией. В 1963 году в Нукусе было образовано первое научно-исследовательское медицинское учреждение – Каракалпакский филиал Узбекского научно-исследовательского кожно-венерологического института.

Для подготовки квалифицированных рабочих кадров для всех отраслей промышленности и транспорта в 1940-50-х гг. были создана система профтехобразования республики. Например, в 1951 году в пригороде Нукуса, в поселке Кызкеткен была открыта школа экскаваторщиков. Это было единственное учебное заведение в Узбекистане, которое готовило кадры экскаваторщиков и машинистов для работы в Каракалпакстане и Хорезмской области. В первом году обучения в ней занимались 120 учащихся, и уже в 1953 году в школе состоялись два выпуска: первый в мае 1953 года, второй – в конце того же года. Школа ежегодно направляла в различные районы Каракалпакии и Хорезмской области более 150 экскаваторщиков и дизелистов. Эта школа с 1953 года была преобразована в училище механизации сельского хозяйства и продолжала решать важную задачу по подготовке рабочих кадров для народного хозяйства. С октября 1958 г. ремесленные, железнодорожные, строительные, горнопромышленные училища и школы, школы ФЗО, училища механизации сельского хозяйства и другие учебные заведения системы трудовых ресурсов были преобразованы в городские и сельские профессионально-технические училища. Кызкеткенское училище механизации сельского хозяйства было преобразовано в сельское профтехучилище № 27. Впоследствии были открыты ряд профессионально-технических учебных заведений. Среди них техническое училище № 61, которое готовило работников торговли и бытового обслуживания населения, Нукусское городское среднее профессионально-техническое училище № 39, готовящее кадры строителей, в 1973 г. было открыто СПТУ–56. В связи с развитием железнодорожного транспорта в регионе Каракалпакское отделение Среднеазиатской железной дороги должно было решать проблемы подготовки кадров для железной дороги. С 1978 года эти проблемы стали решать открыто в Нукусе ГСПТУ–15.

В целом, 1960-е годы в истории Нукуса являются ключевыми в понимании не только социального развития, но и повседневной жизни горожан. Думаем, что предмет повседневности приблизит нас к углублению восприятия понятия Родины, в научном плане поможет воссозданию контекстов и условий формирования городской среды и городской повседневности в Каракалпакстане.

Библиографический список

1. Есбергенов, Х. Қорақалпоғистон Республикаси пойтахти Нукус: қадимий ва новқирон шаҳар [Текст] / Х. Есбергенов и др. – Т., 2002.
2. Советская Каракалпакия [Текст]. – 1961. – № 113 (7790). – 31 мая.
3. Советская Каракалпакия [Текст]. – 1961. – № 7 (7430). – 11 января.

4. Центральный Государственный Архив Республики Каракалпакстан (ЦГА РК), ф. 322, оп. 2, д. 522, л. 13.
5. ЦГА РК, ф. 188, оп. 4, д. 159, л. 169.
6. ЦГА РК, ф.188, оп. 4, д. 159, л. 180.

Г.П. Сидорова

Ульяновский государственный технический университет

**ТРАДИЦИОННЫЕ ГЕНДЕРНЫЕ РОЛИ В ОБРАЗАХ РУССКОЙ ЛИРИКИ
НА ТЕМУ ВЕЛИКОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ВОЙНЫ (1930–2000-Е ГГ.)**

Искусство обладает способностью целостного отражения действительности, постижения ее сути, глубинного обобщения, выраженного в художественных образах. Искусство конкретного исторического типа культуры выступает его кодом, отражающим глубинную суть, а также менталитет как «совокупность глубинных <...> смысловых и поведенческих структур, жизненных установок, принципов, моделей поведения, опирающихся на глубинные зоны смысла» [1, с. 515]. Этим обосновано обращение к образам русской лирики на тему Великой отечественной войны. Предметом исследования выступают воплощенные в поэтических образах гендерные роли и символы в военном контексте, в контексте защиты Родины от внешнего врага. Проанализированы культовые поэтические тексты 1930–2000-х гг., признаками которых являются долгая и устойчивая популярность, отражение состояния социума и настроений в нем в данный период времени, благодаря чему эти произведения служат кратчайшим способом постижения культуры и эпохи [6]. Многие из них обрели широкую популярность в песенной форме. Авторы большинства произведений – мужчины. Для сравнения рассмотрены стихотворения двух авторов-женщин: Ю. Друниной и О. Берггольц.

Разумеется, изучение русской лирики 1930–2000-х на тему Великой Отечественной войны в гендерном аспекте требует применения сравнительно-исторического метода и хотя бы беглого касания национальной культурной традиции и особенности менталитета, гендерных аспектов военной темы, воплощенные в образцах русской литературы и фольклора XII–XIX вв.

*«Я кукушкою печальной
По Дунаю полечу,
И в реке Каяле дальней*

*Я рукав свой омочу.
Там, где бой начнется снова,
Встречу князя поутру,
Рукавом ему бобровым*

Кровь с жестоких ран сотру» – так в заключительной части «Слова о полку Игореве» – памятнике литературы Древней Руси, в плаче Ярославны, получила отражение традиционная этнонациональная модель поведения женщины-жены, которая печалится о муже, находящемся в военном походе, возможно, раненом, не имея возможности облегчить его страдания.

*«Когда мы были на войне,
Когда мы были на войне,
Там каждый думал о своей
Любимой или о жене»*

(«Когда мы были на войне»);

*«Мы кордоны полюбили,
Любим верную жену ...
Как распустят нас с границы,
Мы пойдём к своим женам,
В наши добрые станицы,*

К нашим детям и отцам» («Слава Богу на небе») – так в казачьих песнях получила отражение традиционная национальная модель гендерных ролей: мужчины – на войне, их любимые/жены – в станицах; казаки мечтают вернуться к ним после войны/службы.

*«В те поры война была.
Царь Салтан, с женой простяся,
На добра-коня садяся,
Ей наказывал себя
Поберечь, его любя.
Между тем, как он далёко
Бьется долго и жестоко,
Наступает срок родин;
Сына бог им дал в аршин,
И царица над ребенком
Как орлица над орленком»*

(А. Пушкин «Сказка о царе Салтане»);

*«О, верные подруги!
Свиданья близок час.
Спешат, спешат супруги
Обнять с любовью нас.
По суше рьяны кони
Полки героев мчат.*

*Звенят золотые брони,
В руке блестит булат»*

(К. Батюшков «Хор жен воинов»):

так национальная культурная традиция воплощена в русской поэзии XIX века.

Как отмечают Т.Б. Щепанская и И.И. Шангина, тематика пола в народной культуре проявляется, среди прочего, в ролях и статусах, символах и атрибутах, идеях и верованиях, на которых базировались понятия «мужественности» и «женственности». Важнейшим символом мужского комплекса качеств была *сила*, женского – *красота*. На мужчинах лежала обязанность защищать односельчан, молодые мужчины рассматривались обществом как потенциальные солдаты [2]. Из приведенных поэтических текстов можно легко выделить традиционные национальные гендерные роли и идеи/установки о мужественности и женственности: в условиях войны место мужчины – в бою (на фронте), а женщины – в тылу; мужчина воюет, женщина дома ждет его; женщина/жена облегчает страдания раненого воина; воин помнит о любимой/жене и возвращается к ней после окончания службы/войны; жены воинов – верные.

Нельзя обойти вниманием факт, что в русском фольклоре есть образы женщин-воительниц. В русских былинах часто упоминаются «поляницы» («девицы удалые») – женщины-богатыри, которые бьются с мужчинами-богатырями, становятся их женами и пируют у князя Владимира. Но образ женщины-воительницы не стал народным идеалом. На протяжении многих веков у русских выработался идеализированный образ «доброй» жены. Он начал складываться, как свидетельствуют письменные источники, еще в XII–XIII вв. Вместе с православием образ такой жены проникал в народную среду и с течением времени превратился в «народно-религиозный» идеал. Одной из главных добродетелей жены считалась верность мужу [3]. Верная жена – хорошая хозяйка и мать, рядом с мужем в «горе и радостях», будет молиться за него, если он ушел на «ратный подвиг». Идеал «доброй жены», которому следовали крестьянские женщины, был идеалом и для представителей других слоев русского общества. Это нашло отражение в произведениях русской классической литературы. Наибольшей приближенности к образу «доброй жены» удалось достигнуть А.С. Пушкину в «Евгении Онегине» [2]. Образ же воительницы бессознательно идентифицируется с мужественностью, а в традиционной системе ценностей для женщины главное – женственность, которая раскрывается через роли хранительницы домашнего очага и матери.

Кратко коснувшись гендерных аспектов военной темы, отраженных в образцах русской поэзии XII–XIX веков, рассмотрим русскую/советскую лирику 1930–1940-х на военную тему в контексте истории и культуры. Это исторический период сталинской модернизации, ускоренной индустриализации, установления в СССР тоталитарного режима и личной власти И.В. Сталина, утверждения социалистического способа производства, построения промышленных гигантов посредством мобилизационной экономики и ценой масштабных жертв, укрепления международного авторитета страны. В условиях назревающей мировой войны, согласно Конституции СССР (1936), «Всеобщая воинская обязанность является законом», «Воинская служба в рядах Вооруженных Сил СССР представляет почетную обязанность граждан СССР» (Статья 132). Уже в первой советской Конституции (1918) было закреплено политическое равноправие женщин. Рядом актов 1917–1918 годов Советская власть полностью уравнивала женщину с мужчиной в трудовом праве, правах гражданских, закрепила принцип равной оплаты за равный труд. В условиях демократического общества, равенство прав соединяется с равенством обязанностей, поэтому статья 133 Конституции 1936 года гласит: «Защита Отечества есть священный долг каждого гражданина СССР». Согласно Закону о всеобщей воинской обязанности (1939), в военное время женщины, имеющие медицинскую, ветеринарную и специально-техническую подготовку, могли быть призваны в армию и флот. В первые дни Великой Отечественной войны среди добровольцев до 50% заявлений было от женщин. На фронте в разные периоды войны наравне с мужчинами сражалось от 600 тыс. до 1 млн. женщин: медики, связистки, зенитчицы, снайперы, разведчицы, шофёры и лётчицы. На оккупированных территориях женщины участвовали в партизанском движении. В тылу они взяли на себя множество «мужских» специальностей: встали за токарные и фрезерные станки, освоили профессию металлурга и т.д. [4].

Однако в военной лирике конца 1930-х и начала 1940-х, созданной авторами-мужчинами, явно отражаются не идеологические установки, не установки советского модернизированного общества, а традиционные гендерные установки, когда виды деятельности строго разделяются по признаку пола на мужские и женские:

*«Пусть он вспомнит девушку простую.
Пусть услышит, как она поет.
Пусть он землю бережет родную,
А любовь Катюша сбережет»*

(М. Исаковский «Катюша», 1938);

*«Ты провожала
И обещала Синий платочек сберечь»*

(Я. Галицкий «Синий платочек», 1940, широкую известность песня обрела в годы Великой Отечественной войны). Традиционная гендерная установка: мужчина – на фронте, женщина – в тылу также воплощается в образах популярных песен 1942–1945:

*«Под этот вальс в краю родном
Любили мы подруг,
Под этот вальс ловили мы
Очей любимых свет,
Под этот вальс грустили мы
Когда подруги нет»*

(«В лесу прифронтовом» на стихи М. Исаковского);

*«И полетят тут телеграммы Родных,
знакомых известить,
Что сын их больше не вернется
И не приедет погостить.
В углу заплачет мать-старушка,
Слезу рукой смахнет отец,
И дорогая не узнает,
Какой танкиста был конец»*

(народная песня);

*«Где ёлки осыпаются,
Где ёлочки стоят,
Который год красавицы
Гуляют без ребят»*

(«Давно мы дома не были» на стихи А. Фатьянова).

В мужской военной лирике 1930–1940-х образ Родины воплощается в конкретном образе любимой женщины:

*«За них, родных,
Любимых, желанных таких,
Строчит пулемётчик,
За синий платочек,
Что был на плечах дорогих!»*

(Я. Галицкий «Синий платочек», 1940),

*«И врага ненавистного крепче бьет паренек
За любимую родину, за родной огонек»*

(М. Исаковский «Огонек», 1943).

В мужской военной лирике выявляются представления о женской роли, о том, в чем именно состоит женская помощь воину на фронте.

– Образ любимой согревает солдата в холодной землянке, в «четырех шагах» от смерти:

*«И поет мне в землянке гармонь
про улыбку твою и глаза. <...>
Мне в холодной землянке тепло
от твоей негасимой любви»*

(А. Сурков «В землянке», 1941).

Уверенность, что любимая ждет, – это мотивация выполнения боевой задачи и выживания:

*«Жди меня, и я вернусь.
Только очень жди», ..
«Жди меня, и я вернусь,
Всем смертям назло», ..
«Ожиданием своим
Ты спасла меня»*

(К. Симонов «Жди меня», 1941).

Эта идея развивается в шедевре песенной лирики «Темная ночь» В. Агатова и Н. Богословского, созданного для фильма Л. Лукова «Два бойца» (1942):

*«Ты меня ждешь и у детской кроватки не спишь.
И поэтому знаю: со мной ничего не случится» <...>
«Верю в тебя, дорогую подругу мою,
Эта вера от пули меня темной ночью хранила».
Солдату важно знать, что любимая ждет:
«Ты, крылатая песня, слетай
С ветром буйным в родные края,
Ждет ли парня, как прежде, узнай,
Дорогая подруга моя»*

(К. Симонов, 1943).

В стихотворении К. Симонова «Ты помнишь, Алеша, дороги Смоленщины...», связанного с отступлением советских войск осенью 1941 года, в образах простых русских женщин – *доброта, простота, забота и мудрость*:

*«Ты помнишь, Алёша, дороги Смоленщины,
Как шли бесконечные, злые дожди,
Как кринки несли нам усталые женщины,
Прижав, как детей, от дождя их к груди,
Как слезы они вытирали украдкой,
Как вслед нам шептали:
– Господь вас спаси!» (...)
«Ну что им сказать, чем утешить могли мы их?
Но, горе поняв своим бабьим чутьем,*

Ты помнишь, старуха сказала:

– Родимые, Покуда идите, мы вас подождем».

Женщине-воину (партизанке) посвящена лишь песня «Смуглянка». Текст написан Я. Шведовым (1940 г.) к сюите на тему гражданской войны. Широкою известность «Смуглянка» получила в 1944-м году и воспринималась как песня о борцах за освобождение Молдавии от фашистов.

Анализ военной лирики 1960–2000-х гг. на тему Великой Отечественной войны (мужского авторства) выявляет сохранение представлений о традиционных гендерных ролях в контексте индустриального и постиндустриального общества и культуры: «Уже который год подряд Дома хозяин не был» (В. Сулов «Увела солдат война» к фильму «На войне как на войне», 1968); «За того парня» Р. Рождественского, 1970. Наиболее образно национальные гендерные установки представлены в стихах В. Высоцкого и Р. Рождественского.

«Так случилось – мужчины ушли,

Побросали посевы до срока» <...>

«Мы вас ждем – торопите коней!

В добрый час, в добрый час, в добрый час!» <...>

«Мы в высоких живем термах

– Входа нет никому в эти зданья:

Одиночество и ожиданье

Вместо вас поселилось в домах»

<...> «Мы вас встретим и пеших, и конных,

Утомленных, нецелых – любых, –

Только б не пустота похоронных,

Не предчувствие их!»

(В. Высоцкий «Так случилось – мужчины ушли», 1972).

«На плече твоём до зари лежать,

О любви шептать ночью вешнюю,

Сыновей рожать, дочерей рожать

– Исполнять свое дело вечно.

Довоюй, родной! Дотерпи, родной!

Не давай вздохнуть злому врагу!

Мы за вас горой, вы за нас стеной,

Все у нас с тобой нынче поровну!»

(Р. Рождественский «Песня женщины» на музыку Е. Птичкина для фильма Е. Матвеева «Особо важное задание», 1981).

В 2000-х традиционные гендерные роли в условиях войны воспроизводятся в стихотворении «Тучи в голубом», написанном П. Синявским

для телесериала Д. Барщевского «Московская сага» по одноименному роману В. Аксенова:

*«Если останусь живым на войне,
Встречусь с тобой я в родной стороне.
Только пока я воюю,
Ты не забудь обо мне. <...>
«Юнкеры» кружат и небо в огне.
Думай, родная, всегда обо мне.
Из поднебесья мне виден
Милый твой профиль в окне» (2004).*

Женщинам-воинам (летчицам) в 1980-е А. Розенбаум посвятил «Вальс на плоскости» (альбом «Эпитафия»), где лейтмотив – острая боль за девушек, которым пришлось воевать и погибнуть за Родину:

*«Их не звали, тут разве до них?
Ведь девчонки в войну не играют.
Но зажгли бортовые огни,
лучшей доли себе не желая,
наши дочки, страны нашей дочки. <...>
Васильковых полей тишина разорвется вдруг грохотом взрыва.
Ах, как жалко, что ты не жена, не невеста...».*

Рассмотрим, какие гендерные особенности взаимоподдержки получили отражение в лирике поэтов-женщин. Юлия Друнина, фронтовичка (санинструктор), в образах своих произведений представляет жизненную позицию тех советских женщин, которые отправились на фронт:

*«Нет, это не заслуга, а удача
Стать девушке солдатом на войне.
Когда б сложилась жизнь моя иначе,
Как в День Победы стыдно было б мне!».*

В образе санитарки из стихотворения «Бинты» воплощается архетип *Забота* и ценность *Добра*:

*«Не надо рвать приросшие бинты,
Когда их можно снять почти без боли.
Я это поняла, поймешь и ты...
Как жалко, что науке доброты
Нельзя по книжкам научиться в школе!».*

Женская военная лирика передает те особенности восприятия войны, о которых умалчивают мужчины. Так, фронтовичка может честно признаться, что на войне – страшно:

*«Я только раз видала рукопашный,
Раз – наяву.
И сотни раз – во сне...
Кто говорит, что на войне не страшно,
Тот ничего не знает о войне» (1943).*

В «Балладе о десанте» автору удалось передать не только *Героизм* и страх юных фронтовичек, но и мужское чувство вины за то, что не смогли оградить их от необходимости воевать:

*«Когда они прыгали вниз с самолета
В январском продрогшем Крыму, "Ой, мамочка!"
– тоненько выдохнул кто-то
В пустую свистящую тьму.
Не смог побелевший пилот почему-то
Сознание вины превозмочь...
А три парашюта, а три парашюта
Совсем не раскрылись в ту ночь...»*

Ю. Друнина заметила, как женщина-фронтовичка утрачивает (по крайней мере, в одежде) символ женственности – внешнюю *красоту*, предпочитая *простоту*:

*«Я принесла домой с фронтов России
Веселое презрение к тряпью
– Как норковую шубку, я носила
Шинельку обгоревшую свою».*

Если в системе ценностей традиционной культуры женщина должна быть верной мужу и детям, то в системе ценностей модернизированной культуры у женщины-фронтовички формируется мужское качество – верность воинской/товарищеской дружбе:

*«Мною дров наломано немало,
Но одной вины не признаю:
Никогда друзей не предавала
– Научилась верности в бою».*

Поэтесса Ольга Берггольц в годы Отечественной войны, оставаясь в осажденном Ленинграде, работала на радио, читала стихи, обращалась к горожанам в прямом эфире. Ее стихи помогали ленинградцам держаться и выживать. В «Февральском дневнике» Берггольц отрицает в себе *Героизм*, но утверждает радость общественно-полезного труда и *Заботу* о коллегах-товарищах:

*«Я никогда героем не была.
Не жаждала ни славы, ни награды.
Дыша одним дыханьем с Ленинградом,
я не героиствовала, а жила.
И если чем-нибудь могу гордиться,
то, как и все друзья мои вокруг, горжусь,
что до сих пор могу трудиться,
не складывая ослабевших рук.
Горжусь, что в эти дни, как никогда,
мы знали вдохновение труда. (...)*

*О да, мы счастье страшное открыли,
– достойно не воспетое пока,
когда последней коркою делились,
последнюю щепоткой табака...».*

В «Стихах о себе» автор приходит к выводу: война изменила ее личность – сделала менее женственной:

*«И в черный час зажженные войною,
затем чтобы не гаснуть, не стихать,
неженские созвездья надо мною,
неженский ямб в черствеющих стихах» (1946).*

Исследование показывает, что для понимания гендерных ролей и символов, отражающих национальный менталитет, наиболее продуктивным оказывается целостный подход к исследованию культуры, дающий более-менее целостное представление о предмете. С одной стороны, исследование подтверждает точку зрения, согласно которой российское общество оставалось традиционным на всем протяжении XX века [5]. Среди поэтических образов, созданных мужчинами, почти нет женщин-воинов, и отчетливо проступает традиционная установка: в условиях войны место мужчины – на фронте, а женщины – в тылу. Любимая солдата – это жена и мать его детей, которая любовью и верой (ожиданием) оберегает/спасает его. Идеал женщины – «милая», «родная», добрая, заботливая, жена-мать. Архетипической основой образов выступают *Верность, Любовь, Забота, Мудрость и Простота*. С другой стороны, в военной лирике, созданной авторами-женщинами, получили отражение идеалы советского модернизированного общества и советская идеология. Архетипической основой таких образов являются не только *Простота, Верность, Забота, Мудрость*, но также *Героизм* и даже *Бунт* (против традиционных гендерных ролей). В женской поэзии получила отражение модернизация общества – преодоление традиционных психологических факторов: архетипы *Простота* и *Верность* наполнялись новым содержанием, архетип *Любовь* не проявлялся так определенно, как в мужской военной лирике. Изучение гендерных ролей по образам русской военной лирики на тему Великой отечественной войны приводит к выводу, что на любом этапе исторического развития российской культуры, с древнейших времен до настоящего времени, сохраняется ее типологическая особенность, называемая бинарностью. Традиционные гендерные роли в большей степени транслируются посредством мужской военной лирики.

Библиографический список

1. Кондаков, И.В. Культурология: история культуры России [Текст] / И.В. Кондаков. – М.: Высш. шк., 2003.
2. Мужики и бабы: Мужское и женское в русской традиционной культуре: иллюстрированная энциклопедия [Текст] / под ред. И.И. Шангиной. – СПб., 2005. – 686 с.
3. Пушкарева, Н.Л. Женщины Древней Руси [Текст] / Н.Л. Пушкарева. – М.: Мысль, 1989. – 286 с.
4. Роль женщин в Великой Отечественной войне: цифры и факты [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://topwar.ru/3602-rol-zhenshin-v-velikoj-otechestvennoj.html>
5. Синявский, А.С. Трансформация российского общества в 19–20 вв. [Текст] / А.С. Синявский // Человек и личность как предмет исторического исследования России. Международный коллоквиум. Научные д-ды. – СПб., 2010. – С. 24–40.
6. Тарасенко, Е.Н. Культурный статус произведения: вчера и сегодня [Электронный ресурс] / Е.Н. Тарасенко. – Режим доступа: <http://luminotavr.narod.ru/PUBL/kult.html>.

М.С. Чирков

Самарский государственный институт культуры

ТРАДИЦИОННОЕ СОЗНАНИЕ РУССКОГО КРЕСТЬЯНИНА В УСЛОВИЯХ СОЦИАЛЬНЫХ ТРАНСФОРМАЦИЙ (1910–1920-Е ГОДЫ)

Социальные катаклизмы начала XX века в России породили хаос, который уничтожил не только русскую государственность, но и кардинальным образом изменил положение различных социальных групп. Часть из них – дворянство, буржуазия – исчезла в пучине революционных бурь; другая – духовенство, крестьянство, пролетариат – подверглась колоссальным трансформациям. Наиболее масштабные перемены пережило русское крестьянство [7, с. 268]. Являвшееся хранителем древних традиций, а также главной производительной силой страны, земледельческое сословие менее других было втянуто в политическую жизнь страны. Крестьяне в 1917 году не остались равнодушными к крушению монархии и смене государственного строя [10, с. 61]. Вера в царя была уже внешне утрачена, но «наивный монархизм» еще не был стерт из крестьянского сознания. Низший слой населения Российской Империи был

лишен гражданских прав и свобод, обладал низким общекультурным уровнем, однако, крестьяне все же имели политическое и правовое сознание, способное обеспечить существование в рамках крестьянской среды. В целом политика революционной власти не была по-настоящему интересна русской деревне. Ее жизнь была больше связана с природой и собственным хозяйством, нежели с общественно-государственной жизнью, которая воспринималась по-своему, подобно напастям, к которой можно приспособиться, притерпеться.

«Лапотную», «мужичью» деревню в имперской России высший свет не только не допускали к решению общегосударственных проблем, но и ставили пределы, как ей существовать и в каких условиях. Однако именно позиция крестьянства предопределила победу радикальных политических сил, нацеленных на социальное переустройство. В этом смысле традиционное сознание русского крестьянства пережило значительную эволюцию, коренным образом изменив отношение к таким понятиям, как «земля», «свобода», «труд» и т.п.

Начало XX века застало сельского труженика бурей экономической модернизации, когда шло открытое столкновение двух взаимоисключающих парадигм сознания: с одной стороны, общинный и патриархальный характер образа крестьянской жизни, существовавший много веков; с другой стороны – бурный рост рыночных (капиталистических) отношений, воспевавших свободу конкуренции, индивидуальность и предприимчивость человека. Крестьянство в основе своей так и не сумело соотнести свой образ мышления с новой эпохой. Сельчане приспосабливались к новым экономическим отношениям, торговали, вели товарное хозяйство, но категорически не принимали перемен в мироустройстве крестьянской жизни [4, с. 101]. В этом отношении окружающая действительность воспринималась ими враждебно: и помещики, и государство, и даже собратья – крестьяне-собственники, появлявшиеся на волне столыпинских реформ – вызывали негодование, прорывавшее иногда в насильственных действиях. Была жива память о революционной стихии 1905-1907 годов, когда горели помещичьи усадьбы, травились посевы, захватывались скот и инвентарь.

Даже в разгар аграрных преобразований обстановка на селе не отличалась спокойствием и умиротворением. Так, в 1911 году в селе До-

машке Самарской губернии во время межевания часть крестьян-общинников выступила против раздела земли с крестьянами-единоличниками. Один из крестьян призвал общину к радикальным действиям: «Что вы стоите? Идите бить собственников и стражу!». Столкновение сторонников общины и отрубщиков завершилось кровопролитием: ранения получили несколько крестьян, трое из них скончались [2, с. 286]. Градус противостояния в деревне рос. Борьба велась уже не только по вековой линии «крестьяне – помещики», но четко начал прослеживаться другой вектор – «кулаки – бедные крестьяне». Хотя, в целом, крестьянство вступило в полосу революционных бурь 1917 года относительно цельной массой.

Неожиданная «свобода», провозглашенная в 1917 году, воспринялась как вседозволенность, что привело к активным погромам и беспорядкам [8, с. 61]. Всплески гнева, который был направлен на окружающую среду (дом помещика, его семья, хозяйство, служащие), стали результатом глубинных психологических процессов, происходивших в сознании крестьянства многие десятилетия [1, с. 82]. Вопреки проповедовавшейся столетиями идеологии православия (уважение к церкви, покорность власти, признание социального неравенства), на авансцену вышли инстинкты и чувства, требующие мести, насилия и даже крови. Накопленные обиды и притеснения со стороны власти, церкви и помещиков порождали огромное желание взять исторический реванш. Русская православная церковь лишилась прежнего привилегированного статуса, потеряла право собственности, часть священнослужителей подверглись репрессиям [9, с. 238]. Грабежи и поджоги «барских» имений также стали нормой, жизни, хотя советская власть постаралась сразу же перепоручить их контролю волостных комитетов. Подобные попытки часто наталкивались на противодействие крестьян, ибо для их массового сознания была характерна установка «разделить по справедливости» землю, скот и инвентарь, а не передавать в руки нового государства [3, с. 47].

Свобода, выплеснувшаяся на сельские просторы необъятной России, поставила крестьянский вопрос в ряд наиболее сложных и трудноразрешимых задач. Слабость Временного правительства вкупе с нежеланием решать наиболее насущные вопросы русской действительности привела крестьянство в стан большевиков, которые своим Декретом о земле в октябре 1917 года пообещали сельчанам землю. Ликвидация частной соб-

ственности на землю полностью отвечала представлениям крестьян, которые исторически не принимали идею земельной собственности как таковой [6, с. 31]. Однако введение государственной собственности фактически было решением не в пользу крестьян. Учреждение продовольственной диктатуры, а затем и продразверстки перевели часть сельских труженников в лагерь противников советской власти. Заметные проявления крестьянского недовольства продовольственной политикой коммунистов начались уже в 1918 году с периодом уборки урожая. Так, например, вспышка крестьянских восстаний в 12 селах на юге Саратовской губернии произошла в августе 1918 г. – на их ликвидацию был направлен отряд ВЧК. Отряд разоружил деревенских жителей, восстановил Советы, наложил контрибуцию. Были расстреляны 36 человек [5, с. 2]. Подобные эпизоды имели место на протяжении всей гражданской войны.

Тем не менее, было невозможно исключительно силой удержать власть в такой огромной стране, да к тому же населенной в подавляющем количестве сельскими труженниками. Политика большевизма в общем и целом отвечала интересам большей части крестьянской массы. В этом, как нам кажется, кроется ответ, почему даже в 1919–1920 годах – пике крайне непопулярной в деревне политики продразверстки – крестьяне в значительной степени не перешли сторону противников советской власти. Поддержав большевиков с их «Декретом о земле», крестьянство дало ясно понять, что оно против капитализма: наемного труда, частной собственности, материального неравенства.

Библиографический список

1. Бутьян, В.А. Культурные различия между дворянством и крестьянством как одна из причин революции 1917 г. [Текст] / В.А. Бутьян, А.П. Бутьян // Актуальные вопросы гуманитарных наук: материалы Всероссийской научно-практической конференции / отв. ред. Р.С. Бикметов. – Кемерово: КГТУ, 2014. – С. 78–83.
2. Крестьянское движение в России в 1907–1914 гг.: сб. документов [Текст] / под ред. А.В. Шапракина. – М.-Л.: Наука, 1966. – 680 с.
3. Рассказова, Л.В. Разгром дворянских усадеб (1917–1919): официальные документы и крестьянские практики [Текст] / Л.В. Рассказова // Общество. Среда. Развитие. – 2010. № 2. – С. 44–49.
4. Синякина, Е.Г. Психологические характеристики русского крестьянства до революции 1917 года [Текст] / Е.Г. Синякина // Психологический журнал. – 2011. – Т. 32. – № 3. – С. 96–104.

5. Советская деревня глазами ВЧК-ОГПУ-НКВД. 1918–1939. Документы и материалы [Текст] / под ред. А. Береловича, В. Данилова. – М.: РОССПЭН, 2000. – Т. 1. 1918–1922 гг. – 864 с.

6. Чиркова, Н.В. Власть и советское крестьянство в 1945–1985 гг. (по материалам Поволжья и Приуралья) [Текст] / Н.В. Чиркова: дисс. ... канд. ист. наук. – Самара: СамГУ, 2010. – 251 с.

7. Чиркова, Н.В. Власть и советское крестьянство в 1945–1985 гг.: историографические проблемы [Текст] / Н.В. Чиркова // Известия Самарского научного центра Российской академии наук. – 2009. – Т. 11. – № 6–1. – С. 267–270.

8. Чиркова, Н.В. Сюжеты и образы традиционной культуры в пространстве современности [Текст] / Н.В. Чиркова // Научно-методический электронный журнал Концепт. – 2017. – № 56. – С. 57–62.

9. Якунин, В.Н. Самарская епархия в 1914–1918 гг. [Текст] / В.Н. Якунин // Память о прошлом – 2017: материалы и доклады VI историко-архивного форума, посвященного 100-летию революции 1917 г. в России. / сост. О.Н. Солдатова, Г.С. Пашковская. – Самара: Научно-технический центр, 2017. – С. 233–241.

10. Якунин, В.Н. Последствия революции 1917 года для Самарской епархии [Текст] / В.Н. Якунин // Волжский вестник науки. – 2017. – № 3(7). – С. 61–66.

ИСТОРИЯ НОТАРИАТА (ОТ ТРАДИЦИИ К СОВРЕМЕННОСТИ)

Е.Ю. Давыдовская, А.С. Пархачева

Смоленский филиал Саратовской
государственной юридической академии

К ПРОБЛЕМЕ ИСТОРИИ ВОЗНИКНОВЕНИЯ НОТАРИАТА

История возникновения нотариата является одним из интересных вопросов в юридической науке, это обусловлено повышенным интересом к нотариату. Уникальность института нотариата выражено его неповторимой частно-публичной природой, ведь нотариус совершает нотариальные действия от имени Российской Федерации, но в то же время частнопрактикующий нотариус является абсолютно самостоятельным субъектом права, сам организует и содержит нотариальную контору, отвечает собственным имуществом за причиненный ущерб. Именно смешанная – частно-публичная природа делает институт нотариата столь неповторимым и многогранным, что порождает почву для размышлений среди юристов.

Вся история нотариата – это история поиска баланса между частным и государственным, интересами экономики и юридической безопасностью, открытостью и закрытостью нотариального сообщества. Что интересно, в какие-то моменты истории нотариат становился полностью государственным, а через какое-то время вновь возродился негосударственный нотариат. Таким образом, большую часть истории нотариат переходил от негосударственных органов к государственным и наоборот.

Нотариат представляет собой крайне интересный институт, в котором существует развитая система самоуправления в лице совокупности нотариальных палат, высокие требования к лицам, претендующим на звание нотариуса, а также развитая система нотариальных действий, которые позволяют гражданам и организациям эффективно защищать свои права и законные интересы, а также предотвращать или разрешать во внесудебном порядке возникающие юридические конфликты.

Правовая природа и сущность института нотариата происходят из римского права. Само слово «нотариат» происходит от латинского слова *nota*, что означает «знак» [3, с. 41].

В наше время, нотариат представляет собой систему государственных органов, должностных лиц и граждан, которым закон предоставляет право совершать нотариальные действия. Основная его задача – защита прав и законных интересов граждан и юридических лиц путем совершения нотариусами предусмотренных законодательными актами предусмотренных законодательными актами нотариальных действий от имени РФ.

Нотариат – это институт, имеющий свою историю возникновения и развития, восходящую к временам Республики в Древнем Риме, ведь именно «табеллионы» считаются Римской колыбелью нотариата. Предвестниками табеллионального нотариата в Древнем Риме были именно писцы, но следует отметить, что прародителями принято считать тех, кто фиксировал и закреплял юридическую силу различных документов. Таким человеком в Древнем Египте считался «агораномос», а в Древней Греции – «иеромемнес». Но, несмотря на все это, табеллионы – прародители нотариата. Они являлись не государственными служащими. Табеллионы занимались составлением для всех желающих судебных бумаг и юридических актов – за вознаграждение и под контролем государства. Табеллионом мог стать только свободный римский гражданин, обладающий правовыми знаниями, принятый в корпорацию табеллионов и утвержденный в должности префектом города.

Римская церковь выступила учредителем института нотариата примерно в конце II – начале III века. Нотариусы присутствовали при епископах во время бесед с народом, которые и записывались ими стенографически.

Со временем полномочия нотариата были расширены. К началу VIII века церковный нотариат распространил свою деятельность и на область гражданских правоотношений. К XV веку на почве усиления светской власти церковный вариант нотариата остался в прошлом, уступая место нотариату государственного типа. Нотариат стал государственным органом, а нотариусы должностными лицами, состоящими на государственной службе. Они назначались либо верховной властью государства, либо от ее имени феодальными властями. Таким образом, с течением времени свободные табеллионы перешли в государственных нотари-

усов. Деятельность нотариусов к этому времени получает уже законодательную регламентацию и широко распространяется, это ярко прослеживается на примере крупнейших городов Италии. Нотариат получает корпоративное устройство управления, которое обеспечивает защиту интересов нотариусов. Расширяются нотариальные функции. В компетенцию нотариусов входит теперь составление не только юридических документов и различных актов, как ранее, но и принятие участия в деятельности судебных и административных органов, присутствие на судебных процессах, запись показаний участников и даже составление судебных решений.

Огромное значение нотариата проявляется в деятельности административных органов, нотариусы составляют административные распоряжения и декреты. Наряду с этим нотариусы выполняют и чисто нотариальные функции: составление различных договоров, текстов гражданско-правовых сделок, завещаний, актов третейских судов, заверение копий.

Новое время даровало нотариату современных облик, этот процесс был положен два века тому назад во Франции. Роль профессии нотариуса наиболее удачно выразил советник Реаль в своих многократно в дальнейшем цитировавшихся словах при представлении «Закона вантоза» в Государственном совете Франции в 1803 г.

Для французской модели нотариата было характерно отделение спорной (судебной) юрисдикции от беспорной, каковой являлась нотариальная форма защиты права.

В Германии до 1939 года нотариальные действия совершались как нотариальными органами, так и судами, т.е. судьями как должностными лицами судебных органов. Функции нотариусов сводились к совершению и свидетельствованию верности гражданско-правовых сделок, свидетельствованию подписей и учинению вексельных протестов. Нотариусы находились в подчинении судебных органов, чем была ограничена сфера их деятельности. Они считались государственными чиновниками и находились на государственной службе.

В Англии нотариальные действия наравне с нотариусами могли также совершать судебные и административные органы. Для этой системы было характерно частое совмещение деятельности нотариуса с деятельностью адвоката (стряпчего). Нотариусы совершали различного рода гражданско-правовые акты, принимали на хранение подлинные

документы, удостоверяли различного рода даты и события, имевшие правовое значение для их клиентов.

Нельзя забывать, что процесс становления нотариата в разных странах происходил по-своему. Огромный интерес вызывает история возникновения нотариата в России, чтобы объяснить этот интерес следует понять причины его возникновения.

В России возникновение нотариата было связано с развитием товарного оборота, а также с появившейся потребностью в содействии при заключении договоров. Потребность в нотариате как институте, который призван защищать частную собственность и гарантировать бесспорность имущественных и иных прав участников сделок, возрастала по мере развития торгового оборота.

Впервые письменные акты появились в 911 году, ими стали договора, заключенные греками с князем Олегом. Начиная с X–XI веков в России можно проследить зарождение нотариальной деятельности.

С учетом появившейся в те времена необходимостью составления письменных актов, которые именовались кабалами, записями и памятями, стали востребованы грамотные люди, писавшие эти акты, хотя они и не были уполномочены на это особой властью.

Лишь только в конце XV века постепенно вводятся сословия, функции которых были идентичны функциям писцов и табеллионов Древнего Рима. Подъячими были своего рода писцы (похожие на писцов в Древнем Риме), которые лишь писали грамоты, но не удостоверяли их, поскольку у них не было полномочий ставить печать и подписывать акт.

По мнению исследователей, как специализированное направление нотариальная деятельность сформировалась к XVI в. Длительное время в России разрешение наследственных дел подлежало церковной юрисдикции, в следствие этого при церкви был образован орган, который действовал в сфере закрепления и фиксации доказательств, обеспечивал хранение документов [2, с. 11].

В конце XVI в. в России структурировался светский нотариат в виде так называемого сословия площадных подъячих – особенного класса людей, которые занимались составлением всевозможных письменных актов, из данной группы писцов и развился со временем нотариат. Свое название площадные подъячие получили от того, что местом их работы была площадь.

По Соборному уложению 1649 г. стороны были обязаны совершать сделки, которые в то время «крепостью», лишь через площадных подьячих с составлением справки к дальнейшей регистрации в Поместном приказе. Согласно Соборному Уложению всякая «крепость» должна была закачиваться подписью лица, ее дающего. Составленные площадными подьячими письменные акты регистрировались в особых книгах в государственных учреждениях – приказах и лишь после этого предъявлялись в Печатный приказ, где к ним прилагалась государственная печать.

Во время правления императора Петра I развитие института нотариата шло по пути установления правительственных органов, к ведению которых относилось совершение всех актов на гербовой бумаге, взимание за это пошлины, а также по пути устранения института площадных подьячих.

Во многом история развития нотариата в России совпадает с историей развития правовой системы в нашей стране, изменением отношений и содержания гражданского оборота.

Во время великих реформ Александра II правовая система России приобрела качественно новое состояние. Был подвергнут реформированию институт нотариата, которые приспособляются и изменяются под новые условия. Здесь стоит отметить Учреждение судебных установлений от 20 ноября 1864 г. Статьей 11 было определено следующее: при судебных местах присутствуют наряду с канцелярией, судебными приставами, присяжными поверенными и нотариусы. В статье 420 говорилось о том, что в столицах, губернских и уездных городах, а в случае надобности и в уездах состоят нотариусы, которые заведуют под наблюдением судебных мест совершением актов и другими действиями по нотариальной части на основании особого о них положения.

После революции 1917 года нотариат находился в состоянии «спячки». Нотариус существовал и временами совершал малозначительные действия. В данный период произошла некая стагнация нотариата, и это сказалось на его последующем развитии. Данная ситуация была связана с тем, что в Советский период истории нашей страны были упразднены большинство правоохранительных органов. В соответствии с Декретом о суде от 24 ноября 1917 г. были ликвидированы окружные суды и судебные палаты, институты судебных следователей, прокурорский надзор, присяжная и частная адвокатура [1, с. 34]. Официально нотариат не был упразднен. Впрочем, как отмечает К.С. Юдельсон, работа

нотариальных контор фактически была прекращена после Великой Октябрьской революции.

С переходом к новой экономической политике нотариат начинает постепенно пробуждаться. Появляются нотариальные конторы, нормативные акты и законы, регулирующие нотариальную деятельность. Но в то же время, проводимых мероприятий было недостаточно, для функционирования полноценного нотариата, который мог бы защищать и обеспечивать права и интересы граждан. В то время как в СССР существовали только государственные нотариаты, в ряде европейских стран наряду с государственным развивался и частный нотариат.

В таком виде нотариат просуществовал до 1993 года. 11 февраля 1993 года были приняты Основы законодательства Российской Федерации о нотариате [4].

Нормы Основы законодательства Российской Федерации о нотариате подразделяются на два раздела: «Организационные основы деятельности нотариата» (статьи 1–34) и «Нотариальные действия и правила их совершения» (статьи 35–109).

Согласно статье 1 Основ, с этого момента, наряду с государственным нотариатом начинают функционировать и частные нотариаты.

Отличие между ними только в том, что государственный нотариат передает всю пошлину, за совершенные нотариальные действия, государству и тем самым получает от него государственную гарантированную заработную плату. Частный нотариат взимает тариф, который остается у него в полном объеме (за исключением выплат налогов и иных вы плат, предусмотренных законодательством).

Также согласно статье 1 Основ нотариат в Российской Федерации призван обеспечивать защиту прав и законных интересов граждан и юридических лиц путем совершения нотариусами предусмотренных законодательными актами нотариальных действий от имени Российской Федерации.

Нотариальные действия – юридически значимые действия, которые совершаются нотариусами. Нотариальные действия от имени государства совершают нотариусы, которые работают в государственных нотариальных конторах или занимающиеся частной практикой, а также должностные лица органов исполнительной власти и консульских учреждений в соответствии с их компетенцией.

В настоящее время нотариат представляет собой систему государственных органов и должностных лиц, на которых возложено удостоверение бесспорных прав и фактов, свидетельствование документов, выписок их них, придание документам исполнительной силы и выполнение других нотариальных действий в целях обеспечения защиты прав и законных интересов граждан и юридических лиц [5].

Деятельность нотариальных органов строится на основе принципов независимости нотариуса и подчинения его только закону; ведения специального делопроизводства; тайны совершаемых нотариальных действий; национального языка делопроизводства.

История нотариата богата и многогранна, за временной промежуток, начавшего свой отсчет еще в конце II – начале III века, являлся то государственным, то негосударственным органом, что пробуждает огромный интерес к изучению данной темы.

За столь долгий период времени нотариат смог закрепить свой авторитет и основаться в каждом цивилизованном государстве. Россия не является исключением.

В России возникновение нотариата было вызвано экономической необходимостью, так как развитие товарного оборота прогрессировало, это позволило нотариату основаться на русских землях. Прошло уже больше десяти столетий, а нотариальные органы не только не потеряли свой авторитет, а только закрепили его, среди правоохранительных органов России нотариат имеет немаловажное значение. Он в Российской Федерации должен обеспечивать права и свободы граждан в соответствии с Конституцией РФ, стоя на страже правосудия.

Библиографический список

1. Громова, Т.А. Историческая хроника нотариата Симбирской губернии – Ульяновской области [Текст] / Т.А. Громова. – М.: Фонд развития правовой культуры, 2010. – 284 с.
2. Нотариат в Российской Федерации: учебник [Текст] / Т.М. Шамба, Л.А. Стешенко. – М.: ИНФА-М, 2010. – 416 с.
3. Нотариат: учебник [Текст] / В.В. Ралько и др. – М.: Юстиция, 2006. – 214 с.
4. Основы законодательства Российской Федерации о нотариате [Текст] (утв. ВС РФ 11.02.1993 № 4462-1) (ред. от 31.12.2017) (с изм. и доп., вступ. в силу с 01.02.2018).
5. Правоохранительные органы: учеб. пособие [Текст] / под ред. В.И. Качалов, О.В. Качалова. – М.: ОМЕГА-Л, 2007. – 298 с.

А.Я. Кодинцев

Сургутский государственный университет

**РАЗВИТИЕ НОТАРИАТА В ЧЕЛЯБИНСКОМ И ТРОИЦКОМ УЕЗДАХ
ОРЕНБУРГСКОЙ ГУБЕРНИИ В 1782–1917 гг.**

Как известно, традиционные общества относительно слабо вовлечены в нотариальный оборот. Основные правовые вопросы регулируются внутри общины или между общинами. По мере проникновения права частной собственности роль гражданско-правовых норм возрастает, и появляются, в той или иной форме нотариальные отношения. В качестве объекта для изучения таких отношений можно выбрать правовые ситуации, в которых оказывались сельские обыватели северных уездов Оренбургской губернии в XIX веке.

Основным исследователем по истории дореволюционного нотариата Южного Зауралья является А.С. Смыкалин. В своем исследовании «Нотариат Челябинской области, XVIII–XXI века» (2007) автор, в основном описывает деятельность нотариусов и нотариальных органов в городах [9].

Нотариальные акты, хранившиеся в архивах Оренбургской губернии, пострадали от ряда негативных событий. В разгар гражданской войны значительные массивы документов погибли. Так, если часть нотариальных актов, хранившихся на юге губернии, сохранилась, то нотариальные акты Троицкого и Челябинского уездов в значительной степени исчезли. Исследователь найдет в ОГАЧО лишь очень небольшое количество таких документов. Их количество не позволит сформировать общую картину нотариальной жизни Южного Зауралья в имперский период. Зато, такую картину позволяют сформировать сохранившиеся газетные издания тех времен. Прежде всего, Оренбургские губернские ведомости. Объем материала, содержащийся в ОГВ позволяет, в общих чертах проследить историю нотариата в данном регионе в XIX веке. Ведомости публиковали информацию о большинстве совершенных нотариальных актах. В связи с резким ростом нотариального оборота в 1890-е годы, введением новой нотариальной системы регулярные публикации нотариальных актов в ОГВ прекратились.

До начала судебной реформы в Оренбургском крае в 1878 году система нотариального делопроизводства в целом соответствовало российской, сложившейся при Екатерине II в 1782 году. Первоначально в уездах, где не были сформированы все уездные учреждения, нотариальные функ-

ции выполняли ратуши и нижние расправы. Дела велись в крепостном порядке. Новые нотариальные акты записывались в книгу и прошивались. Делопроизводство в то время выполнялось в форме полуустава.

Многие нотариальные дела с 1782 года стали осуществлять губернские органы: Оренбургская палата гражданского суда, губернский магистрат, губернское правление. Отдельные екатерининские учреждения были ликвидированы при Павле I. В том числе исчезают расправные палаты, нижние земские суды и органы городского самоуправления. Затем они были восстановлены и продолжили свою деятельность. На севере Оренбургской губернии основные нотариальные функции выполняли Челябинский уездный суд, Челябинская городская ратуша, Троицкий уездный суд и Троицкая городская ратуша. Общее количество дел хранящихся в фондах этих судов невелико.

Главным органом, выполняющим нотариальные функции, стала Оренбургская палата гражданского суда. Дела велись, как и в XVIII веке крепостным порядком, то есть нотариальные акты заносились в специальные книги, из которых делались выписки. В том числе палата вела книги крепостных актов, книги купчих, совершенных на дворовых людях и крестьян, книги по записи духовных и завещательных писем, книги на записку поручных записей, книги на записку закладных, книги верующих писем, книги на записку отдельных писем, книги на записку купчих крепостей, книги на записку заемных, книги дарственных записей. С 1817 года вместо записи книг палата регистрировала и собирала копии нотариальных актов – закладные, купчие, завещания, крепости и т.д. Количество нотариальных актов было невелико, еще меньше их сохранилось до наших дней (в Оренбурге). Общий объем делопроизводства позволяет предположить, что до 1847 года почти все нотариальные дела вела именно Палата.

В середине XIX века часть нотариальных полномочий была передана в уездные суды и городские ратуши. Но общее их количество, по-прежнему, было невелико. Например, в 1860-е годы в Троицком уездном суде совершалось в среднем 50 купчих крепостей в год, а в Троицкой городской ратуше только 10. В 1862 году Челябинский уездный суд не совершил ни одной купчей. Также в год в суды вызывалось несколько десятков наследников.

Тем не менее, количество дел постепенно росло. Росли и доходы учреждений от нотариальной деятельности. Например, только от регистрации контрактов, договоров, заверения векселей Троицкая городская ратуша заработала в 1873 году 774 рубля, а в 1875 году уже 1 108 рублей

(4% городского дохода). В Челябинске в 1876 году ратуша заработала 756 рублей [3].

С 1878 по 1894 годы имперская юстиция ряда окраинных губерний, в том числе Оренбургской находилась в стадии перехода от дореформенной к пореформенной юстиции и совмещала в себе черты и той, и другой. Основным новшеством стало введение мировых судей с подчинением их сохранившимся уездным судам. Вводится уездный съезд мировых судей. При отсутствии земств мировые судьи назначались. Городские управы лишились нотариальных функций. Все духовные завещания передаются в Оренбургскую палату.

Как и в Центральной России мировые судьи получили ряд нотариальных функций. Фактически для сельских обывателей мировые судьи и стали первыми нотариусами. С их появлением количество нотариальных сделок стало быстро увеличиваться.

Нотариальные функции мировых судей были сравнительно невелики. Мировые судьи утверждали право собственности по давности владения, охраняли имущество умерших и в отдельных случаях продавали имущество с торгов, а денежную сумму высылали родственникам, налагали запрещения на недвижимое имение. В последнем случае проводилась следующая процедура. Мировой судья выносил решение о взыскании суммы долга. Полицейский надзиратель города вручал повестку об исполнении на основании исполнительного листа. В обеспечении взыскания мировой судья налагал запрещение на недвижимое имущество должника. В уездный суд (а позже старшему нотариусу) направлялось письмо (отношение) о наложении запрещения на строение и квитанцию об оплате сборов. Старший нотариус (с 1894 года) выдавал специальное разрешение на наложение запрещения на строение. Старший нотариус вносил информацию о запрещении в сборник запретительных статей по городу. Таким образом, многие нотариальные действия совершал мировой судья (с 1894 года уездные исправники), но под контролем старшего нотариуса губернии [11]. Также мировые судьи утверждали в правах наследства наследников по завещанию. При этом мировой судья составлял протокол, собирал выписки из метрических книг, в Сенатских ведомостях публиковались объявления о вызове наследников в суд, выносились определения суда и, копия направлялась в казенную палату [12]. В Оренбургских губернских ведомостях сохранились извещения мировых судей о вызове наследников в суд. Причем, число таких вызовов из сельской местности постепенно увеличивалось. Большинство вызовов в суд

относилось к членам семей священников и казаков. Только данные Ведомостей показывают значительные объемы переходов прав собственности казаков, татар и офицеров в приграничной с Казахстаном территории. Также росло количество завещаний, составленных женщинами в пользу религиозных организаций или детей [4; 5; 6].

В 1894 году начался перевод оренбургских учреждений на стандарты пореформенной юстиции. Уездные суды и Оренбургская палата были ликвидированы. В Троицке был создан окружной суд, территория которого охватывала Троицкий, Верхнеуральский и Челябинские уезды. Одновременно упраздняют мировых судей и вводят уездных членов, а также земских начальников. В 1912 году институт мировых судей в империи стали восстанавливать, но процесс проходил так медленно, что вплоть до 1917 года они так и не приступили к работе.

Оренбургская пресса сохранила нам имена уральских нотариусов. Их личные дела не хранятся в архивах Челябинска или Оренбурга. В 1894 году были назначены первые нотариусы – А. Савин и Г.М. Глоба-Михайленко (Троицк), с. Чеховский (Верхнеуральск) и В.Н. Ковалев (Челябинск). Чеховский проработал нотариусом вплоть до смерти в 1912 году. Нотариусы судебного округа подчинялись старшему нотариусу окружного суда. Таковым в конце XIX века был В.Л. Завадский. В 1905–1915 гг. старшим нотариусом Троицкого окружного суда работал А.Е. Савватеев.

В первые годы нотариусы часто сменялись, но постепенно формировался постоянный состав. Более 12 лет проработал троицкий нотариус Г.М. Глоба-Михайленко. Недолгое время в Троицке работал нотариус А.М. Сурин (до 1910 года). В 1912 году в Троицке работали нотариусы М.Н. Попов и А.М. Винницкий (до 1917 года). Чуть позже появился Е.В. Бухарин. В Челябинске в начале XX века работали К.И. Хренов (до 1917 года), П.Ф. Туркин. В годы первой мировой войны Г.А. Сокуров и С.В. Зембружский.

Гражданский оборот увеличивался, вводились новые должности нотариусов. Общее количество нотариусов в городах не менялось, они стали появляться в сельской местности. В тех населенных пунктах, где был наиболее развит оборот собственности. В 1902 году появился куртамышский нотариус А.Э. Кульчицкий (дворянин) и проработал до 1917 года. В 1912 года создана контора в крупнейшей станице – Звериноголовская, где нотариусами работали Г.А. Сокуров (в 1912–1914 гг.) и К.П. Шиповаленков (в 1914–1917 гг.). На Миасском заводе (поселке) в

1912 году появился нотариус Е.В. Бухарин. После его перевода – Ф.В. Жеребцов. То есть за 20 лет число нотариусов Троицкого окружного суда выросло с 4 до 11. Быстро росло число нотариальных действий (точное их число в настоящее время вряд ли удастся подсчитать) [1; 2; 7; 8; 10].

Анализ немногих имеющихся данных о развитии нотариального оборота в северных уездах Оренбургской губернии позволяет сделать вывод о концентрации гражданско-правового оборота в городах и казачьих землях. Если развитие нотариата в городах можно объяснить естественным образом, то нотариальная активность в приграничной полосе позволяет определить специфику гражданско-правовых отношений в данном регионе. В XVIII–XIX веках казацкие старшины и офицеры казачьей полосы получали огромные земельные наделы на праве частной собственности (известен случай владения Звериноголовским майором 3 645 десятин – почти 4 000 гектар!). В отличие от соседних крестьянских общин, частная собственность на границе «киргизского» мира была развита. Казаки, офицеры и их родственники часто продавали землю в ближайшем городе – Троицке, который оказался центром торговли в регионе. Зачастую эту землю скупали богатые татарские роды, аккумулировавшие значительные земельные владения.

После появления мировых судей, а затем и нотариусов, гражданский оборот начинает «сдвигаться» внутрь губернии. Все больше нотариальных действий совершается в Челябинске, Миассе (промышленных центрах) или в центре земледелия – Куртамыше. Увеличиваются размеры частной собственности среди общинных земель крестьян Челябинского уезда. Например, куртамышский купец П.Л. Леонтьев владел самым крупным земельным наделом в Челябинском уезде – 3 608 десятин.

Библиографический список

1. Адрес-календарь Оренбургской губернии на 1917 год [Текст]. – Оренбург, 1917. – С. 84, 96.
2. Адрес-календарь и памятная книжка Оренбургской губернии на 1906 год [Текст]. – Оренбург, 1906. – С. 71, 83.
3. Оренбургские губернские ведомости [Текст]. – 1876. – № 10. – С. 161, 163.
4. Оренбургские губернские ведомости [Текст]. – 1883. – № 4. – С. 27.
5. Оренбургские губернские ведомости [Текст]. – 1890. – № 6. – С. 2.
6. Оренбургские губернские ведомости [Текст]. – 1890. – № 16. – С. 4.
7. Оренбургские губернские ведомости [Текст]. – 1894. – № 37. – С. 3.
8. Оренбургские губернские ведомости [Текст]. – 1912. – № 78. – С. 3.
9. Смыкалин, А.С. Нотариат Челябинской области XVIII – XXI века [Текст] / А.С. Смыкалин. – М.: Фонд развития правовой культуры, 2007. – 144 с.

10. Уральский торгово-промышленный адрес-календарь на 1912 год [Текст]. – Пермь, 2012. – С. 251, 262.

11. ТФ ГАТО. Ф. И–438, оп. 1, д. 142.

12. ТФ ГАТО. Ф. И–49, оп. 1, д. 2, 14.

О.Н. Куликова

Смоленский филиал Саратовской
государственной юридической академии

**УГОЛОВНАЯ ОТВЕТСТВЕННОСТЬ ЗА НЕПРАВОМЕРНЫЕ НОТАРИАЛЬНЫЕ ДЕЙСТВИЯ
НА РАЗНЫХ ЭТАПАХ РАЗВИТИЯ РОССИЙСКОГО ОБЩЕСТВА**

Вопросы уголовной ответственности за неправомерные действия нотариуса имели разные пределы ответственности с учетом развития российского общества, его политико-экономических, социально-культурных направлений развития.

В XV веке впервые о совершении нотариальных действий, в частности отдача предпочтения письменному акту перед остальными, упоминалось в Псковской судной грамоте. Например, ст. 14 Псковской судной грамоты предъявляла к завещанию определённые формальные требования: оно должно было быть составлено в письменном виде и храниться в архиве Кремля [2].

Впоследствии в Белозерской таможенной грамоте 1497 года, имела место статья, предусматривающая состав органов, исполняющих функции, типичные для нотариальных (ст. 9), определяя простые формы участия государства при заключении сделок [16, с. 11]. Например, при совершении купли-продажи лошадей, должны присутствовать наместники, удостоверяющие факт заключения этой сделки, взимая при этом определённую плату – пятенное [11, с. 6].

Царский Судебник 1550 года ввел положение о том, что удостоверение сделок в виде договора займа должны осуществлять судебные органы.

Тем самым, отметим, что уголовной ответственности за нарушение процедуры указанных разновидностей нотариальных действий, предусмотрено не было.

Во времена правления Петра I усложняются требования к оформлению сделок. Нотариус, согласно Генеральному регламенту 1720 года, введившему систему делопроизводства России, является чиновником

канцелярского профиля. Такую позицию следует сопоставить с современным действующим в России УК РФ 1996 года. В частности с понятием должностного лица, предусмотренного в п. 1 примечания к ст. 285 уголовного закона.

Тем не менее, вопрос уголовной ответственности за противозаконные действия нотариусов не возникал при правлении Александра II. В 1866 году император утвердил Положение о нотариальной части, в соответствии с которым нотариат приобрел статус самостоятельной государственной юридической структуры. В п. 30 третьей главы данного Положения (в издании 1892 года) прямо указано, что жалобы на неправильные действия нотариусов и старших нотариусов при исполнении ими обязанностей приносятся тому окружному суду, которому они подведомы [15]. При этом п. 59 предусматривает материальную и гражданско-правовую ответственность, ссылаясь на ст. 261 – 290 Положения, для указанных лиц и их помощников по донному закону и Уставу Уголовного судопроизводства 1864 года.

В Уложении о наказаниях уголовных и исправительных 1845 года (в редакции 1885 г.) и Уголовном уложении 1903 года, были предусмотрены нормы, предполагающие уголовную ответственность за преступления в сфере деятельности коммерческих и иных организаций. В данном Уложении был предусмотрен ряд, статей, устанавливающих ответственность нотариусов. Например, в главе 11-ой «О преступлениях и проступках чиновников по некоторым особым родам службы» в 4-ом отделении «О преступлениях и проступках чиновников крепостных дел и нотариусов». Злоупотребления, совершаемые нотариусами, по своему характеру относились к категории должностных преступлений.

Диспозиция статьи 460 Уложения о наказаниях предусматривала ответственность за преступное деяние, выражающееся в заведомом подлоге нотариальных актов (подлог от имени вымышленных лиц, ложное засвидетельствование, фальшивая запись в шнуровую книгу), а также в сокрытии, истреблении или умышленной потере части книги. За совершенное преступление нотариус подвергался наказаниям, «постановленным выше сего, в статье 362, за подлоги в отправлении должности». Вид и размер наказания определялся «по важности подлога и другим обстоятельствам». Под такими обстоятельствами понимался характер причиненного вреда, учитываемого судом при назначении наказания.

Часть 1 ст. 461, ст. 462, ч. 1 ст. 463 Уложения устанавливали уголовную ответственность за халатное отношение к выполнению служебных обязанностей, а именно за: неосмотрительное составление акта от имени лиц, не имеющих прав на продажу или покупку имущества (ч. 1 ст. 461); совершение акта, не удостоверившись в тождестве и в точной воле лица (ст. 462); участие в противозаконной продаже имущества по неосмотрительности и неполноте справок (ч. 1 ст. 463). За такие упущения нотариусы освобождались от своих должностей с лишением права впоследствии заниматься нотариальной практикой.

Совершение или принятие к явке и свидетельству какого-либо акта, содержащего в себе распоряжения или выражения, явно противоречащие законам, государственному благоустройству, вере или нравственности, влекло за собой отстранение нотариуса от должности. При этом с учетом обстоятельств дела они дополнительно подвергались лишению прав и преимуществ и заключению в тюрьму на срок от 4 до 8 месяцев или в исправительные арестантские отделения на время от 4 до 5 лет (ст. 464).

В научных трудах, справедливо отмечается, что помимо нотариусов в дореволюционной России существовал институт биржевых нотариусов, деятельность которых регулировалась Торговым уставом [9, с. 24]. В их обязанности входило осуществление «засвидетельствования» и «совершения» актов, заключаемых между иностранными подданными или между иностранными и российскими подданными.

За неправильную запись торговых сделок в книгу посредством какого-либо злоупотребления (ч. 2 ст. 1318) биржевые нотариусы несли уголовную ответственность по ст. 362 Уложения о наказаниях за подлоги в отправлении должности. Умышленная утрата биржевым нотариусом вверенных денег (ч. 2 ст. 1319) охватывалась санкцией части 3 ст. 354 как растрата вверенного по службе имущества и наказывалась заключением в тюрьму 1 степени (от 8 до 16 месяцев).

С учетом изложенных положений, следует сделать вывод о том, что противоправные нотариальные действия к началу XX века следует определять как, во-первых, неисполнение нотариусами обязанностей, возложенных на них законом, во-вторых, как злоупотребления нотариусами своих полномочий. В первом случае речь идет о неисполнении ими таких правил, соблюдение которых обязательно для нотариусов при выполнении нотариальных действий в обеспечении действительности и подлинности акта. Во втором случае мы говорим о допущенных нарушениях нотариусом в отношении порядка, условий, требований

для признания акта действительным, составление недействительных актов в их содержательной части.

В издании Федеральной нотариальной палаты 2016 года, определено, что в Советском Союзе нотариусы работали на благо людей в государственных нотариальных конторах, совершали широкий спектр нотариальных действий в условиях действовавшего в тот период законодательства [1, с. 9]. Тем не менее, следует отразить, что в УК РСФСР 1922 года в положениях главы II «Должностные (служебные) преступления» предусмотрена ответственность для должностных лиц, которыми признавались лица, занимающие постоянные или временные должности в каком-либо государственном (советском) учреждении или предприятии, а также в организации или объединении, имеющем по закону определенные права, обязанности и полномочия в осуществлении хозяйственных, административных, просветительных и других общегосударственных задач [13]. Нотариус являлся должностным служащим, так как сам по себе нотариат в период с 1917 по 1993 годы составлял часть (разновидность) государственного аппарата, осуществляющего по сути техническую сторону документо-ведения (делопроизводства в гражданско-правовой сфере). К соответствующим видам преступлений по УК РСФСР нотариального характера следует относить: злоупотребление, превышение, бездействие власти (ст. 105–107 УК) и халатное отношение к службе (ст. 108 УК). Наказание в каждом из преступных случаев являлось лишение свободы или применение принудительных работа на срок до одного года или увольнение от должности. Если же указанные преступления, предусмотренные УК РСФСР имели отягчающее обстоятельство в виде особо тяжелых последствий или были совершены должностным лицом в корыстных или иных личных видах, то карательным воздействием уголовный закон подразумевал – лишение свободы на срок не ниже одного года со строгой изоляцией. Особенностью преступлений являлось то, что они могли совершаться как с умышленной формой вины, так и с неосторожной, под которой п. «б» ст. 11 УК 1922 г. понимал, что лица действовали неосторожно, то есть легкомысленно надеялись предотвратить последствия своих действий или же не предвидели их, хотя и должны были их предвидеть.

В последующем УК 1960 года статья 170 «злоупотребление властью или служебным положением» предусматривала уголовную ответственность за неправомерные действия нотариусов. Объективная сторона такого преступления представляла собой злоупотребление властью или служебным положением, то есть использование должностным лицом своего

служебного положения вопреки интересам службы и причинило существенный вред государственным или общественным интересам либо охраняемым законом правам и интересам граждан. Субъективная сторона выражена умышленной формой вины субъекта и деяние совершено из корыстной или иной личной его заинтересованности. Под должностными лицами в статьях настоящей главы понимаются лица, постоянно или временно осуществляющие функции представителей власти, а также занимающие постоянно или временно в государственных или общественных учреждениях, организациях или на предприятиях должности, связанные с выполнением организационно-распорядительных или административно-хозяйственных обязанностей, или выполняющие такие обязанности в указанных учреждениях, организациях и на предприятиях по специальному полномочию [14]. В отличие от предыдущего уголовного закона ответственность усилена и представлена наказанием в виде лишения свободы на срок до трех лет, или исправительными работами на срок до двух лет, или увольнением от должности. При совершении злоупотребления властью или служебным положением, если оно вызвало тяжкие последствия, наказание предполагает лишением свободы на срок до восьми лет, образуя тяжкое должностное преступление.

Закон нашего государства 1993 года определил, что нотариальные действия в Российской Федерации совершают в соответствии с настоящими Основами [10] нотариусы, работающие в государственной нотариальной конторе или занимающиеся частной практикой. Полномочия нотариусов, занимающихся частной практикой, определены в ст. 35 данного закона [8]. Нотариусы, занимающиеся частной практикой, вправе удостоверить сделки (договоры отчуждения и залога имущества, возведения и отчуждения жилого дома, завещания и др.), выдавать свидетельства о праве собственности на долю в общем имуществе супругов, налагать и снимать запрещения отчуждения имущества, свидетельствовать копии документов, подлинность подписи, верность перевода, удостоверить факты и совершать ряд других нотариальных действий (ст. 35 Закона РФ от 11 февраля 1993 г. «Основы законодательства Российской Федерации о нотариате»). Нотариус обязан оказывать гражданам и организациям содействие в осуществлении их прав и защите законных интересов, предупреждать о последствиях совершаемых нотариальных действий, с тем чтобы юридическая неосведомленность не могла быть использована им во вред. Он должен хранить в тайне сведения, которые ему стали известны в связи с осуществлением его профессиональной деятельности.

Уголовное законодательство 1996 года дифференцировало уголовную ответственность различных субъектов нотариальной деятельности. Тем самым в УК РФ частнопрактикующие нотариусы подлежат ответственности по ст. 202 УК РФ, а государственные нотариусы по ст. 285 УК РФ. Последняя имеет более строгие санкции. Государственные нотариусы и иные должностные лица, наделенные правом совершать нотариальные действия, несут ответственность не только за злоупотребление своими полномочиями, но и за их превышение, получение взятки, служебный подлог, а также за халатность, тогда как применительно к частнопрактикующим нотариусам криминализовано лишь злоупотребление полномочиями. Как справедливо отмечает Е.А. Молчанова, это противоречит принципам уголовного права и научно обоснованным правилам дифференциации уголовной ответственности и нуждается в пересмотре [12].

В УК РФ 1996 года преступление, предусмотренное ст. 202 определяется в законе, как использование частным нотариусом своих полномочий вопреки задачам своей деятельности и в целях извлечения выгод и преимуществ для себя или других лиц либо нанесения вреда другим лицам, если это деяние причинило существенный вред правам и законным интересам граждан или организаций либо охраняемым законом интересам общества или государства. Объектом данного преступления следует считать интересы нормальной деятельности таких организаций, как нотариат и аудиторские фирмы, которым законодательством предоставлено право осуществлять исключительно важные функции, связанные с обеспечением прав и законных экономических и иных интересов граждан, юридических лиц, общества и государства. Ненадлежащее исполнение этих функций, а тем более злоупотребление предоставленными частным нотариусам и аудиторам полномочиями способно причинить тяжелейшие последствия физическим лицам и организациям, обществу и государству.

Нотариат в Российской Федерации призван обеспечить защиту прав и законных интересов граждан и юридических лиц путем совершения нотариусом предусмотренных законодательными актами нотариальных действий от имени Российской Федерации.

Нотариус обязан отказать в совершении нотариального действия в случаях:

- его несоответствия законодательству РФ или международным договорам, а также если действие подлежит совершению другим нотариусом;

– если с просьбой о совершении нотариального действия обратился недееспособный гражданин либо представитель, не имеющий необходимых полномочий;

– если сделка, совершенная от имени юридического лица, противоречит целям, указанным в его уставе;

– если сделка не соответствует требованиям закона;

– если документы, предоставленные для совершения нотариального действия, не соответствуют требованиям законодательства.

С учетом совершаемых частными нотариусами нотариальных действий и лежащих на них при этом обязанностей злоупотребление полномочиями частного нотариуса может, например, состоять в незаконном удостоверении сделок, выдаче свидетельств о праве собственности на долю в общем имуществе лицам, не имеющим такого права, ложном засвидетельствовании верности копии документа или верности перевода, введении клиента в заблуждение относительно характера и последствий совершаемого нотариального действия и т.д.

Существенность причиненного вреда (материального, морального, физического) не имеет установленных законом критериев и каждый раз должна мотивироваться в обвинительных документах. Применительно к деятельности нотариуса вред может выражаться в утрате имущественных или жилищных прав, заключении незаконной сделки, утрате доказательств и т.п.

Злоупотребление частными нотариусами или частными аудиторами своими полномочиями вопреки задачам своей деятельности – это умышленное преступление, совершаемое как с прямым, так и с косвенным умыслом, конкретизированным или неконкретизированным. Причинение вредных последствий вследствие небрежного отношения нотариуса к своей работе, допущенных ошибок в уголовном порядке не преследуется.

Закон определил цели уголовно наказуемых злоупотреблений полномочиями частных нотариусов – извлечение любых выгод и преимуществ для себя или других лиц либо нанесение вреда другим лицам. Эти цели и соответствующая деятельность по их достижению могут быть вызваны различными мотивами: корысть, родственные или приятельские чувства, месть и др. Уголовно наказуемым будет и злоупотребление частных нотариуса, совершенное под влиянием угрозы, если эта угроза не создавала ситуации крайней необходимости.

Специальные субъекты преступления прямо названы в законе: нотариус, занимающийся частной практикой.

Санкция за преступление может иметь как финансовые, так и физические стеснения для виновного, так как наказывается штрафом в размере от ста тысяч до трехсот тысяч рублей или в размере заработной платы или иного дохода осужденного за период от одного года до двух лет, либо принудительными работами на срок до трех лет с лишением права занимать определенные должности или заниматься определенной деятельностью на срок до трех лет или без такового, либо арестом на срок до шести месяцев, либо лишением свободы на срок до трех лет с лишением права занимать определенные должности или заниматься определенной деятельностью на срок до трех лет [3]. Если преступление имеет отягчающие обстоятельства, такие как совершение деяния в отношении заведомо несовершеннолетнего или недееспособного лица [4], то наказание представлено штрафом в размере от ста тысяч до пятисот тысяч рублей или в размере заработной платы или иного дохода осужденного за период от одного года до трех лет, либо принудительными работами на срок до пяти лет с лишением права занимать определенные должности или заниматься определенной деятельностью на срок до трех лет или без такового, либо арестом на срок до шести месяцев, либо лишением свободы на срок до пяти лет с лишением права занимать определенные должности или заниматься определенной деятельностью на срок до трех лет.

Для государственных нотариусов, являющихся должностными лицами (ст. 285 УК РФ), ответственность представлена наказанием в виде штрафа в размере до восьмидесяти тысяч рублей или в размере заработной платы или иного дохода осужденного за период до шести месяцев, либо лишения права занимать определенные должности или заниматься определенной деятельностью на срок до пяти лет, либо назначением принудительных работ на срок до четырех лет, либо ареста на срок от четырех до шести месяцев, либо лишения свободы на срок до четырех лет. При наличии особо отягчающего обстоятельства, такого как наступление тяжких последствий, наказание в УК выражено более сурово: лишение свободы на срок до десяти лет с лишением права занимать определенные должности или заниматься определенной деятельностью на срок до трех лет [7].

С учетом изложенного, следует отметить, что специальные нормы уголовной ответственности за неправомерные действия нотариуса появились в действующем уголовном законодательстве – УК РФ 1996 года. Они, тем не менее, требуют систематизации, т.к. ответственность для

частных нотариусов предусмотрена в разделе экономических преступлений, а государственных нотариусов – преступлений против государственной власти.

Нотариат в Российской Федерации призван обеспечивать в соответствии с Конституцией Российской Федерации, конституциями (уставами) субъектов Российской Федерации, Основами о нотариате защиту прав и законных интересов граждан и юридических лиц путем совершения нотариусами предусмотренных законодательными актами нотариальных действий от имени Российской Федерации (ч. 1 ст. 1 Закон РФ от 11 февраля 1993 г. «Основы законодательства Российской Федерации о нотариате») [5]. При этом законодательством определяется, что нотариальная деятельность не является предпринимательством и не преследует цели извлечения прибыли [6].

Библиографический список

1. 150 лет российскому нотариату [Текст] / под ред. Г.А. Краснова. – М.: Фонд развития правовой культуры, 2016. – 132 с.
2. <https://ru.wikipedia.org/wiki/Нотариус>.
3. В ред. Федеральных законов от 08.12.2003 № 162-ФЗ, от 07.03.2011 № 26-ФЗ, от 07.12.2011 № 420-ФЗ.
4. В редакции Федерального закона от 08.12.2003 № 162-ФЗ.
5. В редакции Федерального закона от 25 декабря 2008 г. № 281-ФЗ.
6. В редакции Федерального закона от 29 декабря 2014 г. № 457-ФЗ. Изменения, вступили в силу с 1 января 2015 г.
7. В редакции Федеральных законов от 08.12.2003 № 162-ФЗ, от 07.12.2011 № 420-ФЗ.
8. ВВС РФ. 1993. № 10. Ст. 357.
9. Гаврилов, С.Т. История становления норм, предусматривающих ответственность за деяния, совершаемые служащими коммерческих и иных организаций, в российском уголовном праве [Текст] / С.Т. Гаврилов, С.А. Буданов, Е.Ю. Покаместова / Территория науки, 2013. № 1.
10. Закон РФ от 11 февраля 1993 г. «Основы законодательства Российской Федерации о нотариате» [Текст]. Ст. 1.
11. Косарева, И.А. Роль нотариальных действий в гражданско-правовом регулировании [Текст] / И.А. Косарева: дисс. ... канд. юрид. наук. – Хабаровск, 2004.
12. Молчанова, Е.А. Уголовная ответственность нотариусов за злоупотребление полномочиями [Текст] / Е.А. Молчанова: автореф. ... канд. юридич. наук. – Рязань, 2010. – Режим доступа: <http://lawtheses.com/ugolovnaya-otvetstvennost-notariusov-za-zloupotreblenie-polnomochiyami#ixzz567vMrzIF>.
13. Примечание к ст. 105 УК РСФСР 1922 г. Уголовный_ кодекс_ РСФСР_(1922).
14. Ст. 170 УК РСФСР 1960 года в ред. Указа Президиума ВС РСФСР от 03.12.82 – Ведомости ВС РСФСР, 1982. № 49. ст. 1821.

15. Текст размещен на сайте: https://notariat.ru/ddata/file-file/Polozhenie_o_notarialnoy_chasti_1892.pdf.

16. Хрестоматия по истории государства и права СССР. Дооктябрьский период [Текст] / под ред. Ю.П. Титова, О.И. Чистякова. – М: Юрид. лит., 1990. – 479 с.

А.А. Соловцов

Государственный гуманитарно-технологический университет
(г.о. Орехово-Зуево Московской обл.)

**КУПЕЧЕСКОЕ ЗАВЕЩАНИЕ КАК ЦЕННЫЙ ИСТОЧНИК
ПО ИСТОРИИ НАСЛЕДСТВЕННОГО ПРАВА И ДОРЕВОЛЮЦИОННЫХ ТРАДИЦИЙ**

В данной статье автором предполагается рассмотреть практику наследственной передачи купеческого имущества путем составления и нотариального удостоверения купеческого завещания, затронуть вопросы распоряжения имуществом и семейным капиталом.

Вторая половина XIX-начало XX вв. характеризуется бурным генезисом рыночных отношений и кардинальными переменами в жизни российского общества. Купцы, как яркие представители российских промышленников и коммерсантов активно включались в капиталистическую модернизацию, причем рассмотрение истории купеческих фамилий целесообразно с помощью критериев социологии (этнических, образовательных, демографических, профессиональных, поселенческих, стратификационных), что дает возможность комплексно изучить деятельность одного из привилегированных сословий, объемы, механизмы внутренней и внешней торговли.

Для исследования общественной деятельности и быта торгово-промышленных династий привлекается разносторонний спектр исторических источников. Исходя из их сохранности, практического значения, информативности, типологии (письменные, вещественные, этнографические, лингвистические, документальные и др.), целесообразно опираться именно на архивные нотариальные дела и текущую документацию частнопрактикующих нотариусов.

Большинство устных и вещественных памятников по истории купечества выявляются при работе с архивными и музейными фондами. Находящиеся в их собраниях многочисленные купеческие завещания содержат обширные и ценные сведения о жизни отечественного торго-

вого сословия в далеком прошлом. Работа с историческими источниками, сопоставление достоверности и интерпретация собранных сведений, находящиеся в купеческих завещаниях, оценка их подлинности, аутентичности, состоятельности материала, и выделение взаимообусловленности источников (логичности и содержательности архивного материала) сформировали предпосылки для культурно-исторического исследования процесса экономического становления торгово-промышленной династии и его влияния на социально-экономическое пространство городов и уездов страны во второй половине XIX – начале XX вв. Данные завещания, безусловно, являющиеся важными и актуальными историческими источниками для создания историко-культурного облика традиционной торгово-промышленной династии, рассмотрения степени ее участия в общественной жизни регионов страны во второй половине XIX-начала XX вв. Рассмотрение купеческих завещаний, представляющих комплексный источник для создания историко-культурного образа традиционной купеческой семьи, изучения ее жизненного уклада, позволит проследить изменение ее сословного облика, основанное на целостном мировоззрении.

Результаты системного научного изучения нотариальных завещаний представителей торгово-промышленной элиты демонстрируют механизмы генезиса российской буржуазной элиты в конце XIX – начале XX вв. Механизмы генезиса демографических процессов внутри торгово-промышленных династий, общее изменение контингента купеческого сословия, национальной, религиозной и возрастной структуры российского торгового люда, сроков нахождения в гильдиях, оценке сословной семейной стабильности купеческих династий были обусловлены переменами в юридическом статусе торгового сословия, утверждением капитализма в стране, развитии и успешном функционировании внутреннего рынка, тонкостями гражданско-правового законодательства и т.п. Например, рассмотрение изменяемости гильдейского состава российского купечества дает возможность сделать заключение о количественном изменении сословия в 1860–70-х гг., неуклонном сокращении его сословной обновляемости купечества в дальнейшем и относительной стабилизации численного состава купечества в конце XIX – начале XX вв. Поэтому обновленный купеческий состав, пополнившийся в 80-е гг. XIX в. стабильно и надежно удерживал собственное место в социальной группе в течение долгого времени.

Наметившийся застой и снижение численности в составе торгового сословия в начале XX столетия объясняется наглядным кризисом сословных и патриархальных устоев, когда снижение численности новых гильдейцев проявилось в количественном росте сегмента потомственных купцов в указанный исторический период. Итоги рассмотрения демографического и гендерного состава торгово-промышленных династий дают возможность рассмотрения их численности, изменений в процессе воспроизводства сословия, миграции, территориальном размещении и составе населения, факторах, влияющих на данные процессы. Начавшийся в стране промышленный переворот и ускоренный переход к рыночным отношениям в качестве господствующей экономической системы повлияли на структурные изменения в купеческом сословии.

Влияние конфессиональных особенностей, демографической структуры зажиточного купечества на сохранение патриархального уклада наиболее ярко проявляется среди старообрядцев. Анализ домашнего уклада и организации любопытной модели производственных отношений среди российского купечества демонстрирует отсутствие общественных тенденций и запросов на роскошь, демонстративное излишество в образе жизни [2].

Заметно проявилось стремление части молодого купечества к поэтапному отходу от векового сословного уклада, традиций далеких предков. Поэтому в начале XX в. благодаря концентрации производства, широкому привлечению иностранного капитала и формированию класса российской буржуазии наблюдается разрушение и отмирание патриархальных привилегий, сословной замкнутости и обязанностей. Среди материалов, принадлежащих к актовым документам, выделяются купеческие завещания и документация, связанная с утверждением наследственных дел окружными судебными палатами. Данная документация представляет собой многочисленные и хорошо сохранившиеся источники по истории российского купечества. Завещание было официальным объявлением воли собственника недвижимости после его смерти. Наследственная передача недвижимости или капитала в дореволюционный период регулировалась наследственным правом, а дореволюционный нотариат базировался на системе правовых норм, регулирующих правовые отношения после смерти завещателя. Получение наследства осуществлялось по закону и завещанию, причем среди промышленников и предпринимателей составлялись письменные завещания, отдавались

устные распоряжения. Завещания могли быть скреплены личной печатью, подписью купца или удостоверены нотариально. При написании завещания придерживались определенной стандартизированной формы документа. Завещатель должен был быть дееспособен, составить документ добровольно, понимать его смысл и значение, завещание не должно было содержать потертостей, двусмысленности толкования, нарушения целостности, иметь подпись и печать нотариуса. Практика составления богатейшими промышленниками нотариальных завещаний свидетельствует об активном использовании патриархальным купечеством права управления семейным имуществом. Нередко в завещании отмечалось, что воля домовладельца является основным правилом для членов купеческой фамилии. Например, на момент смерти купца Г.Г. Солодовникова (+ 21.05.1901 г.) его состояние оценивалось в 20977700 руб. Из них родственникам он завещал 830 тыс. руб. Больше всех, 300 тыс. руб. получил его старший сын, душеприказчик, член совета директоров Нижегородско-Самарского земельного банка Петр Гаврилович, а меньше всех – платье и нижнее белье покойного – младший сын, прапорщик царской армии Андрей. Именно так отец жестко наказал сына за то, что тот отказался идти по «коммерческой линии» [4].

В дореволюционной России не имелось жесткой системы и практики передачи наследственного капитала и имущества. Каждый коммерсант единолично распоряжался семейным имуществом и выделял объем имущества, передаваемый будущему наследнику. Преимущество при переходе наследственной массы оставалось за наследниками по мужской линии. Объем их наследственного имущества являлся достаточно высоким, причем наследники, ведущие самостоятельный бизнес, в отличие от проживающих в фамильном особняке, имели неодинаковую долю в завещании. Данное обстоятельство диктовалось тем, что прижизненный раздел обеспечивал купеческих детей значительной долей семейного капитала. Более того, в случае подобного раздела фамильного состояния, глава семьи мог настоять на заключении нотариального отказа от будущего наследственного имущества. Подобные нотариальные документы достаточно полно описывают специфику демографических процессов и внутрисемейных традиций в сфере торгово-промышленных династий. Нередко владелец имущества выдвигал специфические требования и предписания для вступления в права будущего наследника: запрещал брать новую фамилию своей жене, определял судьбу детей (место их проживания, будущую учебную деятельность или

военную службу). Супруга вступала в наследство и получала свою долю и при наличии взрослых детей, размер части ее наследственной массы был меньше. Воплощение родовых идеалов и ценностей наглядно проявилось в соблюдении индивидуальных и коммерческих семейных интересов. Купеческое имущество редко распадалось на несколько мелких территорий, его передавали по наследству с соблюдением принципа старшинства. Общеобязательным и неизменным пунктом завещаний богатейших промышленников являлись филантропические расходы. Средства традиционно передавались на содержание храмов и обителей, приютов, училищ и лечебных учреждений. Крупных купцов называли «именитым купечеством». Они осуществляли финансирование в трех главных областях: культуре, просвещении и общественном призрении. Самое крупное пожертвование за всю историю благотворительности в России связано с именем Г.Г. Солодовникова и составило 21 млн. руб. Это его богатство, которое он, за вычетом 800 тыс. руб. переданным родственникам, завещал на общественные нужды: треть на устройство в губерниях Тверской, Архангельской, Вологодской и Вятской земских женских училищ; треть – на учреждение в тех же губерниях и в городе Серпухове мужских и женских профессиональных школ и родильного приюта, треть – на постройку домов с дешевыми квартирами в Москве [4, с. 206–207]. Важным пунктом здесь выступали средства, отчисляемые на нужды провинциальных городских земств и городов. Уже в конце XIX в. по масштабам пожертвований купцам не было равных. Традиционное религиозное сострадание к сирым и убогим являлось основным мотивом меценатства. Можно сказать, что всякий раз, когда купечество значительно поднимается в своем интеллектуальном развитии, оно становится могучим деятелем культуры и просвещения [3, с. 201, 202, 205].

Имели место и эпизоды, когда родственники промышленника не выполняли важнейшие пункты купеческого завещания. Купец имел возможность отмены или изменения завещания. Причиной редактирования условий завещания являлось изменение наследственной массы, появление новых наследников, включение дополнительных статей на филантропические проекты. Вступление в наследство лиц, не упомянутых в завещании, его отмена или отсутствие завещания после смерти завещателя решался на основе действующего дореволюционного законодательства. Наследство по закону (независимо от существования завещания) было ориентировано на круг наследников из числа кровных родственников наследодателя. В большинстве состоятельных домов оформление

наследства по закону практически не практиковалось. Традиционно купец составлял нотариальное завещание, где единолично определял круг наследников и долю их имущества. Составление завещания среди патриархального круга отечественных предпринимателей было связано с массой суеверий и предрассудков. Коммерсант имел возможность завещать лишь собственный фамильный капитал (благоприобретенную, а не родовую собственность). Родовое имущество (общая собственность граждан, совместно обитающих родовое поместье или усадьбу) определялся другими законодательными актами. Критерием раздела имущества на родовое и благоприобретенное является происхождение имущества у завещателя, связь данной собственности не только с личностью владельца, но и семьей (родом), которому оно принадлежит. Формы нотариальных документов и удостоверительных надписей были призваны максимально защитить имущество купца от правовых рисков, надежно закрепить его права и интересы. Для вступления завещания в законную силу факт перехода права собственности подлежал обязательному утверждению окружным судом и казенной палатой в течение года. Документация, касающаяся вступления купеческих завещаний в законную силу дошла до нас в значительном количестве среди фондов окружных судов и казенных палат. Данные судебные органы изучали документацию об имуществе и капитале завещателя. Недоимки и задолженности завещателя фиксировались официально, а банки передавали суду данную информацию о денежном обороте, счетах, кредитах покойного главы купеческой династии. Процесс вступления во владение имуществом по завещанию был направлен на выявление пресечение фактов снижения размера оценки наследуемого имущества (необходимой для взыскания сборов и кредитов). Лицо, вступающее во владение имуществом по завещанию, должно было получить документальное свидетельство о праве наследования по завещанию. Купеческие завещания и нотариальная документация используется как информативный исторический источник по быту российского торгового люда. Научная роль данных актов определяется их высокой численностью, информативностью и достоверностью юридических и биографических сведений. Именно в нотариально удостоверенном завещании содержатся сведения о месте и дате его составления, оно составлялось только в письменной форме, подписывалось лицом его составляющим, в нем приводились подробные данные о завещателе, наследниках (как родственниках, так и посторонних

лицах), сведения о размере оплаченной пошлины. Данные сведения содержат важную информацию об условиях вступления в наследство, порядке изложения сведений в завещании и доле имущества передаваемой конкретному правопреемнику. В завещании нотариус удостоверяет дееспособность гражданина и факт личного распоряжения имуществом, подпись и соответствие документа нормам существующего законодательства. К наследственному делу прилагалась опись с независимой оценкой размера капитала купеческой династии в определенный исторический период. Составление описи имущества было призвано помочь наследникам избежать споров, дополнительных судебных разбирательств и обеспечить сохранность завещанного имущества. Опись наследственного имущества составлялась при свидетелях и наследниках умершего, содержала в себе четкое перечисление, описание и величину стоимости имущества завещателя. Опись имущества богатейших купеческих фамилий содержит сведения об имуществе, представляющем историческую, научную, музейную ценность, относящемся к предметам роскоши и памятникам культурного наследия. Опись наследственного имущества чаще всего незамедлительно оформлялась после смерти или погребения главы семьи, когда наследники не были уверены в полной сохранности имущества или денежных средств. Например, еще до похорон известного банкира Г.П. Елисеева (1804–1892) судебный пристав начал составлять опись его движимого и недвижимого имущества в квартире на Биржевой линии, где он жил [2].

Важную роль в научном анализе дореволюционного нотариата играет текущая документация и переписка нотариусов. Сюда относится масса архивных писем, свидетельств, доверенностей, удостоверительных и исполнительных надписей, актов, личных печатей, штампов и бланков. Нотариальные документы являются важным источником по изучению нотариальных действий, связанных с историей российского предпринимательства.

Еще в 1824 г. «гильдейский закон» существенно уменьшил число тех, кто имел право нахождение в одной купеческой династии и мог получить возможность на распоряжение капиталом. Передача имущества по наследству могла происходить в ходе определенной личной договоренности близких родственников, вмешательства органов власти, осуществляющих раздел собственности между поссорившимися сторонами. Подобная судебная практика была редкостью, а исполнение воли умершего не нару-

шало коммерческих контактов и семейных купеческих традиций. Наследники умершего главы купеческого дома заключали коммерческие сделки, брали кредиты, открывали совместные предприятия.

Взаимоотношения членов родственных купеческих домов подчинялись их рыночным интересам, юридическим механизмам, поэтому в рыночных сделках юридически самостоятельные члены купеческой династии являлись более самостоятельными и деловыми партнерами. Они могли самостоятельно совершать большинство финансовых операций, выступать равноправными партнерами своих родителей. Именно этим объясняется растущее желание взрослых и образованных представителей промышленных династий к обретению финансовой и юридической самостоятельности и накоплению капитала. Нередко выделение причитающейся части фамильного имущества осуществлялось владельцами семейного капитала. Именно по наследству переходило право владения и распоряжения имуществом завещателя, его ценными бумагами и определенными правами на фамильное состояние и предметы интерьера. Односторонняя воля купца содержалась в его завещании. Уходящий из жизни, желая продолжить исполнение своих дел на земле и после смерти, поручал воплотить свою мечту другому, оставшемуся здесь. Исполнение христианского завещания доставляет завещателю покой, так как за него возносятся Богу молитвы о его вечном упокоении. Последнее желание, разумеется, если оно не будет противозаконно, последняя воля умирающего исполнялась свято – во имя покоя отошедшего и совести исполнителя завещания [1, с. 70–71]. Относительно обыденной практикой являлась подготовка и нотариальное удостоверение завещания женщинами, что указывало на нее как на хозяйку фамильного бизнеса. Определяющим фактором в распоряжении семейной собственности оставалась единоличная воля завещателя, а на объем причитающейся недвижимости влияла специфика внутрисемейных отношений торгового сословия. Весомым является и то обстоятельство, что в случае отсутствия завещания наследование и распоряжение имуществом (раздел фамильной собственности, призвание наследников умершего) происходило по закону.

В типичной торгово-промышленной династии большинство коммерческих и хозяйственных вопросов единолично решались владельцем и хозяином собственности. Смерть главы семьи, невозможность его супруги (или иных взрослых родственников и малолетних детей умершего)

ставили финансовое благополучие купеческого дома на грань катастрофы. Семейному делу и благосостоянию нередко угрожали юридические обременения в пользовании собственностью, нехватка и занятость влиятельных родственников или жены. В подобных ситуациях задача сбережения и накопления капитала до совершеннолетия детей умершего брали на себя назначенные опекуны или близкие родственники. Функцию опекуна или попечителя могли взять на себя близкие родственники, специальные сиротские суды. Купеческие завещания и документация по их утверждению представляют собой хорошо сохранившиеся исторические источники по коммерческой деятельности представителей региональных и столичных торгово-промышленных династий. В нотариальных наследственных делах хранятся данные по истории купеческих фамилий, объему и движении наследственной массы, биографические данные богатейших фабрикантов и их родственных связях. Точность, объективность, полнота данных, указанных в купеческих завещаниях подтверждена нотариально. Невысокие процентные ставки, необходимые для уплаты нотариальных тарифов, сборов, не могли подтолкнуть лиц, вступающих в наследственные права, к преуменьшению реальной стоимости семейного имущества. Описи имущества составлялись после смерти домовладельца, по требованию органов судебной опеки для взыскания задолженности и содержали точную сумму оценки недвижимости. Изучение купеческого семейного быта показало отсутствие явного стремления среди гильдейцев к роскошному образу жизни (подобно дворянскому). Патриархальная бытовая культура купечества ориентировалась на традиционные сословные обычаи, нормы повседневности. Лишь в начале XXв. в связи с ускорением генезиса капиталистических отношений наметилась тенденция размывания прежних сословных границ и патриархальных ценностей.

Изучение коммерческой, внутрисемейной и бытовой культуры торгового сословия создает условия для глубокого научного анализа исторического пути торгового сословия, оценке его роли в судьбе российского государства.

Библиографический список

1. Будущая загробная жизнь. Православное учение [Текст]: Правосл. библиотека / В.М. Зоберн и др. – М.: Эксмо, 2013. – 304с.
2. Состояние купца Г.П. Елисеева и его завещание [Электронный ресурс]: История государства. – Режим доступа: <http://statehistory.ru/1618/Sostoyanie-kuptsa-G-P--Eliseeva-i-ego-zaveshchanie>.

3. Хрестоматия по культурологии: учеб. пособие [Текст] / А.И. Кравченко и др. – М.: ТК Велби, Изд-во Проспект, 2007. – 384 с.

4. Чумаков В. Чудак Солодовников [Текст] / В. Чумаков // Огонек. – 2003. – № 45 (4824).

Д.В. Чарыков

г. Челябинск

«САМОУЧКИ-ПРАКТИКИ»:

СОЦИАЛЬНЫЙ ПОРТРЕТ ЧЕЛЯБИНСКОГО ДОРЕВОЛЮЦИОННОГО НОТАРИАТА

Восстановление социального портрета дореволюционных челябинских нотариусов натывается на проблему скудости источниковой базы. Годы революции, гражданской войны, пренебрежения памятью о прошлом истерли многое. Здесь нам на помощь приходит тщательность учета социально значимых лиц в Российской империи. Проявлением этой тщательности стали адрес-календари – перечни всех губернских и уездных правительственных и общественных учреждений с их личным составом. В адрес-календарях, в соответствии с названием, присутствовал справочная информация о местонахождении и статусе должностных лиц. Эти ценные справочники с данными по Оренбургской и Уфимской губерниям¹² (а в каждой губернии они печатались самостоятельно) помогли нам восстановить информацию о нотариусах.

Здесь мы сталкиваемся с новым парадоксом. Формально, нотариат как социальный институт был введен в Российской империи в 1866 г. Однако упоминания о пореформенных нотариусах появляются в адрес-календарях уездах Оренбургской и Уфимской губерний сравнительно поздно – только в 1894 г. Подобный казус связан с тем, что согласно ст. 1 Временного положения о нотариате новые нотариальные органы вводились в той или иной местности лишь после того, как в полном объеме начинали функционировать реформированные судебные органы.

¹² На тот период территория, которую занимает современная Челябинская область, была разделена не только между разными уездами, но и между губерниями. В 1865 г. гигантская Оренбургская губерния была разделена по Уральскому хребту на собственно Оренбургскую и новосозданную Уфимскую губернии. Златоустовский уезд административно был включен в Уфимскую губернию.

Для нотариата критически важно было создание окружных судов, к которым они приписывались и которыми они контролировались. В интересующих нас губерниях окружные суды заработали лишь в 1894 г. [10], чем и объясняется столь позднее формирование новых нотариальных учреждений в регионе.

Коллективный социальный фоторобот челябинских нотариусов периода Российской империи состоит, на наш взгляд, из следующих штрихов. Во-первых, на этапе организации нотариальных органов, хотя и прошедшем много позже, нежели чем было подписано и вступило в действие Временное положение о нотариате, очевидно имела место быть кадровая проблема. Дореволюционному нотариату критически не хватало образованных, подготовленных работников. К нотариальной деятельности не готовили в принципе, хотя это было неудивительно. Куда печальнее обстояло дело с хотя бы минимальным юридическим образованием среди претендентов на замещение должности нотариуса. Практически всех образованных молодых людей вбирала в себя государственная административная машина или более «романтичные» в глазах обывателя профессии. В нотариат же шли преимущественно те, кто уже долгое время пробыл на низших канцелярских должностях и, не добившись успеха на поприще чиновного роста, искали новых профессиональных или жизненных перспектив. Так, на момент образования нотариальных учреждений в Оренбургской губернии, в числе челябинских нотариусов не оказалось ни одного носителя классного чина, что говорило о низкой популярности этой должности среди местного истеблишмента. По социальному статусу первые челябинские нотариусы были, соответственно: губернским секретарем, канцелярским служащим, поселянником-собственником, потомственным почетным гражданином, не имеющим чина и дворянином. Эта первая генерация нотариусов в почти неизменном составе проработала в течение пяти лет.

По прошествии определенного срока нотариат обнаружил свою перспективность на фоне общего стремительного экономического развития региона. На нотариальные должности устремились талантливые разночинцы, обладавшие, как правило, небольшим образовательным запасом, но гигантским житейским и профессиональным опытом. Именно их образно и окрестили «самоучками-практиками» [3, с. 194], они и составили костяк дореволюционного провинциального нотариата. Уже на излете империи, в грозные предреволюционные годы нотариат начинает

насыщаться кадрами, получившими высшее образование и стремившимися реализовать себя на поприще, одновременно и востребованном, но без предпринимательской авантюры, и находящемся вне непосредственной государственной системы, дискредитированной в общественном сознании. Соответственно, например на 1915 г. (последний год, когда в адрес-календарях присутствуют полные данные обо всех нотариусах на интересующей нас территории), уже более половины были носителями классных чинов, начиная с коллежского асессора и выше. Однако многие из них не успели проработать достаточно долго, будучи сметены революционной стихией семнадцатого года. Таким образом, нотариат становился социально привлекательным для большей части обладателей первых классных чинов, т.е., как правило, для молодых людей, получивших высшее образование и стремившихся реализовать себя на поприще экономически востребованного гражданского служения.

Здесь необходимо еще раз более подробно остановиться на социально-правовом статусе нотариусов. Особенность его крылась за формулировкой «с присвоением им зауряд восьмого класса по должности». В фактическом плане эта правовая формула обозначала, что нотариусы приобретали соответствующее должности положение, в том числе восьмой классный чин, только на время нахождения в должности и до определенной степени символично. Здесь уместна определенная параллель со званиями и должностями в военизированных структурах. Положение нотариуса было примерно следующим – он становился *как бы* капитаном или майором (по набору социальных и юридических прав), пока находился в своей должности. После прекращения выполнения своих трудовых функций он терял и должность, и прилагающийся *как бы* чин. Это и означала формула «зауряд по должности». Не стоит и переоценивать восьмой классный чин, который зауряд приобретался новоиспеченным нотариусом. На период проведения реформы он уже потерял былое значение. После реформы чинов 1845 г. восьмой классный чин даровал его обладателю личное почетное гражданство, которое в социально-правовом плане означало освобождение от уплаты подушной подати и телесных наказаний. А к моменту проведения реформы подушная подать уже и вовсе не взималась в большей части Российской империи.

Кроме того, нотариус не состоял на государственном содержании, т.е. получал доход и копил на будущую пенсию самостоятельно, от трудов своих праведных. Исходя из этих пояснений, становится понятным, почему, несмотря на заявленность получения восьмого классного чина

при вступлении в должность, челябинские нотариусы продолжали оставаться губернским секретарями и канцелярскими служащими. Эти чины относились к низшим канцелярским чинам, располагавшимся в преддверии «Табели о рангах». Сохранение их за нотариусами и подразумевало, что фактически в их статусе, особенно с точки зрения чиновного имперского общества, ничего существенно не менялось, они лишь на время получали привилегии личного почетного гражданства.

Любопытно посмотреть, откуда, из каких профессий приходили в нотариат. Собственно, сразу из учебных заведений в нотариат, видимо, попадали редко. У нас таких данных нет. Из числа достоверно известных, можно упомянуть следующих нотариусов:

- ❖ Челябинский нотариус П.Ф. Туркин пришел в нотариат с должности городского головы г. Челябинска, до этого подвизаясь на должности частого поверенного. По оставлении нотариата, он вновь был главой города, а затем – частным поверенным.

- ❖ Златоустовский нотариус отставной прапорщик М.А. Гладышев перешел в нотариусы из судебных приставов.

- ❖ Челябинский нотариус К.И. Хренов оказался в нотариате после того, как года замещал должность помощника прокурора по 2 Челябинскому участку.

- ❖ Троицкий нотариус М.Н. Попов пришел в нотариат из акцизного управления.

Таким образом, в нотариат попадали из очень разных структур. Но преимущественно нотариусами становились люди, так или иначе связанные с юридической профессией. В целом можно отметить тенденцию к достаточно легкому переходу в цепочке на тот момент времени т.с. «низших» юридических профессий: частный (реже, присяжный) поверенный – судебный пристав – нотариус. Профессии с точки зрения чиновного роста были малопривлекательными, однако достаточно востребованными в условиях развития буржуазных отношений в стране. Потому они и стали прибежищем активных, пассионарных разночинцев, искавших применения и социального роста в условиях достаточно косной чиновно-дворянской административной системы царской России.

В этом отношении, неудивительным выглядит и достаточно высокая социальная активность нотариусов. Руководствовались они разными мотивами: «практики-самоучки» стремились через нее реализовать свой потенциал общественного служения, а так же повысить статус

свой и своей семье за счет приобретения личного и потомственного почетного гражданства. Здесь следует отдельно остановиться на активной общественной деятельности П.Ф. Туркина. О масштабах служения на благо общества может сказать одно только перечисление должностей Петра Филипповича помимо его юридической службы: «... он заведовал участком при проведении первой Всероссийской переписи населения (1896–1897), был директором уездного тюремного комитета, членом приходского попечительства Христорождественского собора, заместителем председателя правления Дома трудолюбия, членом городского присутствия по квартирному налогу, членом правления по государственному налогу, участковым попечителем комитета народной трезвости и заведующим столовой-чайной при Народном доме, гласным губернского земского собрания» [8].

Если мы обратимся к Карманному справочнику «Весь Челябинск и его окрестности» В.А. Весновского, то узнаем, что на момент опубликования справочника Петр Филиппович являлся:

- членом школьной, земельной, водопроводной, телефонной комиссий при Городской думе;
- членом попечительских комитетов Детского приюта и Дома трудолюбия;
- членом комитета попечительства о народной трезвости;
- ревизором общества страхования от огня;
- казначеем Торговой школы [1].

Следует отметить, что большинство должностей носили характер общественной нагрузки, поэтому вознаграждения за труд П.Ф. Туркин не получал, тем не менее, проявляя большую активность и продуктивность в выполнении возложенных на него обязанностей.

Похожую деятельность мы находим у троицкого нотариуса Г.М. Глоба-Михайленко. Он был с 1897 г. товарищем председателя общества любителей садоводства, и в целом входил в «костяк всех троицких обществ, ... одновременно являясь председателем Троицкого общества правильной охоты». Собственно, Георгий Михайлович и выступил инициатором его создания, написав губернатору письмо с просьбой «за себя и сотоварищей по охоте» [6, с. 176–177].

Генерация молодых, получивших высшее образование нотариусов как правило реализовывала себя в политической и околополитической деятельности, прививку к которой получала в стенах университетов. Че-

лябинский нотариус К.И. Хренов активно проявил себя как член кадетской партии, набрав больше всего голосов на выборах выборщиков¹³ в I Государственную Думу. На этих же выборах от партии октябристов выдвигал свою кандидатуру П.Ф. Туркин, но проиграл своему более молодому и энергичному оппоненту.

Уместным будет рассмотрение вопроса о расположении контор нотариусов, в том числе и в рамках городской черты. Актуальность вопроса заключается не в одном лишь праздном собирании фактологической информации о месте нахождения прежних нотариальных контор с тем, чтобы нанести их на карту современного города. Размещение контор, как верно отметили авторы книги о московском нотариате, говорит и об основном контингенте, с которым работал нотариус и, учитывая неразвитость транспорта, поближе к которому предпочитал размещаться. Анализ адресов контор челябинских нотариусов показывает, что все они располагались в торгово-предпринимательской части города. Так, контора дворянина В.Н. Ковалева, бывшего челябинским нотариусом с 1894 по 1905 гг. располагалась на одной из старейших в городе ул. Михайловской, д. 3 [4] (современная ул. Карла Маркса), контора П.Ф. Туркина располагалась по ул. Ивановской, д. 4, в двух шагах от здания Общественного собрания г. Челябинска, К.И. Хренов арендовал под контору помещение по адресу ул. Большая д. 1¹⁴, находившееся близ Челябинской биржи. Все конторы находились в пределах центральной, купеческой и предпринимательской части города. Следовательно, нотариусы ориентировались в своей деятельности именно на экономически активные слои населения, на что мы уже обращали внимание выше. Ситуация не менялась существенным образом на протяжении всего дореволюционного периода даже тогда, когда обсто-

¹³ Выборы в первую Думу были непрямыми и неравными, чтобы учесть интересы тогдашнего правящего сословия – дворянства. Вообще, процедура была следующая: «Ответственность за подготовку и проведение выборов возлагалась на местные органы власти. Сначала составлялись, уточнялись списки выборщиков, потом они обнародовались в официальных печатных изданиях. Подготовкой и проведением промежуточных выборов (уполномоченных и выборщиков) занимались уездные и губернские (областные) по выборам в Государственную думу комиссии. На заключительном этапе на собраниях выборщиков губернии или области избирались депутаты Государственной Думы» [5].

¹⁴ Сегодня – пересечение улиц Цвиллинга и Труда. Собственно, дом, в котором находилась контора, сохранился вплоть до недавнего времени и только в 2004 г. был пущен под снос.

ательства требовали изменений. В частности, В.А. Весновский справедливо указывал: «Немало неудобств испытывают жители привокзальной части и вследствие того, что здесь нет отдельной камеры городского судьи, нет нотариуса, отделения банка, нет библиотеки и проч.» [1, с. 115].

Однако челябинские нотариусы не спешили размещать конторы в привокзальном районе, т.к. это не сулило существенных прибылей. Большинство переселенцев, пассажиров железнодорожных составов, даже имея потребность в нотариальных действиях, далеко не всегда были готовы за них внести достойную плату. Потому и сохраняли челябинские нотариусы ориентацию на местных купцов и предпринимателей, а состоятельный гость южноуральской столицы мог изыскать время и средства и по необходимости добраться до центра города.

К сожалению, составить цельное и непротиворечивое представление о доходах и структуре нотариальных действий дореволюционных челябинских нотариусов не представляется возможным. Время, бесхозяйственность периода разрухи гражданской войны, сознательные усилия советской власти по борьбе с нотариальными архивами оставили нас без основательной статистической информации. Согласно анализу, сделанному авторами книги «Московский нотариат», структура нотариальных действий дореволюционных нотариусов преимущественно включала в себя обязательные для нотариального заверения сделки с недвижимостью, объем которых на фоне строительной лихорадки год от года рос, договоры, явку и протест векселей, востребованных молодой российской буржуазией [2, с. 96–97]. Некоторые представления о структуре нотариальных действий может дать дошедшая до нас ведомость о сборе по месту совершения челябинского нотариуса В.Н. Ковалева за июнь 1897 г. (точнее, за 3–16 июня) [9, с. 27–29]. Данный материал можно использовать весьма ограниченно по двум причинам: во-первых, информация приведена за 1897 г., т.е. период, когда экономика региона еще только набирала обороты, подстегнутая проведением и постепенным запуском Транссиба; во-вторых, июнь не самый экономически активный месяц для преимущественно аграрной губернии. Тем не менее, определенное представление мы можем получить. За отчетный период нотариусом Ковалевым были освоены 122 номера нотариального реестра, из которых 50 номеров (или 41%) ушло на «коммерческие действия». К таковым относились явка и протест векселей (две трети из числа «коммерческих действий»), явка актов, договоров, заемных писем и условий. Явленные и опротестованные акты были на общую сумму в 30 940 рублей. Еще раз повторимся, что ведомость за

июнь 1897 г. не может дать всей полноты картины, тем более в динамике, но тем не менее, показывает общий объем и структуру работы и оборотов челябинских нотариусов того периода.

Что же касается доходов, то поможет следующее умозаключение на примере П.Ф. Туркина. В 1900 г., когда он покинул должность городского головы, его годовой доход по прежнему месту работы составлял тысячу рублей в год. Руководствуясь финансовыми трудностями он и перешел в нотариат, следовательно, можно предположить, что доходы нотариуса так или иначе были существенно выше, иначе смена должности не имела бы смысла. Для сравнения и представления о порядке сумм можно привести данные о доходах нотариусов Таганрога в 1898–1899 гг. При похожей численности населения и достаточно высокой активности торговли, ежегодное вознаграждение нотариуса колебалось от 2,7 до 3,5 тысяч рублей [7, с. 40]. Доходы старших нотариусов составляли сумму в 2,2 тысячи рублей в год, однако они были государственными служащими, а потому состояли на полном гособеспечении, обычных же нотариусов (периодически их называли младшими) кормил их труд, состоятельность клиентуры, коммуникативные способности или, проще говоря, умение договариваться. Это вносило определенную долю торгашества, нездоровой конкуренции, однако законодательство, фактически, не позволяло избежать подобной ситуации.

Будучи производным от развития капиталистических отношений, доход нотариуса был тесно связан с общей экономической развитостью того населенного пункта, в котором находилась контора. Челябинские нотариусы в этом отношении находились в хороших условиях. И в целом в пределах территории современной Челябинской области конторы располагались в экономически активных городах и поселениях – Троицке, Верхнеуральске, Златоусте, Миассе. Уже в советские годы они частично потеряли былое экономическое и административное значение, частично поменяли свой хозяйственный профиль, однако на предреволюционный период в целом позволяли достойно существовать нотариусам. Хотя и здесь можно проследить происходившие изменения. Так, заметно снижение экономического потенциала Троицка в пользу Челябинска. Если на момент возникновения нотариальных учреждений в 1894 г. в Троицке располагались две конторы, а в Челябинске – лишь одна, то на 1917 г. в Троицке оставался уже только один нотариус, зато в Челябинске их было трое. Подобные изменения как раз отражали потерю Троицком своего былого экономического значения в региональной экономике.

Таким образом, судьба дореволюционного нотариата, его коллективный социальный облик во многом были predeterminedены как особенностями должностного положения нотариата, заложенными Положением о нотариальной части 1866 г., так и динамикой социально-экономической жизни региона. В статусе челябинских нотариусов периода Российской империи отразилась их инородность традиционному социальному устройству российского дореволюционного общества. Будучи тесно связаны с новым форматом буржуазных отношений, нотариусы находились в процессе поиска своего места в социальной структуре тогдашней России. Поиск был прерван революционным переломом и формированием нового, государственного по целям и содержанию, советского нотариата.

Библиографический список

1. Весновский В.А. Весь Челябинск и его окрестности: карманный справочник [Текст] / В.А. Весновский. Репр. воспр. издания 1909 г. – Челябинск: Каменный пояс, 2011. – 142 с.
2. История московского нотариата. Хроника. События. Люди [Текст]. – М.: Галерея, 2013. – 296 с.
3. Нотариат Санкт-Петербурга. Страницы истории. Книга Вторая [Текст] / авт.-сост. Б.И. Лившиц. – М.: Внешторгиздат, 2003. – 333 с.
4. ОГАЧО. Ф. ИЗ. Оп. 1. Д. 468.
5. Парламентские истории: выборы в первую Государственную Думу, год 1906 [Электронный ресурс] / – Режим доступа: <https://www.zs74.ru/parlamentskie-istorii-vybory-v-pervuyu-gosudarstvennuyu-dumu-god-1906-0>.
6. Подгайко Е.Г. «Самодельные» общества города Троицка Оренбургской губернии (вторая половина XIX – начало XX вв.) [Текст] / Е.Г. Подгайко / Гороховские чтения: материалы первой региональной музейной конференции / отв. ред.: Н.О. Иванова. – Челябинск, 2010. – С. 175–179.
7. Попова Н.Ю. Нотариат и вехи российской государственности [Текст] / Н.Ю. Попова / Нотариальный вестник. – 2012. – № 2. – С. 37–49.
8. Скориков А.И. Туркин Петр Филиппович [Электронный ресурс] / А.И. Скориков. – Режим доступа: http://resources.chelreglib.ru:6005/el_izdan/kalend2011/turkin.htm.
9. Смыкалин А.С. Нотариат Челябинской области. XVIII–XXI века [Текст] / А.С. Смыкалин. – М.: Федеральная нотариальная палата: Фонд развития правовой культуры, 2007. – 142 с.
10. Юнусов А.М. Организационно-правовые основы формирования и деятельности окружных судов в механизме реализации судебной реформы 1864 г.: на материале Южного Урала [Текст] / А.М. Юнусов: дис. ... канд. юр. наук. – Челябинск, 2011.

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРАХ

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

Бойчук С.С. – к. филос. н., доцент кафедры философии и социологии Луганского национального университета им. Тараса Шевченко.

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 гуманитарного педагогического университета.

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

Гайдукова В.А. – заместитель директора МБОУ «Лицей физики, математики, информатики № 40» при Ульяновском государственном университете.

Горчакова А.В. – магистрант кафедры отечественной истории и права исторического факультета Южно-Уральского государственного гуманитарно-педагогического университета (г. Челябинск).

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

Давыдовская Е.Ю. – студент Смоленского филиала Саратовской государственной юридической академии.

Даренский В.Ю. – к. филос. н., преподаватель Луганского национального университета им. Т. Шевченко.

Дёмин И.В. – д. филос. н., профессор кафедры философии Самарского университета.

Дроботушенко Е.В. – к. и. н., доцент, декан исторического факультета Забайкальского государственного университета (г. Чита).

Евдокимова Л.С. – к. и. н., преподаватель Многопрофильного колледжа Института спорта, туризма и сервиса Южно-Уральского государственного университета (НИУ)

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

Заплетина Н.И. – к. п. н., доцент, доцент кафедры менеджмента и экономики культуры Самарского государственного института культуры.

Иванов А.М. – к. и. н., доцент кафедры гуманитарных, социально-экономических и информационно-правовых дисциплин Саратовской государственной юридической академии (Смоленский филиал).

Ильин И.В. – к. филос. н. (г. Харьков).

Исаков А.А. – к. филос. н., доцент кафедры истории и обществознания историко-филологического факультета Арзамасского филиала Национального исследовательского Нижегородского государственного университета им. Н.И. Лобачевского.

Исакова Л.В. – старший преподаватель кафедры права, философии и социальных дисциплин факультета экономики и права Арзамасского филиала Национального исследовательского Нижегородского государственного университета им. Н.И. Лобачевского.

Казарова Т.В. – д. филос. н., профессор, профессор Орловского государственного университета.

Камалова Р.Ш. – к. филос. н., доцент, сотрудник Ульяновского государственного технического университета.

Кодинцев А.Я. – д. ю. н., к. и. н., профессор кафедры государственного, муниципального управления и управления персоналом Сургутского государственного университета.

Кондорский Б.М. – к. биолог. н., начальник отдела НПФ «Синбиас» (г. Донецк).

Конюченко А.И. – д. и. н, доцент, профессор кафедры истории России и зарубежных стран Челябинского государственного университета.

Коротенко В.А. – к. филос. н., доцент Бишкекской финансово-экономической академии / Университет АДАМ.

Куликова О.Н. – к. ю. н., доцент кафедры уголовно-правовых дисциплин Смоленского филиала Саратовской государственной юридической академии.

Липская О.Г. – преподаватель кафедры социально-гуманитарных дисциплин Белорусской государственной сельскохозяйственной академии (г. Горки, Могилевская область).

Логоновский С.С. – к. филос. н., доцент кафедры социологии и политологии Южно-Уральского государственного университета.

Лугвин С.Б. – к. филос. н., доцент, доцент кафедры «Социально-гуманитарных и правовых дисциплин» Гомельского государственного технического университета им. П.О. Сухого, Республика Беларусь.

Максимова И.В. – к. и. н., сотрудник Волгоградского государственного медицинского университета Министерства здравоохранения Российской Федерации.

Мендюков А.В. – к. и. н., научный сотрудник АНО ВПО «Университет Дмитрия Пожарского» (г. Москва).

Миксюк А.С. – к. и. н., доцент, доцент кафедры теории и истории государства и права Академии управления при Президенте Республики Беларусь (г. Минск).

Осипов С.В. – к. и. н., доцент, сотрудник Ульяновского государственного технического университета.

Пархачева А.С. – студент Смоленского филиала Саратовской государственной юридической академии.

Сейдаметова Г.У. – базовый докторант кафедры истории Узбекистана и Каракалпакстана Каракалпакского государственного университета им. Бердаха (г. Нукус, Узбекистан).

Сидорова Г.П. – д-р культурологии, к. и. н., профессор кафедры «История и культура» Ульяновского государственного технического университета

Соловцов А.А. – к. и. н., старший преподаватель кафедры истории и гуманитарных наук Государственного гуманитарно-технологического университета (г.о. Орехово-Зуево).

Суздальцева И.А. – к. и. н., доцент кафедры Всеобщей истории, заместитель декана исторического факультета Дагестанского государственного педагогического университета (г. Махачкала).

Тахиров Н.И. – студент исторического факультета Южно-Уральского государственного гуманитарно-педагогического университета (г. Челябинск).

Токмачева М.А. – аспирант кафедры педагогики Луганского национального университета им. Тараса Шевченко.

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

Тюгашев Е.А. – к. филос. н., доцент, доцент кафедры теории и истории государства и права, конституционного права Института философии и права Новосибирского национального исследовательского государственного университета (Новосибирский государственный университет).

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

Фирер Н.Д. – к. филос. н., доцент, преподаватель Лесосибирский педагогический институт филиал Сибирского федерального университета.

Фукалов И.А. – к. и. н, и. о. доцента Бишкекской финансово-экономической академии / Университет АДАМ.

Чарыков Д.В. – к. и. н., г. Челябинск.

Чирков М.С. – к. и. н., доцент, доцент кафедры истории Отечества Самарского государственного института культуры.

Шульга Д.П. – старший преподаватель кафедры Международных отношений и международного сотрудничества СИУ РАНХиГС; старший преподаватель кафедры востоковедения Новосибирского госуниверситета.

*Единственный способ быть умным –
это быть реакционером*

М. Уэльбек

Научное издание

ТРАДИЦИОННЫЕ ОБЩЕСТВА: НЕИЗВЕСТНОЕ ПРОШЛОЕ

МАТЕРИАЛЫ XIV МЕЖДУНАРОДНОЙ
НАУЧНО-ПРАКТИЧЕСКОЙ КОНФЕРЕНЦИИ (г. Челябинск, 12 апреля 2018 г.)

ISBN 978-5 98578-213-4

Редколлегия:

Гл. редактор Павел Борисович Уваров, д.и.н.

Член редколлегии Дмитрий Викторович Чарыков, к.и.н.

Член редколлегии Иван Александрович Толчев, ст. преподаватель

Член редколлегии Олег Дмитриевич Бугас, к.и.н.

Издательство ЮУрГГПУ
454080, г. Челябинск, пр. Ленина, 69
Протокол РИС (Н) 2/18, 2018 г.
Технический редактор Н.А. Усова

Объем 20 уч.-изд. л.
Тираж 100 экз.
Заказ №

Подписано в печать 26.04.2018
Формат 60*84 1/16

Отпечатано с готового оригинал-макета в типографии
«УРАЛПОЛИСЕРВИС»
454076, Челябинск, ул. Гоголя, 26
Т/ф. (8-351) 271-69-62, E-mail: vvp74@list.ru