

# **ТРАДИЦИОННЫЕ ОБЩЕСТВА: НЕИЗВЕСТНОЕ ПРОШЛОЕ**

**МАТЕРИАЛЫ XVI МЕЖДУНАРОДНОЙ  
НАУЧНО-ПРАКТИЧЕСКОЙ КОНФЕРЕНЦИИ  
(20–21 МАЯ 2020 Г., Г. ЧЕЛЯБИНСК)**

**ЧЕЛЯБИНСК  
2020**

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

# **ТРАДИЦИОННЫЕ ОБЩЕСТВА: НЕИЗВЕСТНОЕ ПРОШЛОЕ**

**МАТЕРИАЛЫ XVI МЕЖДУНАРОДНОЙ  
НАУЧНО-ПРАКТИЧЕСКОЙ КОНФЕРЕНЦИИ  
(20–21 мая 2020 г., г. Челябинск)**

**ЧЕЛЯБИНСК  
2020**

УДК 1Ф  
ББК 87.63  
Т 58

**Традиционные общества: неизвестное прошлое** [Текст]: материалы XVI Междунар. науч.-практ. конф., 20–21 мая 2020 г., г. Челябинск / редколлегия: П.Б. Уваров (гл. ред.), Д.В. Чарыков, Н.И. Тахиров. – Челябинск: Изд-во Южно-Урал. гос. гуман.-пед. унта, 2020. – 351 с.

ISBN 978-5-907284-04-3

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

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

*Редакционная коллегия:*

*П.Б. Уваров, д.и.н., гл. редактор*

*Д.В. Чарыков, к.и.н.*

*Н.И. Тахиров, студент (бакалавр)*

*Рецензенты:*

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

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

ISBN 978-5-907284-04-3

© Издательство Южно-Уральского государственного гуманитарно-педагогического университета, 2020

© Дизайн обложки С. Чебышева, 2020

*Выражаем искреннюю благодарность  
Челябинской областной нотариальной палате  
и лично Президенту Палаты*

*Сергею Викторовичу Претьякову  
За помощь в организации и проведении XVI  
Международной научно-практической конфе-  
ренции «Традиционные общества: неизвест-  
ное прошлое»*

**Оргкомитет конференции**

## СОДЕРЖАНИЕ

<b>ЮБИЛЕЙ ТРАДИЦИОНАЛИСТОВ .....</b>	<b>11</b>
<b>ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ИЗУЧЕНИЯ ТРАДИЦИОННЫХ ОБЩЕСТВ</b>	
Д.А. Волошин	
В.Т. СИРОТЕНКО О ВКЛАДЕ ИТАЛЬЯНСКИХ ГУМАНИСТОВ В ИЗУЧЕНИЕ ПРОБЛЕМ ПАДЕНИЯ ЗАПАДНОЙ РИМСКОЙ ИМПЕРИИ .....	15
А.В. Горчакова	
ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКОЕ ОСНОВАНИЕ ДЛЯ АНАЛИЗА СОВРЕМЕННОЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ ПО ПРОБЛЕМЕ ИНТЕЛЛИГЕНЦИИ .....	22
С.М. Логачева	
ЛИМИНАЛЬНОСТЬ И МАРГИНАЛЬНОСТЬ В ТРАДИЦИОННОМ ОБЩЕСТВЕ .....	33
С.И. Сулимов, Р.А. Черенков	
КОЧЕВЬЕ И ОСЕДЛЫЕ ВАРВАРЫ: ОБЩЕЕ И ОСОБЕННОЕ .....	40
А.С. Миксюк	
РИТУАЛ КАК РЕГУЛЯТОР ОТНОШЕНИЙ В ТРАДИЦИОННОМ ОБЩЕСТВЕ .....	48
А.С. Тимощук	
РЕАКТУАЛИЗАЦИЯ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ .....	55
П.Б. Уваров	
ПРОБЛЕМА ЭФФЕКТИВНОСТИ В ГУМАНИТАРНОЙ ПАРАДИГМЕ НА ПРИМЕРЕ ИСТОРИЧЕСКОГО ДИСКУРСА .....	62

## **ПОЛИТИКО-ПРАВОВАЯ И СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКАЯ СФЕРЫ ТРАДИЦИОННЫХ ОБЩЕСТВ**

О.М. Болдырева ЭВОЛЮЦИЯ СЕМЕЙНО-БРАЧНЫХ ОТНОШЕНИЙ В ДРЕВНЕЙ РУСИ .....	70
Ю.Е. Кисмерёшкина ЖЕНЩИНА И ВЛАСТЬ В ВИЗАНТИИ .....	80
А.И. Корецкий КАТОЛИЧЕСКАЯ И ПРОТЕСТАНТСКАЯ МОДЕЛЬ ЦЕРКОВНО- ГОСУДАРСТВЕННЫХ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ: АЛЬТЕРНАТИВНЫЕ ВАРИАНТЫ РАЗВИТИЯ РОССИЙСКОЙ ЕВРОПЕИЗАЦИИ КОНЦА XVII–НАЧАЛА XVIII вв. ....	83
С.С. Логиновский ВОСПРИЯТИЕ СЕБЯ И ДРУГИХ КАК ФАКТОР, ОПРЕДЕЛЯЮЩИЙ ОСОБЕННОСТИ СОЦИАЛЬНОГО БЫТИЯ В СОЦИАЛЬНОЙ МЫСЛИ АВВЫ ДОРОФЕЯ ГАЗСКОГО .....	94
И.А. Фукалов ВЛИЯНИЕ МАНИХЕЙСТВА НА САКРАЛИЗАЦИЮ ВЛАСТИ У ЕНИСЕЙСКИХ КЫРГЫЗОВ В VIII–IX вв. ....	102
А.А. Шульга, Д.П. Шульга ПРОСОВОДЧЕСКИЙ ОБРЯДОВЫЙ ЦИКЛ НАРОДА БУНУН .....	109
А.П. Ярков ПРАВО В СИСТЕМЕ СОЦИАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ МУСУЛЬМАН СИБИРИ .....	116

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

Ю.И. Генеберг ЯЗЫЧЕСТВО У ИСЛАНДЦЕВ .....	126
М.П. Гришова ПЕТР ВЛАДИМИРОВИЧ АЛАБИН В БОЛГАРИИ: ГОСУДАРСТВЕННАЯ И КУЛЬТУРНО-ПРОСВЕТИТЕЛЬСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ	

ВЫДАЮЩЕГОСЯ СЫНА РОССИИ НА БАЛКАНАХ (1877–1878 гг.) .....	131
В.Ю. Даренский ЛЕГЕНДА О ФАУСТЕ КАК ЭЗОТЕРИЧЕСКИЙ СМЫСЛ НОВОГО ВРЕМЕНИ .....	136
А.И. Лойко МИССИЯ ОГНЯ В КУЛЬТУРЕ ТРАДИЦИОННОГО ОБЩЕСТВА .....	146
Л.Е. Лойко ГОРОДСКАЯ КУЛЬТУРА ТРАДИЦИОННОГО ОБЩЕСТВА НА ТЕРРИТОРИИ БЕЛАРУСИ .....	153
А.А. Лушников ЧИСТОТА И НЕЧИСТОТА В ДРЕВНЕРУССКОЙ КУЛЬТУРЕ XI–XIII вв.: МИФ, КНИЖНОСТЬ, ИДЕНТИЧНОСТЬ .....	162
Н.В. Чиркова ТРАДИЦИОННЫЙ ОРНАМЕНТ В ВЫШИВКЕ НАРОДОВ ПОВОЛЖЬЯ .....	167
<b>ТРАДИЦИОННОЕ ОБЩЕСТВО В УСЛОВИЯХ МОДЕРНИЗАЦИИ</b>	
Ш.К. Агабаев ИСТОРИЧЕСКИЕ ЭТАПЫ РАЗВИТИЯ ИДЕЙ ДЕМОКРАТИЧЕСКОГО ОБЩЕСТВА В УЗБЕКИСТАНЕ .....	176
Ю.Г. Акимов НА ПЕРИФЕРИИ ЗАМОРСКИХ ВЛАДЕНИЙ КОРОЛЯ-СОЛНЦА: КОЛОНИЯ АКАДИЯ В НАЧАЛЕ 70-х гг. XVII в. ....	180
Е.К. Аксёнова, А.М. Иванов РУССКОЕ ПРАВОСЛАВНОЕ ОБЩЕСТВО И ОРГАНЫ СОВЕТСКОЙ ВЛАСТИ: ВЗАИМООТНОШЕНИЯ В ПЕРИОД ПЕРЕСТРОЙКИ (1985–1991 гг.) ПО МАТЕРИАЛАМ СМОЛЕНСКОЙ ОБЛАСТИ .....	189
С.Д. Батищев «ЭТО БЫЛО В РОССИИ» (1980 г.) ЕЛЕНА АЛЕКСАНДРОВНА	

СКРЯБИНОЙ: ПО СТРАНИЦАМ ЭМИГРАНТСКОЙ МЕМУАРИСТИКИ .....	198
Е.В. Бредихина РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ НАРОДОВ ПОВОЛЖЬЯ В СОВРЕМЕННОМ ИНТЕРНЕТ-ПРОСТРАНСТВЕ (НА ПРИМЕРЕ ТРАДИЦИОННОГО ОРНАМЕНТА) .....	207
И.О. Буйленков ВЛИЯНИЕ ПРОЦЕССОВ МОДЕРНИЗАЦИИ НА СООТНОШЕНИЕ ВЫРАЖЕНИЯ И СОДЕРЖАНИЯ В СЕМИОСФЕРЕ КУЛЬТУРЫ РПЦ (НА МАТЕРИАЛАХ ДИСКУССИИ О ВОССТАНОВЛЕНИИ ПАТРИАРШЕСТВА НА ПОМЕСТНОМ СОБОРЕ 1917–1918 гг.) .....	216
В.В. Гурский ТЕОРИЯ КОЛЛЕКТИВА КАК МЕТОДОЛОГИЧЕСКАЯ ОСНОВА ПРОТИВОДЕЙСТВИЯ ПРОНИКНОВЕНИЮ В ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫЕ ОРГАНИЗАЦИИ ЭКСТРЕМИСТСКИХ ГРУПП И НОВЫХ РЕЛИГИОЗНЫХ ДВИЖЕНИЙ .....	223
А.И. Гурченко ВОПЛОЩЕНИЕ ФОЛЬКЛОРНЫХ ТРАДИЦИЙ БЕЛОРУСОВ В СОВРЕМЕННОМ ТЕАТРАЛЬНОМ ИСКУССТВЕ .....	226
Б.М. Кондорский АРХАИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ ВОЛЫНСКОЙ РЕЗНИ .....	236
А.И. Корецкий ПАТРИАРХИ ИОАКИМ И АДРИАН: РЕВНИТЕЛИ ПРАВОСЛАВНОГО БЛАГОЧЕСТИЯ В ЭПОХУ ВЕСТЕРНИЗАЦИИ .....	245
О.Г. Липская ВОПЛОЩЕНИЕ ТЕОРИИ РАЗУМНОГО ЭГОИЗМА В ПРОИЗВЕДЕНИИ Н.Г. ЧЕРНЫШЕВСКОГО «ЧТО ДЕЛАТЬ» .....	258
И.В. Максимова «НЕМЕРКНУВШИЙ СВЕТ»: ОТРАЖЕНИЕ РЕАКЦИИ ОБЩЕСТВЕННОСТИ НА УХОД И СМЕРТЬ Л.Н. ТОЛСТОГО В ЗЕРКАЛЕ РЕГИОНАЛЬНОЙ ПРЕССЫ (ПО МАТЕРИАЛАМ ГАЗЕТЫ «САРАТОВСКИЙ ВЕСТНИК») .....	266

В.В. Прилуцкий ТРАДИЦИОННЫЙ ОБРАЗ ЖИЗНИ КОНСЕРВАТИВНЫХ МЕННОНИТОВ И ГУТТЕРИТОВ В СЕВЕРНОЙ АМЕРИКЕ .....	275
И.А. Суздальцева ВЛИЯНИЕ ЖЕЛЕЗНОЙ ДОРОГИ НА ЭКОНОМИЧЕСКУЮ И ПОВСЕДНЕВНУЮ ЖИЗНЬ НАСЕЛЕНИЯ ДАГЕСТАНА В КОНЦЕ XIX–НАЧАЛЕ XX вв. ....	282
М.С. Чирков ТРАДИЦИОННОЕ ПРАВОСЛАВИЕ В РОССИЙСКОМ ОБЩЕСТВЕ НАЧАЛА XXI ВЕКА .....	288
<b>ИСТОРИЯ НОТАРИАТА (ОТ ТРАДИЦИИ К СОВРЕМЕННОСТИ)</b>	
Р.С. Лунёв ЭВОЛЮЦИЯ НОТАРИАТА: ПРОШЛОЕ, НАСТОЯЩЕЕ, БУДУЩЕЕ .....	295
О.Ю. Третьякова ИСТОРИЯ ЧЕЛЯБИНСКОЙ ОБЛАСТНОЙ НОТАРИАЛЬНО ПАЛАТЫ: СТАНОВЛЕНИЕ НЕБЮДЖЕТНОГО НОТАРИАТА .....	303
Д.В. Чарыков, И.А. Толчев ИСТОРИОГРАФИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ИССЛЕДОВАНИЙ НОТАРИАЛЬНОГО ИНСТИТУТА .....	308
<b>ДИСКУССИОННЫЙ КЛУБ</b>	
О.М. Давыдов РЕНЕ ГЕНОН И МАТАН: «ТРАДИЦИОНАЛИСТСКАЯ» КРИТИКА «МАТЕМАТИКИ МОДЕРНА» .....	315
В.Ю. Даренский КОМПЕНСАТОРНАЯ ФУНКЦИЯ ФИЛОСОФИИ В СЕКУЛЯРНОЙ КУЛЬТУРЕ .....	322
В.А. Коротенко, И.А. Фукалов «...КОГДА ЯЩЕРЫ УЧИЛИСЬ ЛЕТАТЬ...». ИСТОРИОГРАФИЯ ИССЛЕДОВАНИЙ ПАЛЕОЗООЛОГИИ И ПАЛЕОЭКОЛОГИИ	

ТРИАСОВОГО И ЮРСКОГО ПЕРИОДОВ КЫРГЫЗСТАНА НА МАТЕРИАЛАХ ТРУДОВ А.Г. ШАРОВА .....	327
Н.И. Тахиров ПРОБЛЕМА ОТНОШЕНИЯ К ЗНАНИЮ В ЭПОХУ ДЕВАЛЬВАЦИИ ИНФОРМАЦИИ .....	334
<b>ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРАХ .....</b>	<b>345</b>

*Бросить определенную мысль, познать известное  
знамя – может один. Но разрабатывать целую систе-  
му, основанную на этой мысли, прилагать эту мысль  
на практике – должны многие.*

*кн. Н.С. Трубецкой*

## ЮБИЛЕЙ ТРАДИЦИОНАЛИСТОВ

Конференция «Традиционные общества: неизвестное прошлое» праздновала в 2019 г. подростковый по меркам человеческой жизни, но вполне солидный по меркам научных сообществ юбилей – 15-летие собственного существования. Тем более приятно сознавать зрелость конференции настолько очевидную, что она позволяет фиксировать очередной юбилей. В 2020 г. отмечает свой 25-летний юбилей научное общество «Философия истории», на базе и стараниями участников которого конференция состоялась как исследовательский проект. Велика роль в функционировании конференции бессменного лидера и идейного вдохновителя НО «Философия истории» – профессора кафедры Отечественной истории и права ЮУрГГПУ Павла Борисовича Уварова.

К моменту образования научного общества «Философия истории» (весна 1995 г.) за спиной П.Б. Уварова был серьезный научный и жизненный опыт. В 1985 г. он окончил исторический факультет Челябинского государственного университета. В 1985–1987 г. работал учителем в школах г. Челябинска. С 1987 г. начал преподавательскую работу в должности ассистента по кафедре истории СССР (которую ныне возглавляет) Челябинского государственного педагогического института. В 1989–1992 гг. обучался в аспирантуре по кафедре дореволюционной истории России Московского педагогического государственного университета. Однако защита кандидатской состоялась не сразу, слишком остро и концептуально подошел Павел Борисович к избранной теме исследования. После возвращения в Челябинск продолжил работу на кафедре и защитился уже в 1995 г. на тему «Типологические особенности революционных сообществ России (кон. 20–кон. 60-х гг. XIX в.)».

Успешная защита позволила сконцентрироваться П.Б. Уварову на столь же значимом как кабинетная наука направлении – популяризации качественного осмысления реальности в молодежной среде. Вот как об этом вспоминает сам П.Б. Уваров: «Это были годы, когда ощущался ва-

куум позитива, когда распались старые ценности, распались какие-то осмысленные, хорошие стереотипы. И мне показалось, что молодым людям, особенно тем, кто еще только учится, начинает учиться получать серьезные профессиональные знания о мире, у которых еще не очень богатый жизненный опыт по естественным причинам, надо дать возможность спокойно (независимо от идеологических валов, которые шли в тот момент) какие-то вещи обсудить, поразмышлять. То есть создать какую-то зону, которую некоторые назвали бы зоной культуры, а я бы все-таки назвал зоной Традиции, культурной традиции в самом широком смысле этого слова. Надо было создать в тот момент воздух, потому что был один мировоззренческий смог в начале девяностых годов»<sup>1</sup>.

Большую помощь для становления молодых умов оказала коммуникативная теория исторического процесса, последовательно разрабатывавшаяся П.Б. Уваровым. Он пришел к своему оригинальному взгляду на исторический процесс и её интерпретатора – историческую науку, – на особенности традиционного и современного общества далеко не самым прямым путем. Теория, основы которой автор заложил в монографии «Интеллигенция и революционные формирования (конец 20–конец 60-х годов XIX века)» (1998 г.), формировалась и развивалась параллельно с функционированием НО «Философия истории», поскольку, как отметил П.Б. Уваров, интерес со стороны студентов заставлял его совершенствоваться. В законченном виде коммуникативная теория нашла отражение в монографии «Дети хаоса: исторический феномен интеллигенции», вышедшей в свет в 2005 г., а также в тексте докторской диссертации «Исторические методы исследования интеллигенции: концептуальные основания и когнитивные возможности» (2010 г.).

Основным форматом заседаний научного общества стало заслушивание и дальнейшее обсуждение докладов, связанных с актуальными историософскими проблемами как древних, традиционных обществ, так и обществ современных. Кроме того, нередким является просмотр художественных и документальных фильмов, встреча с интересными

---

<sup>1</sup> Научное общество «Философия истории»: путь к «неравнодушному» знанию. – Режим доступа: [http://theist.ucoz.ru/index/no\\_filosofija\\_istorii/0-25](http://theist.ucoz.ru/index/no_filosofija_istorii/0-25).

людьми. Первое поколение участников научного общества помогло П.Б. Уварову создать атмосферу, в которой необычное, новое легко воспринималось. Именно они развили добрую традицию НО «Философия истории» – чаепитие на каждом заседании. Они же оставили будущим поколениям символ научного объединения – свинку. Это благородное существо олицетворяло собой вечный поиск, нацеленный на движение к корням любой, даже самой запутанной и головоломной проблемы.

Усилия Павла Борисовича по достоинству ценились участниками научного общества. Как вспоминает один из первопроходцев НО «Философия истории» Н.С. Королев: «Было сделано главное. В нас были заложены те мировоззренческие доминанты, которые продолжают определять вектор моей жизни. Такой взгляд на вещи отнюдь не является сложным, и, тем не менее, далеко не все наши современники способны понять, а тем более согласиться с ним. Кратко его можно описать следующим образом. Каждый человек является носителем культуры своих предков. Если в обществе связь между прошлым и настоящим является настолько прочной, что на нее можно опереться в период испытаний и кризисов, то такое общество способно созидать свое будущее. Если же этого нет, то народ, цивилизация, культура просто умирают»<sup>1</sup>.

Серафим Саровский сказал: «Спасись сам и вокруг тебя спасутся тысячи». Насколько можно вольно интерпретируя слова великого подвижника Русской Церкви в применении к светскому бытию, можно сказать, что именно Павел Борисович сформировал и формирует до сего дня самым ненавязчивым и произвольным образом школу традиционалистов. Через научное общество «Философия истории» прошли сотни самых разных человек, в большинстве своем, студентов педагогического университета. Их дороги сплелись и разошлись затем самым причудливым образом. Однако каждый имел возможность почерпнуть что-то свое, порой весьма ценное, из еженедельных заседаний научного общества. Те знания, которые участник НО «Философия истории» получал в процессе слушания и обсуждения докладов, не могли оста-

---

<sup>1</sup> Пешкова К.В. По страницам воспоминаний: история зарождения кружка «Философия истории». – Режим доступа: <https://vk.com/@umkistoriiprava-postranicam-vozpominanii-istoriya-zarozhdeniya-kruzhka-filo>

вить молодого человека равнодушным, обнажая перед ним ряд проблем, требующих непосредственного, глубоко личного ответа. Это легко объяснимо, если учесть, что П.Б. Уваровым изначально ставилась цель осмысления исторического процесса, причем осмысления достаточно цельного, построенного на логически непротиворечивой теории. В НО «Философия истории» знание обретало живой, осязаемый оттенок. История, и особенно прошлое традиционных обществ, которое для нас, современных людей, уже почти сродни Атлантиде по ментальной и мировоззренческой удаленности, переставало быть абстракцией. Пока категории и элементы традиционного общества были отвлеченными понятиями, то весьма были похожи на льдинки, которые бесконечно можно перебирать и соединять одна с другой подобно Каю из известной сказки Андерсена. Но едва знание о традиционных обществах обрело плоть и кровь, прорастало через личный, научный, исследовательский опыт, оно становилось системным, содержательно связанным, неразделимым как нельзя в живом организме запросто поменять местами различные органы или части тела.

В такой ненавязчивой форме научное общество «Философия истории», ведомое П.Б. Уваровым, сформировало целую плеяду ученых, которых смело можно назвать по складу ума и научному подходу традиционалистами. В этом термине кроется и глубоко концептуальный подход к прошлому и настоящему, и искреннее уважение к истории, к судьбам людей, которые мыслями и поступками сделали феномен традиционного общества реальностью.

*Д.В. Чарыков*

## **ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ИЗУЧЕНИЯ ТРАДИЦИОННЫХ ОБЩЕСТВ**

*Д.А. Волошин*

Армавирский государственный педагогический университет

### **В.Т. СИРОТЕНКО О ВКЛАДЕ ИТАЛЬЯНСКИХ ГУМАНИСТОВ В ИЗУЧЕНИЕ ПРОБЛЕМ ПАДЕНИЯ ЗАПАДНОЙ РИМСКОЙ ИМПЕРИИ**

Имя В.Т. Сиротенко прочно ассоциируется с целым блоком дискуссионных тем по вопросу перехода от античности к средним векам в Европе. Однако первостепенное внимание исследователь уделял проблеме взаимоотношений, складывавшихся между народными массами римского и варварского миров, активно противодействуя распространению идей своих научных оппонентов, настаивавших на естественности союза местного населения и вторгавшихся варваров [1, с. 67].

Изучение структуры и содержания научных изданий В.Т. Сиротенко показывает – идеи итальянских гуманистов по проблеме падения Римской империи отражены лишь в первой части его диссертационного исследования 1968 года [6, с. 19–24]. В своих последующих научных и учебных изданиях автор если и касался историографических экскурсов, то затрагивал более поздние периоды.

Фактически, в восприятии В.Т. Сиротенко, различия французских, немецких и итальянских гуманистов во взглядах на одну проблему являются собой классический пример «политики, опрокинутой в прошлое», перенесения чаяний политических сил и общественных группировок в глубину веков. И если французские и немецкие гуманисты в целом отстаивали идею положительных последствий вторжения варваров в пределы Римской империи, то их итальянские «коллеги» явно имели иной взгляд на произошедшее.

Ф. Петрарка, согласно мнению Сиротенко, обратился к изучению проблем римской истории исключительно вследствие политических причин. Ему были близки идеи объединения Италии, установления в ее пределах мира, порядка и влияния, какими располагал в свое время Рим [6, с. 19]. Закономерно, Петрарку интересовали времена республиканского Рима эпохи наивысшего расцвета, однако, по замечанию Сиротенко, данный мыслитель знал о народных движениях в римских провинциях и «сочувственно относился к ним» [6, с. 19]. В подтверждение последнего он приводит следующий отрывок: «Нечего негодовать и удивляться, если какой-нибудь народ или даже каждый народ, как мы видим, желал освободиться от римского ига, справедливейшего и приятнейшего из всех. Стремление к свободе – прирожденное стремление смертных» [12, I]. В основе неприятия Ф. Петраркой положительного образа варвара и варварских завоеваний Сиротенко усматривал современные автору реалии. Ф. Петрарка являлся очевидцем «хозяйничания наемных отрядов из немцев, французов и венгров в Италии» [6, с. 20], потому свою ненависть к захватчикам в полной мере перенес на историческую фактуру далекого прошлого. Так, в письме к С. Колонне Петрарка с восторгом рассказывает о первых кампаниях Римской империи против готов [13, р. 333].

Следующий автор, к которому обращается В.Т. Сиротенко – Леонардо Бруни Аретино – рассматривает проблему «Рим и варвары» в схожем ключе. Отрицательное отношение к наемным армиям итальянских городов, набранных из иноземцев, а также к грабительским походам немецких феодалов в Италию, по мысли Василия Трофимовича, не замедлили сказаться на трактовке роли варварских отрядов, стоявших на службе далекой Римской империи [6, с. 20]. Опираясь на сочинение Прокопия Кесарийского «Война с готами», где рассказано о византийском завоевании остготского королевства, Аретино написал труд «Война Италии против готов», где связал поражение остготов с выступлением против них жителей Италии. Готское вторжение в Италию Аретино оценил сугубо отрицательно – так как проводил между ними прямую (как сказали бы сейчас, не вполне историческую) аналогию с грабительскими походами немецких феодалов в Италию XIV–XV вв. [6, с. 20].

В этом моменте Сиротенко ссылается на издание труда Аретино от 1534 года [см. 7].

Также Василий Трофимович подчеркивает: неодобрительные рассуждения у автора встречаются и в другой работе – «Истории флорентийского народа» [9, р. 19] (в тексте диссертации обозначенной как «История Флоренции» [6, с. 20]).

Концепция падения Римской империи Бруни – воплощение симпатий автора к республиканской форме правления как таковой. В соответствии с этим, полагает Сиротенко, этот гуманист стал напрямую увязывать начало распада римского государства с установлением единоличной власти и утратой римлянами прежнего объема прав и возможностей политического участия. Захват Рима варварами был важным событием, однако потеря римлянами политической свободы и порабощение их императорами явились основными причинами падения Рима [9, р. 14]. Знаковым событием для Аретино был факт перенесения столицы из Рима в Византий, в результате которого Запад стал добычей тиранов, узурпаторов, а затем и варваров [9, р. 15]. И здесь Василий Трофимович делает одно уточнение, явно расходящееся с позицией изучаемого гуманиста: «В действительности, решающим явилось то, что крупные землевладельцы и денежные магнаты поглотили земельную собственность разоренных военной службой крестьян и довели Италию до обезлюдения, проложив тем самым дорогу не только империи, но и ее преемникам – варварам» [6, с. 21]. К слову, ситуацию, при которой концентрация властных полномочий идет рука об руку с процессами обнищания населения, обезлюдением и стагнирующей экономикой – столь уместную при описании позднего Рима, едва ли можно считать анахронизмом и сегодня...

В своей характеристике взглядов следующего автора – Флавио Биондо, В.Т. Сиротенко исходит из того, какую картину автор рисует в ходе повествования о варварских вторжениях в римские провинции (Василий Трофимович обращается при этом к изданию 1531 года [см. 8]). Как замечает Сиротенко, у Биондо мы не встретим фактов привлечения варваров в провинции в интересах местной власти, равно как и фактов борьбы местных жителей против завоевателей. И да-

же более того – Биондо, по мнению Василия Трофимовича, искажил картину решающей битвы с гуннами, не обозначив состава антигуннской коалиции [6, с. 21]. Что касается причин падения Римской империи, то, в понимании Сиротенко, схеме Биондо соответствует сочетание факторов гонений против христиан, удушения республиканской свободы и завоевания Рима готами.

Следующий автор – Помпоний Лет (в диссертации – Помпоний Лэто [6, с. 22]) интересуется Сиротенко как автор исследования, посвященного римской истории начиная с III в. н.э. [см. 11]. При этом Василий Трофимович акцентирует внимание на трудах, послуживших источниками вышеназванного нарратива: Аммиана Марцеллина, Кассиодора, Иордана и Зонары (солидаризуясь тем самым с мнением В. Забугина [3, с. 168–169]).

Как и в случае с предыдущими мыслителями-гуманистами, Сиротенко показывает: именно раздумья о современности определили концепцию падения Римской империи данного автора. По мнению Василия Трофимовича, наблюдая за междоусобными распрями конца XV века, проложившими дорогу в Италию французам, Юлий Помпоний Лет обратил внимание на внутренние причины ослабления Римской империи [6, с. 22]; внутренняя борьба и междоусобные распри стали для него важным фактором ослабления Рима. Таким образом, исследователь сумел выйти за границы подхода, возлагавшего вину за крушение Западной Римской империи на одних лишь варваров. Кроме того, данного автора, по мнению Сиротенко отличало то, что он не считал империю Каролингов или Оттонов продолжением Римской империи, прекратившей свое существование в 476 году [3, с. 164–165].

Обращаясь к взглядам поэта и политического деятеля Филиппо Буонаккорси, В.Т. Сиротенко указывает на главный факт биографии последнего, определивший его отношение к Риму в самом широком смысле этого слова: бегство поэта от папских преследований в Польшу [6, с. 23]. Буонаккорси выступал противником усиления папского влияния в Польше и более тяготел к сближению последней с восточными соседями и Турцией. В итоге, как замечает Сиротенко, был написан труд «Аттила», в котором появление гуннов в Подунавье в конце IV века опи-

сано как минимум не критично. Т.е., проецируя свое стремление к сплочению стран Юго-Восточной Европы против папского Рима, Буонаккорси «неверно изобразил походы Аттилы как совместные освободительные походы народов Юго-Восточной Европы против Рима» [6, с. 23].

И далее В.Т. Сиротенко делает принципиально важное заявление: «Подобную точку зрения развивал А.Н. Бернштам в «Очерке истории гуннов» [2, с. 160, 162], а в последнее время ее развивает западно-европейский историк Ф. Альтгейм» [6, с. 23].

Завершается подборка итальянских гуманистов характеристикой идей Н. Макиавелли, которые, по мнению Сиротенко, также сложились всецело под влиянием международной обстановки конца XV – начала XVI вв. Именно в этот исторический момент Франция, используя внутреннюю борьбу между городскими республиками и их партиями, князьями и баронами, предводителями кондотьеров и папой в Италии, начала свои грабительские походы в страну [6, с. 24].

Согласно Сиротенко, как и остальные гуманисты, Макиавелли пытался поставить историю на службу современности – и именно в таком ракурсе обращался к проблеме падения Рима. Особое внимание уделил Макиавелли отношениям Римской империи с варварами – он выводил причины вторжений из специфики условий жизни [4, с. 288–289]. Что касается военных успехов варваров, то их автор всецело связывал с внутренней слабостью Рима [4, с. 289].

Выясняя причины слабости Римской империи, Макиавелли обратил внимание на такие из них, как исчезновение политической свободы [4, с. 357], переход к наемной армии, имущественное и гражданское неравенство римлян [4, с. 172, 209], засилие крупных земельных собственников, ставших излишними и подлежащих уничтожению [4, с. 212], восстания покоренных римлянами народностей, междоусобная борьба императоров. Что касается последнего тезиса, то в его подкрепление Сиротенко приводит следующую цитату из труда «О военном искусстве»: «...появилось несколько императоров... Этот порядок привел к разделению, а потом и к гибели империи» [5, с. 35]. Отдельным фактором, ослабившим Рим, мыслитель считал христианство с его учением о смирении и непротавлении злу (в данном контексте Сиротенко приво-

дит пассаж из «Рассуждений...» следующего содержания: «...Это новое учение... обессилило мир и предало его в жертву мерзавцам» [4, с. 273]). В итоге В.Т. Сиротенко заключает, что Макиавелли обратил внимание на внутренние причины ослабления Римской империи и связывал с ними изменение ее внешнеполитического положения [6, с. 24]. Однако к пониманию связи между явлениями внутренней жизни государства и его внешнеполитическим положением Н. Макиавелли пришел не в результате тщательного изучения событий прошлого, а в процессе рассмотрения современных реалий с их враждой мелких государств и нападениями иноземцев.

Таким образом, взгляды итальянских гуманистов по проблеме падения Римской империи обнаруживают существенное отличие от точек зрения, имевших в ту пору распространение в других европейских странах – например, Германии и Франции. Причина этого, по мнению В.Т. Сиротенко, следует искать не в плоскости научного, а в пределах современных мыслителям внутри- и внешнеполитических процессов.

Применительно к анализу взглядов итальянских гуманистов В.Т. Сиротенко применяет условную схему из аспектов-сигнификаторов, имевших для автора первостепенную значимость:

Аспект 1 – признание | игнорирование автором внутренних причин падения Римской империи.

Аспект 2 – признание | игнорирование автором интерпретационной дилеммы «за» или «против» варваров.

Аспект 3 – признание | игнорирование автором фактов упорного сопротивления рабов, колонов, мелких свободных крестьян и ремесленников варварским вторжениям и карательным походам.

Что касается таких важных для В.Т. Сиротенко аспектов, как факты активного участия рабов и колонов в защите римских городов во время осады их варварами; признания союза римских императоров с предводителями варваров с целью использования их войск для подавления революционных, оппозиционных и сепаратистских движений – все это по большей части осталось вне данных историком характеристик. Раздел, посвященный итальянским гуманистам, написан В.Т. Сиротенко достаточно кратко, выдержан скорее в констатирующем, неже-

ли полемиическом ключе. Однако и здесь В.Т. Сиротенко находит первоисточники будущих интерпретационных заблуждений (в том числе советской историографии) – например, когда характеризует тенденциозное изложение истории гуннов Филиппо Буонаккорси.

**Библиографический список**

1. Волошин, Д.А. Дореволюционная отечественная историография падения Римской империи в оценках В.Т. Сиротенко [Текст] / Д.А. Волошин // Известия высших учебных заведений: Северо-Кавказский регион. – 2019. – № 2. – 136 с. – С. 67–73.
2. Бернштам, А.Н. Очерк истории гуннов [Текст] / А.Н. Бернштам. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1951. – 256 с.
3. Забугин, В. Юлий Помпоний Лэт [Текст] / В. Забугин. – СПб.: Тип М.М. Стасюлевича, 1914. – 250 с.
4. Макиавелли, Н. Государь и рассуждения на первые три книги Тита Ливия [Текст] / Н. Макиавелли. Первое издание на русском языке. Издание Русской книжной торговли. – СПб.: В тип. Тиблена и К°, 1869г. – 502 с.
5. Макиавелли, Н. О военном искусстве [Текст] / Н. Макиавелли. – М.: Гос. воен. издательство Наркомата обороны СССР, 1939. – 223 с.
6. Сиротенко, В.Т. Международные отношения в Европе второй половины IV–начала VI в.: дис. ... д-ра ист. наук: в 3 т. – Т. 1. [Текст] / В.Т. Сиротенко. – Пермь, 1968. – 425 с.
7. Aretini, Leonardi. De bello Italico aduersus Gothos gesto historia, nunc primum edita [Текст] / Leonardi Aretini. – Parisiis: apud Simonem Colinaeum, 1534. – 207 p.
8. Biondo, Flavio. Historiarum ab inclinatione Romanorum imperii decades [Текст] / Flavio Biondo. – Venetiis: Octavianus Scotus, 1531. – 748 p.
9. Bruni, Leonardo. Historiarum florentini populi [Текст] / Leonardo Bruni. – Bologna, 1926. – 506 p.
10. Callimachi, Philippi. Attila [Текст] / Philippi Callimachi. – Varsovia: Panst. wyd-wo naukowe, 1962. – 54 s.
11. Laetus, Iulius Pomponius. Romanae historiae compendium [Текст] / Iulius Pomponius Laetus. – Venezia: Bernardinus de Vitalibus, 1499. – 60 л.
12. Petrarca, F. Africa [Текст] / F. Petrarca. – Paris: Ernest Thorin, 1872. – 400 p.
13. Petrarcae, F. Epist. XV. 7 [Текст] / F. Petrarcae // Epistolæ de rebus familiaribus et variæ: tum quae adhuc tum quae nondum editæ: familiarum scilicet libri XXVIII, variarum liber unicus. Volume 2. – Florence: Felice le Monnier, 1863. – 576 p.

**А.В. Горчакова**

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

**ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКОЕ ОСНОВАНИЕ ДЛЯ АНАЛИЗА  
СОВРЕМЕННОЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ  
ПО ПРОБЛЕМЕ ИНТЕЛЛИГЕНЦИИ**

Возвращение к понятию «интеллигенция» в российской исторической науке на рубеже веков было связано с изменением идеологических оснований всей системы общества. Однако повышение интереса не способствовало углублению исследований в теоретическом ключе: наука увлекалась коллекционированием эмпирических данных, которые, как бы следуя законам диалектики, должны были сами собой перерасти в качественный результат. Однако на сегодняшний день ученые довольствуются разнообразием авторских концепций и подходов.

Исходной позицией исследований должна стать выработка ключевого определения понятия интеллигенция, которое даст точку отсчета к решению последующих научных проблем. Под интеллигентом, в частности, могут подразумеваться: 1) вообще любой профессиональный «работник умственного труда»; 2) вообще создатель или распространитель неких духовных ценностей; 3) человек не просто (и даже не обязательно) образованный, а живущий насыщенной духовной жизнью, преданный общественному служению «во благо народа», обладающий «демократическим мировоззрением»; 4) вообще любой высокодуховный, высоконравственный и хорошо воспитанный человек; 5) представитель нового эксплуататорского класса, идущего на смену буржуазии» [6, с. 11]. Современный исследователь этой проблемы К.Б. Соколов выделяет категории «художественной», «научной», «военной», «клерикальной» и «чиновнической» интеллигенции [8]. Он скорее тяготеет ко второй позиции, ибо для него интеллигенция, прежде всего, «социокультурная группа, профессионально занятая формированием, сохранением и развитием общенациональной картины мира и претендующая на решающее право голоса во всех вопросах, так или иначе связанных с выполнением этих функций» [8, с. 81]. Для К.Б. Соколова не важ-

но, какую идеологию формулируют и отстаивают интеллигенты-«эксперты», поэтому в его книге фигурируют славянофилы и западники, консерваторы и либералы, государственники и нигилисты, террористы и черносотенцы. Современный российский историк А.И. Фурсов характеризует интеллигенцию, во-первых, «как группу, в деятельности которой... идеологическая и политическая сторона господствует над специализированной, профессиональной», а во-вторых, как группу «для идейно-интеллектуальной деятельности которой характерна гипертрофия социального критицизма над "полезной профессиональной"... работой» [12, с. 63].

Данные определения в классификации, предложенной П.Б. Уваровым, соответствуют функциональному подходу к определению понятия интеллигенции, поскольку они связаны с выделением интеллигенции через ее общественные обязанности: «...функциональный подход в качестве принципиального основания изучения интеллигенции разделяет большинство исследователей» [3, с. 12]. Как подчеркивает автор концепции, наиболее убедительную попытку дать общее определение интеллигенции сделал М.Т. Петров: «Интеллигенция – это слой общества, ведущими функциями которого являются: а) проектирование непосредственного исполнения серийных материальных продуктов; б) проектирование и непосредственное исполнение серийных идеальных продуктов; в) непосредственное исполнение серийных идеальных продуктов» [3, с. 15]. Трактовку понятия с точки зрения социальных функций поддерживает и С. Сергеев: «То есть интеллигенция – это именно профессиональная группа по производству и распространению идей, это их работа, за счет которой они материально существуют» [6, с. 19].

Следующим этапом структурного разбора понятия станет обращение к рассмотрению процессов зарождения интеллигенции, изучение той исторической обстановки, в которой возник спрос на производство идей. «Совершенно очевидно, что процесс генезиса информационного общества неотделим от генезиса интеллигенции как слоя информационных посредников и формирования круга ее социальных интересов» [9, с. 133]. Генезис нового социального слоя был связан с постреформационными процессами, происходившими в Западной Европе: «Уникальность рассматриваемой исторической эпохи заключается

в том, что впервые не один религиозный культ вытеснил другой, что нередко происходило в истории, а религиозцентризм оказался подорван в своей мировоззренческой основе в пользу неопределенного, релятивного взгляда на бытие» [9, с. 117]. С точки зрения коммуникативной теории исторического процесса интеллигенция стала выполнять своеобразные волонтерские функции в условиях информационного голода путем создания индивидуальных интерпретаций реальности. Интеллигенция взяла на себя функцию объективной систематизации, заняв тем самым самое ключевое положение в обществе.

Довольно точную датировку и причинно-следственную связь представляет исследователь Л.М. Баткин, специализирующийся на изучении периодов переходного характера от средневековья к Новому времени: «Современные определения понятия «интеллигенция» довольно разноречивы, но они лежат на пересечении двух координат: социологической и философско-культурной... Очевидна противоположность не только двух «интеллигенций», но и их тесная обоюдная зависимость и непрерывный исторический взаимопереход. В средние века не было интеллигенции в обоих смыслах; в ренессансную эпоху... формирование интеллигенции начинается во втором, неформальном значении этого понятия, подготавливая тем самым почву для конституирования XVI–XVII вв. и особенно к XIX в. социально более или менее вычлененной и относительно массовой прослойки». Как мы видим, автор выделяет два ключевых, логически взаимосвязанных аспекта самого понятия «интеллигенция»: философско-культурный и социальный. С точки зрения первого социальный слой информационных посредников формируется как результат переосмысления основ традиционного мировоззрения. Первой ступенью этой трансформации является кристаллизация в некогда прочной социальной решетке маргинальных элементов, дестабилизирующих общественность: «В широком смысле слова... интеллигенция как особая общность была в целом маргинальным элементом по отношению к местным социальным структурам стран. Её маргинальность сформировалась под сильнейшим давлением внешнего культурно-идеологического фактора и была в исходной точке новым общественным сознанием, уже не способным функционировать в системе старых, традиционных общественных отношений» [4, с. 37]. По-

сле накопления достаточного количества маргинализованных элементов наступает второй этап – социологический, когда интеллигенция формируется как прочный социальный класс с особыми функциональными обязанностями и осознанием себя как ключевой общности.

Подобные выводы согласуются с размышлениями В.Р. Лейкиной-Свирской, изучавшей отечественную интеллигенцию: «Общественное развитие выталкивало из недр феодальных сословий все большее количество выходцев, оставшихся вне сословных рамок... Таким образом, фактически в разночинцев обращались не только формально вышедшие из своего сословия дети купцов и духовных лиц, но и сохранившие свое сословное звание дети мещан и крестьян, если он теряли связь с экономическими корнями, с занятиями и бытом своего сословия». Следовательно, мы видим, что процесс генезиса интеллигенции был связан с выделением маргинальной прослойки, сформировавшейся из «отпавших» от социальной структуры людей. Эти люди меньше ориентировались на традиционные способы решения социальных и жизненных ситуаций, поэтому отстаивали позицию экспертов, когда традиционное общество сталкивалось с неразрешимыми в рамках традиционного знания ситуациями. В те моменты, когда надломленное общество традиционного типа сталкивалось с вызовами Нового времени, маргиналы-интеллектуалы уже преподносили готовый рецепт, тем самым элитизируя свой новый социальный статус. После окончательного искоренения религиозных побуждений в массовом сознании интеллигентская «шайка» превратилась в группу профессиональных фабрикантов нового знания.

Описанные события прочно укладываются в хронологический отрезок, упомянутый Л.М. Баткиным: XVI–XVII века как период преформационных переживаний, осмысление и принятия идей Возрождения, возрастания роли научных знаний; XIX – как формирование относительно прочной и самозанятой прослойки общества как интеллигенция. XVIII век как промежуточный этап представляется наиболее интересным, поскольку является кульминацией генезиса новоевропейского общества, но в общепризнанном понимании представляет собой вершину просвещенческой мысли: «Эпоха генезиса интеллигенции, хронологически совпадающая с эпохой Большого Барокко и дочерней по от-

ношению к ней эпохой Просвещения (XVI–XVIII вв.). В рамках этого отрезка исторического времени интеллигенция не только генерируется социумом, но и переживает процесс самоидентификации, и последующего за ней самосознания и самоорганизации. Кроме того, формируются основные параметры инфо-среды, а в рамках Просвещения влияние интеллигенции на остальное общество приобретает безусловно активный характер» [9, с. 151].

Процесс такого активного влияния становится возможным при соблюдении нескольких условий, которые складываются на протяжении указанного хронологического отрезка:

### *1. Урбанизация*

Городская цивилизация, складывающаяся в результате борьбы городов с феодальными сеньорами, притягивала людей, не всегда осознанно оторвавшихся от традиционной сословной структуры. «Напротив, нельзя не заметить, что т.н. «коммунальные революции» означали не только освобождение городов от «сеньориальной зависимости», сколько разрыв с полнотой традиции, выводившей города из-под юрисдикции религиозцентризма как мировоззренческой и социальной системы» [9, с. 136]. В таких условиях активно аккумулировались маргинальные элементы, порвавшие прежние социальные отношения. Это делало допустимой мысль об уничтожении иерархии в принципе, что и наносило первый значимый удар по привычной системе сословных взаимоотношений: «Существование в пространстве неопределенности, вне мировоззренческого патронажа со стороны Традиции в ее полном объеме приводило к росту экзистенциального отчаяния и фаталистических настроений» [9, с. 137]. Именно в городской как среде неустойчивой и внушаемой возрастает спрос на информационные услуги, охотно предоставляемые нарождающейся интеллигенцией.

### *2. Форматирование социальной структуры*

Как уже говорилось выше, в процесс урбанизации включаются лишь те элементы, которые легко расстаются с идентификацией себя как члена традиционного общества: «Несмотря на то, что маргинальность как социальное явление в той или иной степени была свойственна всем традиционным обществам, именно в рамках городской цивилизации Европы энергия притязаний маргиналов, до того рассеянных в «по-

рах» религиозноцентристского общества, была аккумулирована и превратилась в мощную общественную силу» [9, с. 140]. Маргиналы притягивались друг к другу, осознавая близость мировоззренческих позиций и профессиональных интересов образуя «идеальный социальный трансформер».

### *3. Секуляризация сознания*

Данный процесс протекал параллельно с предыдущими, но в определенном смысле им предшествовал. Определяющими факторами трансформации религиозного мировоззрения из основополагающего в аспектный были события позднего Средневековья (эпоха Возрождения, Реформация). Маргиналы-интеллектуалы стали побочным эффектом этой взрывной волны, пошатнувшей картину мира традиционного человека. Укрывшись за городскими стенами, интеллигенция консолидировалась и вела информационную борьбу не с политическими структурами (как обычно преувеличивают ее частную функцию – оппозиция власти), а с остатками религиозного сознания.

Данные условия ускорили процесс формирования информационного общества, в котором спрос на информацию стал естественной потребностью как ответ на уходящую из под ног определенность существования: «Историко-психологическая ситуация эпохи Барокко, связанная с деформацией религиозности, породила высокую степень неопределенности существования, дискомфортную даже на уровне бытовых, повседневных жизненных процессов» [9, с. 115]. Исчезновение единственно признанного в лице божественной сущности источника истинности создает ситуацию «дикого индивидуализма»: ввиду отсутствия религиозного монополиста создается ситуация неконтролируемой борьбы конкурентов за право интерпретации реальности. «Именно потребность новоевропейского человека в регулярной инфо-компенсации собственной познавательной ограниченности стала главным онтологическим условием зарождения такой специфической социальной группы, как интеллигенция» [9, с. 150].

Неудивительно, что окончательное переформатирование традиционного общества в Западной Европе приходится на конец XVIII века, что совпадает с появлением аристократии нового типа: «Аристократы, уверенные в безнаказанности, опускаются в это время до таких злодея-

ний, которые любого другого незамедлительно привели бы на Гревскую площадь». В условиях религиозной неустойчивости они создают собственное пространство реальности: «Иными словами, либертен склонен делать собственные умозаключения и судить о том, что должно безоговорочно приниматься на веру» [2, с. 20].

Становление нового типа общества, основанием которого служит иной тип социальной коммуникации, порождало изменение ключевых характеристик личности, которая именуется как ситуативная. «Новый, безрелигиозный, «образ истинности» базировался на антропоцентризме как эгоцентризме, служению себе в форме автономизации собственной личности, что в приложении к реальности генерирует новый тип поведения со следующими присущими ему особенностями» [10, с. 43]:

#### *1. Индивидуализм*

Исходя из коммуникативной теории исторического процесса, для новых обществ был и остался характерен тип поведения, который может быть назван ситуативным. «Индивидуалистический характер поведения связан с кризисом историко-культурной ориентации человека/общества из-за утраты внешней, надличностной точки отсчета и вытекающей из нее системы координат ввиду отказа от религиозцентризма как определенностного коммуникативного формата» [10, с. 43]. Мирозрение нового типа ориентируется лишь на ту систему ценностей, которую выстраивает самостоятельно, а, следовательно, иные ценностные шкалы не могут им быть восприняты как безусловные. Чтобы сформировать собственную, автономную картину мира и в то же время быть включенным во все социальные процессы, индивид вынужден «покупать» информацию как ресурс. Поставщиком на информационно-ценностном рынке выступила интеллигенция, взяв на себя роль профессиональных интерпретаторов новой, не обличенной в строгие рамки реальности: «Главная функция западных интеллектуалов Нового времени, по убеждению Гизена, рассматривающего этот феномен на примере немцев XIX–начала XX в., состояла в конструировании национальной идентичности. С некоторой дистанции от окружающего общества, нередко отражающей (и конструирующей) их изоляцию и социальную «беспочвенность», интеллектуалы создавали образы народа и нации,

предлагающие ощущение единства и целостности в условиях неуверенности и ненадежности, порождаемых современностью» [3, с. 39]. У интеллигенции не было законных конкурентов, с которыми они могли вступить в тяжбу, кроме них самих. А пока личность «освобождалась» от религиозных догм и установлений, спрос на услуги профессиональных интерпретаторов возрастал в геометрической прогрессии: «Аналогичное критическое значение для положения интеллектуалов имеет ее публика, то есть та часть общества, которая читает, обсуждает и усваивает интеллектуальные интерпретации. Эта публика может быть чрезвычайно ограничена или, напротив, очень обширна, но интеллектуалам она всегда представляется анонимным и безликим, пассивным третьим, на которого, собственно, направлена интеллектуальная коммуникация» [3, с. 40]. В среде обезличенных потребителей, утративших иммунитет к вольным мнениям и идеям, интеллигенция обретает максимально удобную конфигурацию.

## *2. Конфликтность*

«Конфронтационный, агональный характер ситуативного типа поведения базируется на достаточно очевидном умозаключении, приобретающем признаки историко-социального закона – индивидуалистическая активность вне абсолютной системы координат контрарактивна» [10, с. 44]. Для религиозноцентристского общества был характерен социальный солидаризм с четкой иерархией и закрепленными функциями. Информационное общество, породив индивидуализм, признало победу отдельной личности над Абсолютом, уничтожив не только привычные социальные границы и установления, но и породило конкурентную среду для появившихся на свет индивидуальностей. Новое общество стало требовать от человека не борьбу со своими страстями и желаниями в целях общего блага, а межличностную борьбу в соответствии с законами природы. Как известно, любая конкуренция рождает конфликт, отсюда и вытекает особенность современного человека – конфликтность. Интеллигенции, как социальному классу, появившемуся вместе с информационным обществом, конфликтность характерна чуть ли не в большей степени. С одной стороны, мы находим подтверждение тому в многочисленных попытках дать определение интеллигенции, например, Б.А. Успенский как сущностный, конституирующий при-

знак интеллигенции выделяет ее «принципиальную оппозиционность к доминирующим в социуме институтам»; в досоветскую эпоху, следовательно, ее характеризует «оппозиция к царской власти» [11, с. 12]. Но интеллигенция находится в антагонистических отношениях не столько с властью, сколько с той аудиторией, к которой апеллирует: «Именно в жалобах на публику интеллеktуал конструирует основополагающую структуру, благодаря которой он приобретает свою особость как интеллеktуал. И наоборот – усвоение интеллеktуальных истолкований широкой публикой всегда чревато опасностью утраты интеллеktуалом своей исключительности» [3, с. 41]. Интеллигенция создает такой продукт, который способен у индивида, при условиях его регулярного приема, создать возможность стать более конкурентоспособным, однако, сама интеллигенция благодаря изначально более привилегированному статусу, из этой гонки исключается, реализуя свой интерес.

### *3. Редукция*

«Упрощение, сведение сложного к простому как поведенческая особенность логически вытекает из процессов примитивизации мировидения до одного из возможных предельных допущений о реальности, доступных человеку/обществу – безрелигиозного» [10, с. 44]. И если под интеллигенцией понимать «профессиональную группу по производству и распространению идей» [6, 19], то мы смеем предположить с высокой долей вероятности, что на этапе распространения и потребления массовым сознанием идей интеллигенции они носят упрощенный характер. Идея вынуждена подвергаться процессу фильтрации, иначе прямым потребителем она не будет усваиваема. В теории интеллигенции, представленной К.Б. Соколовым, автор рассматривает ее как «людей, способных к обобщенной, деятельной, и, если нужно, к абстрактной мысли», выполняющих функцию формирования, сохранения и изменения картины мира» [8, с. 75]. В рамках этой концепции роль интеллигента – «свести разноразличных индивидуальных восприятий к единому знаменателю» [8, с. 43]. Однако этот процесс невозможен без редукции, поскольку при мировоззренческом синтезе остаются только ключевые компоненты: «Разорванность и мозаичность картины мира человека есть прямое следствие непрерывной дифференциации и борьбы групп интеллигентов-экспертов».

#### 4. Имморализм

«Ситуативность новоевропейского человека была интенсифицирована аннигиляцией универсального смысла существования, распавшегося на множество локальных частных «смыслов» и спровоцировавшего выброс огромной кинетической энергии, соответствовавшей энергии панических персональных спасений в условиях тотальной неопределенности Бытия... Именно отсутствие универсального смысла, подерживающего «этические законы» и «абсолютные принципы», заставляет отказываться от них как от балласта, осложняющего оперативную мобильность «личности» [10, с. 45]. Имморальность интеллигенции определяется несколькими положениями: во-первых, ее неоднозначной конфигурацией в социальной структуре общества, о чем свидетельствуют противоречивые определения интеллигенции. С одной стороны, интеллигенция рассматривается как оппозиция правящей элите, предназначенная для производства альтернативных идей: «Хотя другие цивилизации также вызвали к жизни значительные группы интеллектуалов, в европейской традиции интеллектуалы занимают единственное в своем роде место в качестве критически рефлексирующей группы в напряженном противостоянии политической элите». С другой стороны, в Советском Союзе сложно было представить критически рефлексирующую группу вне политического организма: «Антонио Грамши в рамках своей концепции «органической интеллигенции» заметил, что классовые политические партии и есть, в сущности, интеллигенция соответствующих классов. К этой точке зрения в начале 1920-х годов в России был близок А. Богданов. В бесклассовом («одноклассовом») советском обществе партия, согласно такому пониманию, становилась интеллигенцией всего народа» [6, с. 63]. Даже славянофильство [6, с. 43] как интеллектуальное направление по сути своей являлось интеллигенцией правового толка. Приведенные высказывания исследователей свидетельствуют о том, что интеллигенция – не есть однородный социальный класс, и ей не свойственны универсальные моральные категории. В зависимости от диспозиции в общественной структуре интеллигенция предлагает только такие интеллектуальные материалы, которые не способны нарушить ее *status quo*.

Во-вторых, не будем забывать, что духовная рефлексия для интеллигента – основной источник обеспечения существования: «Интеллигент, с этой точки зрения, не есть просто деятель духа, отдающий плоды своей работы обществу, но это есть деятель-профессионал, техник-специалист, который добывает средства существования путем эксплуатации своих способностей, знаний и опыта, отдаваемых на общественное дело» [7]. Как и для сапожника, который будет изготавливать обувь, пользующуюся на рынке спросом, так и для интеллигента – зависимость от контекста и требований времени будет определять качество предлагаемых услуг. Духовное творчество не налагает на него обязанностей придерживаться общепринятых моральных установлений, если, конечно, они не принадлежат ему как автору.

Таким образом, интеллигенция как специфическая социальная группа характеризуется как профессиональная группа информационных посредников с безусловной заинтересованностью в неопределенном статусе бытия.

#### **Библиографический список**

1. Баткин, Л.М. Итальянское Возрождение: проблемы и люди [Текст] / Л.М. Баткин. – М.: РГГУ, 1995. – 448 с.
2. Делон, М. Искусство жить либертена. Французская либертинская проза XVIII века [Текст] / М. Делон / пер. с франц. Е. Дмитриевой и Г. Шумиловой. – М.: Новое литературное обозрение, 2013. – 868 с.
3. Интеллигенция восточных регионов России в первой половине XX века: сборник научных трудов [Текст] / под ред. В.Л. Соскина. – Новосибирск: Редакционно-издательский центр НГУ, 2011. – 224 с.
4. Интеллигенция и социальный прогресс в развивающихся странах Азии и Африки [Текст] / отв. ред. В.Ф. Ли. – М.: Наука, 1981. – 328 с.
5. Лейкина-Свирская, В.Р. Интеллигенция в России во второй половине XIX века [Текст] / В. Р. Лейкина-Свирская. – М.: Мысль, 1971. – 366 с.
6. Мыслящая Россия: История и теория интеллигенции и интеллектуалов [Текст] / под ред. В. Коренного. – М.: Аванти, 2006. – С. 9–15.
7. Рейснер, М. Интеллигенция как предмет изучения в плане научной работы [Текст] / М. Рейснер // Печать и революция. – 1992. – № 1.
8. Соколов, К.Б. Русская интеллигенция XVIII – начала XX вв.: картина мира и повседневность [Текст] / К.Б. Соколов. – СПб.: Нестор-История, 2007. – 510 с.
9. Уваров, П.Б. Дети хаоса: исторический феномен интеллигенции [Текст] / П.Б. Уваров. – М.: АИРО–XX. – 2005. – 200 с.
10. Уваров, П.Б. Ситуативный тип поведения: генезис, особенности, тенденции [Текст] / П.Б. Уваров // Традиционные общества: неизвестное про-

шлые: материалы XII Междунар. науч.-практ. конф., 25–26 апреля 2012 г. – Челябинск: Цицеро, 2012. – С. 43–48.

11. Успенский, Б.А. Русская интеллигенция как специфический феномен русской культуры [Текст] / Б.А. Успенский // Русская интеллигенция и западный интеллектуализм: история и типология. – М.; Венеция, 1999. – С. 12–13.

12. Фирсов, Б.М. Интеллигенция и интеллектуалы в конце XX века [Текст] / Б.М. Фирсов // Звезда. – 2001. – № 8.

***С.М. Логачева***

Старооскольский филиал МГРИ

Российский государственный геологоразведочный университет

### **ЛИМИНАЛЬНОСТЬ И МАРГИНАЛЬНОСТЬ В ТРАДИЦИОННОМ ОБЩЕСТВЕ**

Маргинальность – феномен сложный, многоплановый и до сих пор не получивший адекватного философского определения. Его проявление в различных сферах человеческой жизнедеятельности стало причиной неоднозначного понимания и спекулятивного использования понятия маргинальность.

Несомненно, подобные процессы существовали всегда в истории. Взаимопроникновение культур и обществ, полиэтничность и поликультурность большинства государств, сделали эти процессы заметными и более значимыми для философского анализа.

Ещё одна сторона показывающая актуальность темы заключается в необходимости детального рассмотрения социопсихологических особенностей маргинального субъекта. В период разрушения традиционного уклада потребность самоопределения со стороны личности актуализируется. Человек вынужден адаптироваться к изменениям и заново находить своё место в обществе. Лица, обладающие маргинальным статусом, испытывают затруднения при формировании моральных, идеологических, нравственных и иных установок. Такое влияние маргинальности на личность увеличивает вероятность конфликтного, девиантного поведения со стороны маргинального субъекта.

Различные авторы, поднимавшие в своих работах проблему маргинальности, сформировали следующие парадигмы изучения данного феномена:

- маргинальность как результат культурного взаимодействия;
- маргинальность как следствие социальных преобразований;
- маргинальность как особая психологическая и мировоззренческая установка личности.

Сегодня мы можем утверждать, что *во-первых*, статус маргинального субъекта определяется двумя измерениями: местом в социальной системе (пограничное, межстратное положение) и социокультурной функцией (поведенческий тип). *Во-вторых*, тенденция маргинальности является перманентной в процессе функционирования общества. Роль маргинальности и её масштабность возрастает в XX веке в силу повышения динамичности общественного развития. Однако конкретный вид маргинальности ограничен временными рамками в истории и носит эпизодический характер. *В-третьих*, социокультурная функция (поведенческий тип) маргинального субъекта определяется через отношение к норме (девиантность, аномичность). Однако не всякий девиант является маргиналом. Понимание маргинализма, как двуединого феномена (социальный статус и поведенческий тип), дает возможность провести различие между девиантностью (как более широкой социальной сущностью) и маргинальностью, представляющей собой социокультурную разновидность девиантности. Социокультурный поведенческий тип маргинала становится адекватным норме, когда он обретает в социальной структуре определённый статус. *В-четвертых*, в культуре маргинальность может проявляться в качестве революционной (базисной) новации, являясь вызовом существующей традиции. Социокультурные стратегии маргинального поведения могут носить как конструктивный, так и деструктивный характер. Конструктивное влияние маргинальной новации выражается в формировании нового социального страта (направления культуры). Деструктивное воздействие влечёт за собой разрушение существующих культурно-нормативных канонов и размывание социальной структуры общества. И последнее, маргинальный элемент в социокультурном пространстве выполняет замещающую

(вытесняющую) роль, занимая нишу наиболее ослабленного, невостребованного социумом элемента.

Само понятие «маргинальность» возникло для определения конкретного социального явления. Сегодня уже не ново его применение в культурной сфере. С другой стороны, разделить понятия «социум» и «культура» не так-то просто, поскольку трудно себе представить наличие одной сферы без другой. Социальная и культурная сферы – это две стороны одной медали, жизни человека, которые взаимосвязаны, неразрывны друг от друга и развиваются не сами по себе, а в единстве. Культура всегда была продуктом и индикатором общественной жизни, в свою очередь влияя на развитие общества. И поэтому, несмотря на то что социальная маргинальность и культурная маргинальность, на первый взгляд, являются разными явлениями, тем не менее, делать такие выводы было бы крайне ошибочно. Ведь, независимо от того, в какой области мы рассматриваем данное явление, мы можем его узнавать и анализировать лишь на основе типологических, родовых, формообразующих признаков, по которым это явление и определяется.

Процессы маргинализации, а также феномен маргинальной личности, в какой бы сфере человеческого бытия мы их ни изучали: будь то проблемы культуры, социальной стратификации (начиная от положения индивида в коллективе и заканчивая судьбой класса или целого народа), экономики, политики, – тем не менее везде имеют общие признаки

Для начала, естественно, следует обратиться к истории данного понятия и его развития в научной мысли. Первоначально понятие «маргинал» было введено американским социологом Р. Парком при исследовании межэтнических конфликтов. Парк называет маргинальной личностью, если она находится на границе между несколькими социальными мирами и не в одном из них не становится «своим», полноправным участником. При этом социолог полагал, что признаками маргинальной личности являются такие черты, как неуверенность в своей личностной ценности, постоянная боязнь быть отвергнутым, болезненная застенчивость, одиночество, социальный страх. Но следует отметить, что личностный аспект в концепции Парка был вторичным. Для него маргинальность – это социальный процесс, который является результатом

социальной мобильности. И, в первую очередь, он был сторонником этнокультурной маргинальности.

В своей работе «Миграция людей и маргинальный человек» Парк указывает, что маргинальный человек – это человек без определённой культуры, который вынужден, в силу совершенно различных причин, осваивать новые и порой враждебные культуры. И своеобразие такого человека заключается в том, что он либо не может или не желает разрывать связывающие нити с прежней культурой, либо наталкивается на непонимание – вплоть до отторжения.

Парк писал, что в весьма отдалённом прошлом человечество было рассредоточено на земле и изолированные друг от друга племена, народы находились по отношению друг к другу в состоянии войны. Но, постепенно, разрозненность людей становилась всё меньше и меньше и, в конце концов, была преодолена. В преодолении такой разобщённости наиболее важную роль сыграли рынок, торговля, экономические отношения. С расширением рынка, по мнению Парка, началось процветание интеллектуальной жизни, и постепенно общинный быт превращается в цивилизацию. А последние четыреста лет прошли под знаменем всеобщей экспансии. Европейцы вторглись во все части света. Естественно, что миграции европейцев привели к возникновению отношений между различными народами и слиянию культур, что и привело к созданию ситуации, в которой возможно возникновение «личности на рубеже культур» [1, с. 173].

Другой американский социолог, ученик Парка, Э. Стоунквист, занимавшийся проблемами маргинальной личности, развивая тему, полагал, что именно в силу своих психологических особенностей и способности к адаптации личность приобретает статус маргинала. Стоунквист был уверен, что маргинальный человек является одной из ключевых фигур (key-personality) в контактах культур, что помогает в формировании нового типа личности и в итоге новых структур. Таким образом, согласно концепции социолога, получается, что «личность на рубеже культур» – это не просто «промежуточный» человек, находящийся между двумя социальными группами, а это двойственная по своей культуре личность, которая находится в антагонистическом положении по отношению к группе именно в силу этой двойственности. Пока же

человек не осознаёт неравноправности своего положения, то конфликта нет. Если же личность начинает идентифицировать себя с господствующей группой (хотя, на самом деле, при этом продолжает находиться за её пределами), то тогда и возникает её маргинальность. Естественно, что субъект, находящийся на границе нескольких культур, принадлежит одновременно к двум культурам, но при этом не сливается с ними. Положение между социальными и культурными мирами становится причиной психологической неустойчивости. И, как правило, такой индивид оказывается не приспособленным к жизни в обществе. Его раздвоенность превращается в трагедию, которая выливается в постоянное чувство внутренней обеспокоенности, неуверенности, отчуждённости.

Таким образом, делая акцент на психологических моментах, Стоунквист рассматривает жизненный путь маргинального человека. И автор выделяет три стадии в индивидуальном становлении маргинального человека. Первая фаза – это фаза развития латентной маргинальности, в которой индивид ещё не осознаёт, что этнокультурный или расовый конфликт касается и его. Вторая – это фаза, когда индивид уже сознательно воспринимает этот конфликт. И третья – это фаза выработки той или иной защитной реакции [2, с. 99–100].

Мы видим, что, в общем, взгляды Парка и Стоунквиста на данную проблему совпадают. В целом «классическое» трактование маргинальности понимается как окраинное, пограничное или промежуточное положение индивида или социальной группы, которые в результате культурных и социальных трансформаций или же в результате каких-либо перемещений оказались в таком обособленном положении по отношению к системе. И такая личность обладает рядом психологических особенностей.

В общем же, концепция, разработанная Парком и Стоунквистом, легла в основу всех последующих разработок по проблеме маргинальности. Так, Антановски полагал, что Стоунквист заблуждается относительно того, что искать ответ на феномен маргинальности следует во внутреннем мире человека. Напротив, процессы, порождающие «промежуточные» ситуации следует отслеживать в объективном, историческом пространстве. Прежде всего, нужно проанализировать саму культуру, столкновение культур, а уж потом изучать результат, продукт этих

столкновений – отдельную личность. А, во-вторых, необходимо отличать маргинальную ситуацию от других культурных ситуаций, возникающих в результате взаимодействия культур.

Обратившись к эволюционной теории развития человечества и проведя параллель между социальным и биологическим, можно выдвинуть предположение, что маргинальность – это следствие отбора. Как в природе наблюдается естественный отбор, в котором выживают сильнейшие, приспособленные к жизни в данных условиях особи, так и в социуме происходит своеобразный отбор, где «выживают», принимаются, адаптируются наиболее гибкие, мобильные, обладающие высокоразвитой системой адаптации. Социальный отбор, как и биологический, является закономерным процессом развития. В данном случае, – развития общества.

И здесь будет вполне уместно обратить внимание на исследование антрополога Тэрнера. Этнограф, изучая первобытное общество, обнаружил в нём наличие лиминальных индивидов (лиминальность, от латинского *limen*, *liminis* – «порог; дверь; граница, рубеж», может выступать как синоним маргинальности). Размышляя над этим явлением, возникающим в результате изменения социального положения человека, он выделил три стадии лиминальности. Итак, первая фаза – разделение; вторая – грань; третья – восстановление. На первом этапе личность отходит от общества, от своей группы и теряет своё место в структуре. На втором этапе – лиминальном – личность находится в переходном состоянии, и именно здесь проявляются двойственные, амбивалентные черты в личности субъекта. И на третьем этапе заканчивается переход и происходит обретение нового статуса. По мнению В. Тэрнера лиминальное состояние характеризуется тем, что люди находятся «ни здесь и ни там». «Свойства лиминальности непременно двойственны, поскольку и сама лиминальность, и её носители увёртываются или выскальзывают из сети классификаций... они в промежутке между положениями, предписанными и распределёнными законом, обычаем, условностями и церемониалом» [3, с. 169].

Тэрнер, рассматривая первобытное общество, предположил, что примерами лиминальных субъектов могли служить неопиты. Ведь именно они в обрядах инициации представляются как ничем не владе-

ющие. Уже по одному внешнему виду (а они либо носят безликие лохмотья, либо вообще выступают без одежды) можно понять, что у них нет ни социального статуса, ни имущества, ибо нет у них никаких знаков отличия, которые бы являлись символами их положения в обществе. Тэрнер выделяет следующие свойства лиминальных существ: это покорность, молчаливость, смиренность, анонимность и так далее. Человек в стадии лиминальности является «чистой доской, на которой записывают знания и мудрость группы, касающиеся нового статуса. Испытания и унижения, которым подвергаются неофиты, имеют подчас грубо физиологический характер и символизируют отчасти разрушение прежнего статуса, а отчасти – обуздание характера неофитов в целях подготовки их к новым обязанностям и предостережения от злоупотреблений новыми привилегиями. Им должно быть показано, что сами по себе они – глина, прах, всего лишь материал, форму которому придает общество» [3, с. 167]. И всё-таки, несмотря на близость понятий лиминальности и маргинальности, нам следует их различать. Хотя не исключено, что лиминальность – это проявление маргинальности в ранних формах общества, когда ещё социальная структура только устанавливалась. Но принципиальная разница между этими явлениями в том, что лиминал лишь на срок, строго определённый ритуалом, утрачивает связь с обществом, а при завершении обряда становится частью коллектива. В то время как маргинальность, хоть и носит эпизодический характер, однако рамки этого состояния так строго не определены. Ибо здесь нет ритуала, на котором бы переходность заканчивалась. Однако если маргинальность носит лишь временный характер в новой системе, то его состояние будет идентичным лиминальному. Тем более если для входа в новую сферу требуется совершить некий ритуальный обряд принятия существующих норм и правил. Например, это касается молодёжных субкультур. Для того чтобы молодому человеку стать своим в среде так называемых «неформалов», течение которых было весьма популярно лет десять-пятнадцать назад, от него требовалось совершение определённых изменений на уровне не только восприятия мира, но и внешности, – длинные волосы, рваные джинсы, доставшиеся в наследство от хиппи, и так далее. И пока волосы не отрасли до определённого уровня, юноша ещё не был до конца своим в неформальном

лагере; но зато и среди комсомольской, или так называемой правильной, молодёжи он уже рассматривался как чужой, как изгой. В данном случае, можно считать, что ситуация по своей сути может быть и как явлением лиминальности, так и маргинальности. То есть здесь переходность носит явно ритуальный характер, происходит наглядно, с демонстрацией всех стадий перехода.

Итак, традиционное рассмотрение маргинальности как однопланового явления, возникающего либо в социальной, либо в культурной сферах жизнедеятельности человека не отражает специфики данного феномена. Философский анализ показал, что маргинальность – феномен социокультурный, возникающий в процессе как социального, так и культурного отчуждения личности от общества.

Диахронический анализ феномена маргинальности показал, что она является перманентной тенденцией исторического развития. Наличие феномена маргинальности наблюдается на протяжении всей человеческой истории.

#### **Библиографический список**

1. Артановский, С.Н. Проблема «личности на рубеже культур» [Текст] / С.Н. Артановский // Вопросы философии. – 1967. – № 7. – С. 171–177.
2. Стоунквист, Э. Маргинальный человек. Исследования личности и культурного конфликта [Текст] / Э. Стоунквист // Современная зарубежная этнопсихология. – М.: Наука, 1979. – С. 99–100.
3. Тэрнер, В. Символ и ритуал [Текст] / В. Тэрнер. – М.: Наука, 1983. – 175 с.

**С.И. Сулимов**

Воронежский государственный университет

**Р.А. Черенков**

Воронежский государственный университет  
инженерных технологий

### **КОЧЕВЫЕ И ОСЕДЛЫЕ ВАРВАРЫ: ОБЩЕЕ И ОСОБЕННОЕ**

Противостояние варварства и цивилизации проходит красной нитью через всю человеческую историю. Нет разницы, о какой именно цивилизации идёт речь: античной, китайской или индийской. Эти обще-

ства не похожи друг на друга, но их письменные источники полны свидетельств о варварских вторжениях и, наоборот, о героической деятельности по перевоспитанию и окультуриванию варварских соседей. Греческие, китайские и индийские авторы с завидным постоянством рисуют хрестоматийный образ варвара как коварного, алчного и агрессивного дикаря. Между тем античная, индийская и китайская цивилизации не имели общих соседей, и поэтому речь не может идти о каком-то одном, известном всем трём обществам народе.

Термин «варвар» присутствует в летописях и трактатах всех цивилизаций, и при самом поверхностном рассмотрении означает иноземца, не владеющего цивилизованным языком. Неслучайно греческое слово «варвар» означает то же самое, что и индийское «млечча». При более детальном анализе выясняется, что варварами считаются те народы, образ жизни которых противоречит с устоявшимися представлениями цивилизованного наблюдателя. Например, Аристотель возмущался тем, что в варварских семьях отсутствовала иерархия между женой хозяина дома и невольниками, в то время как в греческих семьях супруга считала первой из служанок, то есть имела хоть и не высокий, но всё-таки особый статус. Из этого культурного отличия иноземцев (речь шла о фракийцах и скифах) от эллинов Аристотель сделал вывод о душевной ущербности иноземцев, из-за которой они могут быть только рабами полноценных людей, то есть цивилизованных греков [2, с. 23]. По сходному критерию оценивали любых оригинальных иноземцев древние и средневековые индусы. Так, в разряд «млечча» они записывали любые народы и культуры, если те не признавали кастовой общественной иерархии. Британский историк Д. Кей приводит красноречивый пример, как с точки зрения традиционной индийской культуры мусульмане, греки и гунны уравнивались в «варварском» статусе: «В индийских источниках мусульман, пришедших с первыми набегами, иногда называют яванами (греками), турусками (тюрками), или таджиками и персами. В любом случае они были млечча. Это слово означало чужеземцев, которые не умели правильно говорить, выходили за рамки кастовой системы, а самое главное – не почитали закон Дхармы. Мусульмане, как все млечча, представлялись индусам очень злыми и несущими разрушение, вроде гуннов» [5, с. 257]. Но ведь варвары, с

которыми имела дело античность (германцы, кельты), вели оседлый образ жизни, а индусам и, особенно, китайцам приходило противостоять чаще всего кочевникам. Неприятие китайского общества к последним было столь велико, что императору и его вассалам даже вменялось в обязанность воевать с варварами [3, с. 393]. Разве можно перепутать жителей рейнских лесов с наездниками евразийской степи? Или различия между ними, с точки зрения цивилизованного наблюдателя, только внешние? На этот вопрос мы предпримем попытку ответить в данной работе.

Говоря о соседстве цивилизации с варварами (независимо от того, кочуют эти варвары или живут оседло), важно отметить, что варварское общество неоднородно. В тех случаях, когда его составляют племена и родовые кланы, цивилизованная военная машина за небольшие сроки подавляет варварское сопротивление и включает варваров в ряды прозелитов цивилизации или даже превращает их в наследственных рабов. К примеру, такова была судьба оседлых кельтов в Галлии, попавших под удар легионов Цезаря, или кочевников-мадьяр, побеждённых и сломленных германским императором Оттоном I. Такие варвары не создают цивилизованному обществу особых проблем, и воспринимаются его писателями как существа, достойные жалости, или, в лучшем случае, «благородные дикари». Западный исследователь Дж. Хоус даже предположил, что дикари объявляются «благородными» не раньше, чем будут побеждены: «Для римлян, как и для более поздних носителей имперских взглядов, не было ничего приятнее, чем читать истории о благородных дикарях – особенно, когда они повержены. Если завоевать их было нелегко, то это лишний раз подтверждает их благородство. (...) Читая Тацита, римские граждане могли спокойно наслаждаться историями про собственных благородных дикарей» [11, с. 29]. Если сравнить варваров в описании римских и китайских авторов [9, с. 145–152], то удивляться такой оценке не приходится: цивилизованные писатели восхищаются мужеством и простодушием варваров, но отмечают слабость и примитивизм варварского политического устройства. Не имея государства, варварские племена (как оседлые, так и кочевые) не имеют и регулярной армии, которая могла бы составить конкуренцию войскам Римской и Китайской империй. Достаточно по-

бедить их на поле боя, как «благородные дикари» превращаются если не в прозелитов, то хотя бы в сателлитов цивилизованных соседей. Даже самое отчаянное сопротивление с их стороны не представляет угрозы для цивилизованной метрополии. Так, разгром римских легионов в Тевтобургском лесу (9 г. н.э.) всё равно не превратил для римлян колониальную войну в отечественную. Другое дело, что цивилизованное общество не ставит своей целью уничтожения нецивилизованных соседей, и большинство его граждан вообще не признают за войной никакой ценности. Аристотель даже считал, что справедливая война может быть только оборонительной или, в крайнем случае, превентивной, но ни в коем случае не захватнической [2, с. 265].

Ситуация меняется, когда из-за дестабилизации обстановки в варварской среде зарождаются военные отряды, стоящие вне рода и племени. Это, к примеру, славянские дружины и германские хирды. Как отмечает отечественный исследователь В. В. Акунов, дружина строилась по образцу семьи, главой которой считался командир отряда, но кровное родство в таком «семействе» заменялось братством по оружию [1, с. 179]. Дружинник мог быть выходцем из любого рода или племени, мог быть даже изгнанником, а вот плохим товарищем или слабым бойцом ему быть не позволялось. Например, даже в Средневековье хирды викингов имели в своём составе выходцев из всех стран Скандинавии, а кроме того небольшой процент славян и даже англосаксов. И это в эпоху борьбы христианской цивилизации с языческим варварством, когда викинг и англосакс взаимно ненавидели друг друга по религиозным мотивам. Думается, в античную эпоху, когда религиозные критерии не считались важными, дружины были ещё более интернациональными. И от всех их членов требовалось хорошо владеть оружием и хранить нерушимую верность своему командиру (ярлу или конунгу у германцев и воеводе или князю у славян). Ведь единственной целью существования воинского братства была война. Военная добыча кормила и обогащала рядовых бойцов, а репутация победителей делала воевод равными родовым старейшинам той части варварского общества, которое сохранило политическую и экономическую стабильность.

До сих пор мы говорили, в основном, об оседлых варварах. Но в кочевом обществе при длительном соседстве с цивилизацией происхо-

дят те же самые процессы. Так, отечественный исследователь С.Г. Кляшторный подробно описывает устройство кочевой дружины и особо оговаривает, что рядовой её боец (именуемый «нёкёр» или «нукер») не приходится родственником остальным дружинникам и вполне может быть чужеземцем. Это следует из самого слова «поког»: «Прежде всего, оно обозначало воина, связанного узами добровольной службы с каким-либо военным предводителем, а не с родом-племенем. Нёкёр – дружинник степного вождя, а не участник племенного ополчения. И одновременно он член военного сообщества, дружины, возглавленной вождём. Тот же термин означал и само военное сообщество, сложившееся вокруг вольного степного вождя» [6, с. 57]. То есть нукеры выполняли среди кочевников те же военные и социальные функции, что и хирдманы в обществе древних германцев. Именно благодаря формированию дружин, подчиняющихся военным предводителям и автономных по отношению к кланам и племенам, среди кочевников складывается военная аристократия, живущая и богатееющая благодаря грабительским набегам и зарабатывающая влияние и репутацию в вооруженных столкновениях. Именно такие отряды привели к власти Чингисхана, равно как и первые германские короли раннего Средневековья (Теодорих, Хлодвиг) полагались на мечи дружин, а не на генеалогическое право. Ведь, в отличие от цивилизованного общества, большинство членов которого далеки от войны, дружинники только ради войны и жили. Поэтому же достаточно было цивилизованным войскам потерпеть поражение, как дружины, а вслед за ними и остальная часть варварского общества устремлялись на земли цивилизованных соседей. Образ жизни дружинника становился заразительным, и вскоре родовые старейшины могли сохранить свою власть только при условии, что будут во всём считаться с военными вождями. Как это выглядело в эпоху Великого Переселения народов в Средиземноморье написано немало подробных научных исследований. Аналогичная метаморфоза происходила и в кочевом обществе в эпоху Чингисхана. Вот как описывает её отечественный историк Т.Д. Скрынникова: «Обладатели власти предыдущего периода стабильности – главы линиджа, рода, конического клана, чей статус был в течение длительного периода незыблем и определялся положением в генеалогии, теряют её, она переходит в руки воен-

ных предводителей, победителей в войне. При этом, конечно, часть традиционных родовых лидеров, способная отвечать требованиям времени, сохранила свои позиции. Новые лидеры – военные вожди – внесли в монгольскую титулатуру новые звания: *багатур* (здесь и ниже – курсив автора) (богатырь), *сэцэн* (мудрый), *мэргэн* (меткий стрелок), *бохо* (силач) и т.п., точнее, они превратили термины, обозначающие личную доблесть, в титулы, маркирующие власть» [8, с. 48]. Подобно тому, как германские дружины проникли сначала в римскую армию, а потом и захватили римские провинции, действовали и кочевые дружины гуннов, тюрков, а потом и монголов. Так что алгоритм взаимодействия варваров со слабеющей цивилизацией, опрометчиво установившей по отношению к варварам прочный, как ей казалось, фронт, одинаков и для жителей лесов, и для степных кочевников.

Может последовать совершенно справедливое возражение о том, что кочевники ведут очень специфический образ жизни, надолго не задерживаясь на одном месте. Даже передвигаясь по одним и тем же маршрутам между зимними и летними пастбищами, кочевники имеют более широкий кругозор, чем жители германских лесов и славянских долин. Российско-американский исследователь А. М. Хазанов очень удачно описал жизнь кочевых племён как постоянное движение, в котором соседствуют детерминированные и случайные маршруты: «Надо подчеркнуть, что применительно к любым кочевникам нельзя говорить ни про абсолютную стабильность, ни про абсолютную нестабильность перекочёвок. Даже наиболее твёрдо фиксированные маршруты не означают их обязательного ежегодного повторения, и даже самые нестабильные маршруты время от времени совпадают друг с другом» [10, с. 81]. Поэтому кочевой быт разительно отличается от оседлого. Даже средневековый купец-караванщик, половину жизни проводящий в седле, всё равно по своему менталитету отличается от пастуха-кочевника. Получается, что кочевое общество представляет собой особый феномен по отношению к любому другому обществу, если последнее – оседлое. Но почему же тогда закономерность, действующая в варварском традиционном обществе оседлого типа (германцы, славяне), действует и в традиционном варварском кочевом обществе (гунны, тюрки, монголы)?

Ответ удивителен. Дело в том, что пропасть, разделяющая кочевников и оседлые народы, совсем не такая глубокая, как представлялось летописцам цивилизаций, подвергшихся нападению варваров. Цитировавшийся нами выше А. М. Хазанов выделяет такое любопытное социальное явление как седентаризация. В самом общем виде под этим термином понимается переход от кочевого образа жизни к оседлому, от скотоводства к земледелию. В качестве примеров удачной седентаризации исследователь приводит уйгур, мадьяр и эфталитов, буквально за одно столетия превратившихся из степных налётчиков в трудолюбивых земледельцев, освоивших самые различные ремёсла и больше не помышлявших о грабительских набегах. Правда, важным условием для успешного хода седентаризации является смена ландшафта (например, миграция кочевников в иную, непригодную для скотоводства экологическую зону). Но А.М. Хазанов разумно заметил, что такая коренная трансформация стиля жизни никогда не проходит легко и безболезненно: «Седентаризация означает необходимость ломки стереотипа мышления, поведения, традиционной системы ценностей и традиционного образа жизни. Вероятно, антитеза кочевой – оседлый образ жизни является не только отражением различий идеологии кочевников, иногда сознательно или бессознательно культивируемой кочевой аристократией. (...) Массовая седентаризация нередко связана с определенной дезинтеграцией кочевого общества и с существенной трансформацией его социальной организации» [10, с. 225]. История знает ситуации, когда цивилизованное общество, наступая на земли и хозяйственные угодья кочевников, прямо побуждает их к седентаризации. Правда, побуждать можно по-разному. Например, стремительно заселяя Алтай и осваивая его природные богатства, Россия тем самым разоряла местных кочевников и подрывала господство их родовой аристократии, базировавшееся на владении скотом и пастбищами. Но русская православная Церковь первой протянула руку помощи обедневшим скотоводам, в процессе христианизации края переселяя их в русские сёла и обучая земледелию. Так, креститель Алтая святитель Макарий (Глухарёв) лично строил избы для своей туземной паствы [4, с. 160]. Поэтому и протест кочевников против русской власти был совсем слабым и выразился в религиозно-сектантской форме бурханизма, подавленного в

начале XX в. практически бескровно. Но седентаризацию можно проводить и форсированными темпами, подкрепляя их насильственными методами. В этом преуспело правительство США во второй половине XIX в., буквально под конвоем загоня индейцев-кочевников Великих Равнин в резервации и спровоцировав тем самым немало кровавых эксцессов (от вооруженных столкновений до полномасштабных войн) [7, с. 21–22]. Однако, так или иначе, для кочевников вполне возможно перейти к оседлому образу жизни, и тогда между ними и каким-нибудь другим, изначально оседлым традиционным обществом не будет никакой разницы.

Итак, в данной работе мы рассмотрели образ варвара, созданный цивилизованными авторами, и выяснили, что наблюдатели не делают разницы между оседлыми и кочевыми варварами. Притом, что между оседлыми и кочевыми народами существует множество различий, по отношению к цивилизованным соседям они ведут себя одинаково. И, как показывает историческая практика, при определенном развитии событий кочевники вполне могут стать оседлыми, но от этого не потеряют черт, роднящих их с другими, изначально не кочевавшими варварами. Если цивилизованное общество сумеет победить кочевников, то оно может даже насильно заставить их перейти к земледелию точно так же, как ему под силу превратить племена оседлых варваров в своих сателлитов. А в случае, если цивилизация слабеет, оседлые и кочевые варвары наносят ей удары по одному и тому же сценарию.

#### **Библиографический список**

1. Акунов, В.В. Берсерки. Воины-медведи древнего Севера [Текст] / В.В. Акунов. – М.: Вече, 2014. – 320 с.
2. Аристотель. Политика [Текст] / Аристотель. – М.: АСТ, 2010. – 393 с.
3. Гране, М. Китайская цивилизация / М. Гране. – М.: Алгоритм, 2016. – 480 с.
4. Ефимов, А.Б. Очерки по истории миссионерства Русской Православной Церкви [Текст] / А.Б. Ефимов. – М.: Изд-во ПСГТУ, 2007. – 688 с.
5. Кей, Д. История Индии [Текст] / Д. Кей. – М.: АСТ, 2011. – 761 с.
6. Кляшторный, С.Г. Степные империи древней Евразии [Текст] / С.Г. Кляшторный, Д.Г. Савинов. – СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2005. – 346 с.
7. Котенко, Ю.В. Индейцы Великих равнин [Текст] / Ю.В. Котенко. – М.: ИД «Техника-молодёжи», 1997. – 158 с.

8. Скрынникова, Т.Д. Харизма и власть в эпоху Чингис-хана [Текст] / Т.Д. Скрынникова. – СПб.: Евразия, 2013. – 384 с.

9. Сулимов, С.И. Социально-философские идеи «Хэй да ши люэ»: встреча цивилизации и варварства [Текст] / С.И. Сулимов, Д.Д. Трегубова, И. В. Черниговских // Манускрипт: научно-теоретический и прикладной журнал. – 2020. – №2 (13). – С. 145–152.

10. Хазанов, А. М. Кочевники и внешний мир [Текст] / А.М. Хазанов. – СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2008. – 512 с.

11. Хоус, Дж. Краткая история Германии [Текст] / Дж. Хоус. – М.: Азбука-Аттикус, 2018. – 256 с.

**А.С. Миксюк**

Академия управления при Президенте Республики Беларусь

## **РИТУАЛ КАК РЕГУЛЯТОР ОТНОШЕНИЙ В ТРАДИЦИОННОМ ОБЩЕСТВЕ**

Феномен ритуала давно привлекает внимание исследователей в русле различных социальных наук: истории, антропологии, религиоведения, философии и др. Предпринимаются попытки проанализировать ритуал, его функции, роль и значение в обществе, символизм различных ритуальных форм, трансформацию ритуала в иные формы стереотипизации поведения. Такое внимание объясняется тем, что ритуал являлся неотъемлемым элементом жизни любого человека и древнего общества в целом, а, кроме того, продолжает играть большую роль и сегодня в традиционной культуре.

Под термином «ритуал» (от лат. *ritualis* – «обрядовый», «ритуальный», от лат. *Ritus* – «торжественная церемония», «обряд», «ритуал»), как правило, понимают традиционный порядок обрядовых действий, совокупность обрядов, сопровождающих религиозный акт. При этом чаще всего, термин «ритуал» используется как синоним термина «обряд».

Современные исследователи нередко пытаются объяснить ритуал через приемы формальной логики, материальную, внешнюю сторону, практичность и утилитарные подходы. Однако ритуал конструируется совершенно в ином пространстве и контексте, носителями культуры с иными механизмами и принципами мышления. Соответственно, пони-

мание ритуала может быть выведено только на основании самой же традиции.

Создатели ритуала обладали мифотворческим сознанием, для которого характерен собственный уникальный набор принципов: образность, символизм, метафоричность, полисемия, семантические оппозиции, отражавшие социальные реалии («сакральный-профанный», «свой-чужой» и др.), смешение реального и мифологического. Соблюдением ритуальных установок человек пытался компенсировать возможную ошибочность умозаключений мифотворческого сознания [5, с. 109]. Тем не менее, подобное мифологическое мышление, несомненно, выходило за рамки исключительно стандартных упрощенных формул.

Многовариантность толкования ритуала отражается в многочисленных теориях и классификациях его функций [1, с. 35], среди которых, как правило, отмечаются следующие:

- мировоззренческая функция: формирование модели мира, адаптация к окружающему миру;
- информационная функция: аккумуляция и передача культурного опыта, знаний и представлений об окружающем мире;
- интегрирующая функция: утверждение и обновление единства общества, осознания солидарности и взаимосвязанности его членов;
- психотерапевтическая функция: создание психологически комфортных условий социального существования;
- социальные функции: стереотипизация поведения, кооперирование деятельности путем включения в систему социальных институтов, интериоризация групповых ценностей и др.

Все указанные функции были взаимосвязаны в сознании создателей ритуала и не могут быть отделены друг от друга, как не может быть выделена какая-либо «главная» функция ритуала.

В рамках данной статьи рассмотрим социальный аспект ритуала, а именно: роль ритуала как регулятора отношений в традиционном обществе.

Повседневная жизнь древних обществ была немислима без ежедневных обрядов и ритуалов. По сути, многие исследователи отмечают, что вся жизнь человека состояла из двух компонентов: ритуальной дей-

ствительности и повседневной жизни «между ритуалами» [8, с. 15]. Сакральный компонент и ритуалы в том числе охватывают все виды человеческой деятельности.

Прежде всего, в дописьменных обществах ритуал аккумулировал в себе многообразный культурный опыт, знания и представления об окружающем мире, которые передавались исключительно посредством устной традиции. Таким образом, ритуал, наряду с обычаями, мифами и преданиями, иными знаковыми средствами (к примеру, географическими объектами) можно назвать частью той семиотической системы, которая была предназначена для фиксации и передачи информации.

Более того, даже с появлением письменности данная практика зачастую сохранялась. Так, к примеру, у иранских народов существовало предание о том, что письменность была изобретением злого духа Ангро–Майнью [2, с. 63]. Следовательно, письменность в принципе не могла быть использована для записи сакральных текстов, мантр и формул. Как результат, первая известная письменная фиксация сакральных текстов Авесты произошла достаточно поздно: в I в. н.э., во время правления парфянского царя Валахша (Вологеза) I Аршакида (51–78 гг.) [12], что отстоит от традиционной даты появления Авесты, как минимум, на тысячу лет.

Ритуал являлся альтернативой хаосу и неупорядоченности. Посредством ритуала устанавливались различного рода правила и схемы. В первую очередь, как отмечают исследователи, эти правила касались системы родства и брачных отношений, т.е. ритуал обращался к тем сферам, в неизменности которых «виделся залог благополучия человека и коллектива» [1, с. 12]. Ритуал устанавливал существующий порядок жизни, те правила и нормы, которые задавали сами основы социальной и политической организации общества, экономического уклада, этики. Так, к примеру, в Авесте земледелие признается делом, угодным богу Ахуре Мазде (Видевдат 3, 4) и доставляющим страдания дэвам, т.е. силам зла (Видевдат 3, 32). Тем самым хозяйственная деятельность вписывается в систему религиозных представлений.

Немаловажно, что именно принадлежность к определенному религиозному учению, т.е. в том числе проведение соответствующих «правильных» ритуалов, выступала в качестве основного критерия при

определении «своих» и «чужих» (концепция бинарной классификации древних обществ А. Хокарта [11, р. 72–73]).

Помимо этого ритуал также регламентировал ежедневную жизнь обычного человека, рядового члена общины в мельчайших ее проявлениях, создавал различные стереотипы, формы и императивные образцы поведения «на все случаи жизни». Так, анализ общей индоевропейской правовой терминологии указывает на то, что правовые институты и нормы не были вычленены из ритуальных установлений [3, с. 805].

Стереотипы и образцы поведения, отражающиеся в ритуале, отсылали «к истокам»: к наследию и началу истории, ценностям и основам культуры, а точнее – конкретным поступкам божеств, культурных героев, тотемных животных или предков. Ритуал воплощал в себе миф, актуализировал его и был ориентирован на повторение того, что некогда было сделано впервые. Так, М. Элиаде указывал, что «только первое явление какой-либо вещи значимо, все последующие ее появления не имеют такого значения. Поэтому ребенка учат не тому, что сделал отец или дед, а тому, что было сделано Предками в далекие времена» [9, с. 43].

Ссылка на прецедент, закон предков выступала в качестве «основного и универсального способа мотивации действий в данной системе поведения» [1, с. 9]. Неслучайно, в ритуале искажалось восприятие пространственно-временных и субъектно-объектных отношений: происходило совмещение нескольких хронологических планов (прошлое, текущий момент, будущее), нескольких ролей (приносящий жертву приравнивается к первому жертвователю, установившему традицию) и др.

Повторение имело в традиционном обществе особую информационную ценность. «Первый случай» становился моделью для дальнейшего ритуала, исходя из того принципа, что нужно «вечно повторять то, что сделала или претерпела жертва, поскольку она благодетельна», или антимоделью для запретов в силу того, что «нельзя повторять то, что сделала жертва, поскольку она губительна» [6, с. 95–96]. В любом случае ритуальные нормы были неизменны, т.к. ритуал воплощал в себе сам законы существующего мира [10, р. 143].

Именно ритуал выполнял функцию хронометрии, устанавливая как малые, так и крупные временные циклы. К первым можно отнести разбивку суток на сегменты в зависимости от проведения соответствующих ритуалов (пятикратная ритуальная молитва в зороастризме и исламе), ко вторым – большие календарные праздники и связанные с ними ритуалы. Это касалось и сегментирования жизни отдельного человека, поскольку соответствующий ритуал сопровождал любое важное событие в жизни человека, отмечающее изменение его социального статуса: рождение, инициация, заключение брака, похоронные и поминальные обряды, совместная трапеза с чужаком как способ включения его в круг «своих» и др.

Ритуалы перехода, связанные с изменением социального статуса, в целом составляли весьма крупную и значимую группу ритуалов, поскольку всякое изменение в положении человека влекло за собой взаимодействие светского и сакрального, требовало регламентации и соблюдения ритуала [4, с. 9]. При этом подобные ритуалы имели, как правило, двойственную цель: помимо включения субъекта ритуала в новую социальную группу, ритуал мог быть связан с плодородием (свадебные церемонии), защитой и очищением от нечистой материи (похоронные обряды) и др.

Наконец, именно к ритуалу обращались для урегулирования каких-либо кризисов и сбоев в ритме общественной жизни, что породило целый блок т.н. окказиональных ритуалов. Проведение подобных ритуалов касалось как мелких частных событий (к примеру, необходимость произвести ритуал очищения после столкновения с нечистой (мертвой) материей в зороастризме, ритуалы лечения, ритуалы, совершаемые при пересечении ущелья или переправе через реку и др.), так и больших бед, угрожающих жизни и существованию всей общины (ритуал, направленный на поиск помощи и поддержки со стороны какого-либо божества в предстоящем сражении, ритуал вызывания дождя в случае засухи и др.). Неслучайно А.К. Байбурин определяет ритуал как «единственно возможный способ поведения человека и коллектива в тех ситуациях, которые расцениваются данным коллективом как кризисные и поэтому требующие специальных (обязательных для всех членов) программ поведения» [1, с. 22].

Таким образом, каждодневное повторение обрядов и ритуалов отдельными членами общества и жрецами обеспечивало стабильность и регулярный характер поведения составных частей социальной системы: и отдельных индивидов, и социальных групп, и всего общества в целом [7, с. 134]. Ритуал, особенно предполагающий коллективное участие, интегрировал общество в единое целое, содействовал осознанию солидарности и взаимосвязанности его членов.

Это положение касалось не только повседневных бытовых ритуалов, коллективных ритуалов, выполняемых общиной, как правило, в связи с календарными праздниками или изменениями в социальных статусах, но и специфических ритуалах и церемониях, к проведению которых не допускались непосвященные. На первый взгляд, подобные ритуалы демонстрировали исключительность, элитарность положения жречества в обществе, однако по самой своей сути они также были вписаны в общую строгую систему ритуалов, имеющую своей общей целью регуляцию существования социума.

Так, среди наиболее значимых знаний, основных тематических полей, воспроизводимых в ритуале, можно отметить тему творения и поддержания мироздания, которая, как правило, занимала центральное положение в системе ритуалов: зороастрийская «ясна» (авест. Yasna – «жертва», «жертвоприношение», «почитание»), ведическая «яджня» (yajñá) и др. Правильное прохождение ритуального «сценария», регулярные повторы первоначального ритуала гарантировали обновление и существование стабильного мироустройства в целом, а значит и нормальное функционирование всех социальных институтов и мирного существования самой общины. К примеру, в Авесте отмечается, что правильное проведение ритуала жертвоприношения божеству Тиштрии (Сириусу) должно защитить арийские страны от вторжений вражеских армий, эпидемий и природных бедствий (Яшт 8, 56).

Регулярное воспроизведение ритуала являлось, таким образом, обязательным условием поддержания социального порядка. Все ритуалы были подчинены общей цели – сохранение порядка в общине (микрокосме) и всей Вселенной (макрокосме). Основу ритуала составляла идея сопричастности действий сверхъестественным силам. Таким обра-

зом, ритуал представлял собой не просто повторение некоего прецедента, но акт поддержания и преобразования окружающего мира.

Подводя итоги, отметим, что ритуал в традиционном обществе, несомненно, является важным средством организации социальной действительности, поддержания и воспроизводства социальной структуры. Поведение в мифах культурных героев, богов, тотемных животных или предков создает прецедент, становится правилом и моделью должного поведения или запретом на определенное действие, тем самым, упорядочивает и делает предсказуемой повседневную жизнь человека. Сопричастность ритуальных действий сакральным силам связывает ритуал с идеей регуляции и поддержания всего мироустройства. Тем самым ритуал выступает регулятором на трех уровнях:

- регулятор поведения отдельного человека;
- регулятор общественных отношений (микрососм);
- регулятор миропорядка (макрососм).

#### **Библиографический список**

1. Байбурин, А.К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов [Текст] / А.К. Байбурин. – СПб.: Наука, 1993. – 240 с.
2. Бойс, М. Зороастрийцы. Верования и обычаи [Текст] / М. Бойс. – М.: Наука, 1987. – 316 с.
3. Гамкрелидзе, Т.В. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры: в 2 т. [Текст] / Т.В. Гамкрелидзе, В.В. Иванов. – Тбилиси: Издательство Тбилисского университета, 1984. – 2 т. – 1409 с.
4. Геннеп, А. ван. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов [Текст] / А. ван Геннеп. – М.: Восточная литература, 1999. – 198 с.
5. Дьяконов, И.М. Архаические мифы Востока и Запада [Текст] / И.М. Дьяконов. – М.: Наука, 1990. – 247 с.
6. Жирар, Р. Козел отпущения [Текст] / Р. Жирар. – СПб.: Издательство Ивана Лимбаха, 2010. – 336 с.
7. Крюкова, В.Ю. Смерть и похоронный обряд в зороастризме и исламе [Текст] / В.Ю. Крюкова, А.А. Хисматуллин. – СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1997. – 275 с.
8. Цивьян, Т.В. К семантике пространственных показателей в фольклоре [Текст] / Т.В. Цивьян // Сборник статей по вторичным моделирующим системам. – Тарту: Издательство Тартуского университета, 1973. – С. 13–17.
9. Элиаде, М. Аспекты мифа [Текст] / М. Элиаде. – М.: Академический проект, 2010. – 251 с.

10. Boyd, J.W. The Art of Ritual in a Comparative Context [Текст] / J.W. Boyd, R.G. Williams // Zoroastrian rituals in context / ed. by M. Stausberg. – Leiden – Boston: Brill, 2004. – P. 137–152.

11. Hocart, A. Caste [Текст] / A. Hocart. – London: Methuen, 1950. – 157 p.

12. Kellens, J. Avesta, the holy book of Zoroastrians [Электронный ресурс] / J. Kellens. – Режим доступа: <http://www.iranica.com/articles/avesta-holy-book>.

**А.С. Тимошук**

Владимирский государственный  
университет им. А.Г. и Н.Г. Столетовых

### **РЕАКТУАЛИЗАЦИЯ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ**

Одним из цивилизационных катализаторов является поворот от «социальной истории» к «культурной истории», когда западный мир допустил в теоретическую сферу не-западные культуры, допустил возможность множества культурных смыслов, поликультурности и отсутствие единообразия развития обществ. Если раньше мировая история воспринималась как однолинейный эволюционный процесс, то новый «цивилизационный» подход предложил понимание исторического процесса как процесса существования различных культурно-исторических систем. Скорость – это один факторов, приводящий к полифуркации векторов развития общества. Высокие скорости делают мир совокупностью процессов, а не явлений. В этих условиях длительное сохранение идентичности социальной группы, устойчивые когнитивные отношения весьма затруднительны [2].

В условиях ускорения необходима сдерживающая стратегия динамического консерватизма или консервативного динамизма [3]. Смысл гибридизации несовместимого заключается в том, чтобы удерживать всё ценное из прошлого и передать его в будущее.

Антиподом ценностей традиционной культуры выступает ситуативная, утилитарная, потребительская аксиология индивидуализма. Этот тип поведения основан на автономном самоутверждении личности. Он выдвигается сейчас как универсальная основа гражданского общества. Вместе с тем, отмечается тенденция отката к самобытным

формам культуры: «Чрезмерное усиление Запада вызывает в качестве ответной реакции среди незападных цивилизаций возврат к собственным корням. Все чаще приходится слышать о «возврате в Азию» Японии, о конце влияния идей Н. Неру и растущей «индуизации» Индии, о провале западных идей социализма и национализма, о «реисламизации» Ближнего Востока» [7]. Отечественный культуролог Ч.К. Ламажаа пишет об архаизации России на примере Тывы, где имеют место такие процессы, как возврат к клановости, патриархальности, обращение к родоплеменным традициям, натуральному хозяйствованию [1]. На вершине своего могущества Запад сталкивается с незападными странами, у которых достаточно стремления, воли и ресурсов, чтобы придать миру незападный облик

Под влиянием вестернизации традиционные культуры представлялись пережитками, маргиналами и даже изгоями. Однако, непрочность установок на обладание – «жить, чтобы иметь», заставляет исследовать альтернативные модели поведения, сосредоточенные вокруг сопричастности, соборности, взаимопомощи, а это и есть традиционализм – «жить, чтобы быть».

Постколониальная культура включает в себе деканонизацию традиционных ценностей путем подмены глубинного смысла поверхностно-чувственным отношением к миру, дара – потреблением, духовности – телесностью, иерархии – плюрализмом, индивидуальности – серийностью. В рамках этнических культур такой эксперимент заканчивается крахом культурной идентичности.

Традиция – это прибежище экзистенциальных смыслов, иммунная система общества. Культурные смыслы – это категория цели действия, а технология – способа действия. Индустриальное общество делает ставку на эффективные технологии, в то время как традиционное – на ценностно-смысловые параметры. Везде, где наследование жизненных смыслов преобладает над технологией, существует традиционная культура. Она имеет не только свою географическую, но и ценностно-смысловую динамику. В наши дни традиционная культура подвергается анклавизации, она распыляется поверх индустриального и постиндустриального общества. Ценностно-смысловое расслоение посттрадиционного общества реализуется через традиции, оно есть

результат конкретизация индивидуальных запросов. При этом происходит соединение модели сети и модели кластера: социальный кластер – это форма конкретизации «я», а сеть – форма коммуникации, активации социальных связей.

Термин конкретизация введён Р. Ингарденом для определения способа установления связей между текстом и вызванными им схем прочтения. Ингарден использовал это понятие для объяснения процессуального развития точек неопределенности текста [4]. В социальном познании конкретизация означает самореализация индивида, обретение ценностно-смысловой идентичности. В этом смысле пострадиционное (политрадиционное) общество – это общество сект, малых групп, удовлетворяющих индивидуальные потребности в самоопределении.

Сектантство – это приватизация трансцендентного. Способом преодоления бездуховности, личным трансцендированием, выступают неинституализированные религии, либо малые группы внутри институализированных религий, которые практикуют изменённые состояния сознания или индуктивный подход к интерпретации религиозных истин. Верующий исходит из частного опыта трансцендентного, который неизбежно связан с его малой группой. Таким образом, мы снова приходим к социальному конструированию религии как в секте, так и в крупной деноминации. Разница, однако, заключается в специфике символического в двух социальных структурах: секта персоналистична, а институт полагается на обезличенные серийные действия. Религиозные институты транслируют анонимные коллективные модели мифологического поведения, в то время как малые религиозные группы (секты) работают как смысловые кластерные формы традирования трансцендентного.

Фактор глобализации выступает буфером обмена разных автопоэтических социальных образований, плавильным тиглем микротрадиций. Автопоэзисы традиций – это подвижные коммуникативные среды. Не следует ожидать доминирования какой-либо одной культуры, религии в будущем. Сейчас больше шансов для проявления эмерджентных, синергетических свойств культур и религий, которые разрывают границы своих локусов и дробятся на самоконституирующие формации. Локальные автопоэтические микротрадиции являются социальными ячей-

ками, обладающими способностью к самоконституированию социальной памяти. Общественные страты, «касты», корпорации представляют собой малые социальные скрепы, осуществляющие традирование микротоков социальной памяти. Наследование ценностно-смысловых стратегий поведения происходит в малых группах.

Смыслоорганизующим началом в традиционной культуре выступают сакральные тексты, где формулируется генеральный смысл, объединяющий вокруг себя все частные смыслы. Главным типом познания такого рода является религия, познание особого качества – ценностное, экзистенциальное, смысловое и устойчивое. Дедуктивное мышление религии позволяет ей концентрироваться на истоках бытия и отвлекаться от исследования эмпирического многообразия.

И.С. Сакович также видит в технологизации культуры угрозу традиции: не культура борется с природой, а технология душит как культуру, так и природу. Он предостерегает человечество от увлечения техносом, который уничтожает культуру, необходимую человечеству как озоновый слой. И.С. Сакович приходит к пониманию, что в новом постсовременном обществе традиция – это ниша всего прекрасного, человеческого, доброго, должного, чувственного и духовного. Он предлагает укреплять смысловые звенья в устоях российского общества – природе и культуре [5].

Ното medium смело форматирует смысловую среду, переписывает историю, вводит в оборот новые ценности, тем самым осуществляя информационную власть. В неустойчивом обществе он создает иллюзию стабильности, контроля знания, формирует ощущение определенности бытия в безграничном потоке информации. Ното medium – это ас символического проектирования, мастер по продажам смысловых симулякров. Дезориентированный субъект посткультуры находит в медиаспециалисте своего смыслового терапевта. Затирание смысла в свою очередь порождает вакуум таких оснований культуры, как норма, ценность, которые, будучи лишены смыслового обоснования, выходят из культурного оборота.

Инновационная культура не имеет магистрального смыслового вектора, и поэтому все подчиненные смыслы принимают относительный, временный и конечный характер. Знание, лишенное смысла,

называется информацией, следовательно, инновационное общество также называют информационным. Лишенное генерального смысла, оно открыто к обновлению информации, смыслов, ценностей, норм. Информационные конструкции посттрадиционного общества носят неустойчивый характер и легко заменяются при контакте с новой реальностью.

Феноменологически, бытие современного социокультурного хаосмоса определяется двумя трендами – ценностно-смысловой пролиферацией и индивидуацией. Пролиферация – это процесс генерации новых идей, идентичностей, структур и порядков, в том числе политических, а индивидуация – бесконечное углубление в личный жизненный мир, самосозидание и самореализация как непохожего, уникального Другого.

Другость в политике – одна из причин дивергенции социальной памяти российского истеблишмента и местных прибалтийских, грузинских, украинских элит. Собственно, предложение многополярности от В.В. Путина тоже является разновидностью онто-политической инаковости, понимаемой как гарант равновесия разнородных систем. Инаковости от англо-саксонской модели доминиона, до сих пор определяющего актуальную политику и экономику от Канады до Новой Зеландии.

Вопрос, как быть с пролиферирующей инаковостью, которая в условиях экономического профицита позволяет политическим элитам клонироваться снова и снова? Где предел дробления политических образований, реализующих свои личные амбиции и не останавливающихся не перед какими соображениями целесообразности, устойчивости и здравого смысла? Политические новоделы не смущают проблемы рынка сбыта, энергетического рынка, падение демографических показателей.

Развитие цивилизации, выделение наций, формирование национальных элит тоже можно рассмотреть как процесс самоиндивидуации коллективных субъектов и их потоков памяти. Это тот же процесс самоиндивидуации, где субъектом выступают политические лидеры, а объектом – масса населения. В этом контексте отделение наций – это управляемый политэкономический процесс капитализации и самореализации региональных элит и исторического конструктивизма. Соб-

ственно сами этносы редко проявляют волю к выходу из состава более крупного государственного образования. Эта тема формируется и формируется местными политическими элитами и поддерживается государствами конкурентами.

Потоки индивидуализированной коллективной памяти, связанной с интересами разных социальных групп. Поскольку они есть продукт определённых жизненных миров, они отражают определённую относительную истину. Учитывая, что мир развивается синергетически, то заявления и изменения реальности тесно связаны. Коллективные субъекты стремятся изменить мир с помощью своей воли, заявлений, действий, связей. С этой точки зрения объективных знаний нет. Есть только потоки социальной памяти заинтересованных групп. Наиболее сильные сообщества устанавливают доминанту своего мировоззрения.

Философия информационного общества представляет социальное бытие как конфигурацию жизненных миров (Umwelt), которые задают смысловые горизонты нашего познания. Взаимодействие жизненных миров приводит к умножению смысловых горизонтов. Континуальность традиции обеспечивается уже не воспроизведением, а творчеством на границах разных умвелтов. Смысловая целостность становится мимолётным явлением, свершающимся здесь и сейчас, в рамках конкретного индивидуализированного умвелта.

Индивидуация – это процесс ценностно-смыслового расслоения, эксфолиации плана возможностей, доминанты полифуркации над бифуркацией. Индивидуация – это нелинейная антропология. Она означает становление номадического коллективного субъекта, который обнаруживает себя в молниеносных ситуациях одномоментного выбора одинаковых габитусов, рассыпающихся в следующее мгновение. Индивидуация считается продуктом из европейского супермаркета, однако ее объективные причины располагаются в системогенетике глобальной культурной неоднородности.

Динамика онтопоззиса обслуживает потребность в индивидуации субъектов культуры. Это осуществляется путем умножения, пролиферации смыслов и особенно быстро происходит сейчас, когда дискурсы функционируют в мировом контексте. Онтичность дискурсов поддерживается запросами самоидентичности субъектов культуры, их са-

моотнесением с первичной территорией смыслов своего ключевого текста (или иного смыслогенератора).

Классические принципы этики определяли жизнь цивилизации на протяжении последних двух тысяч лет и в этом великая сила консерватизма как идеологии сохранения. Текучая современность в отличие от модерна и классики, как твёрдых, устойчивых культур (З. Бауман), складывается из индивидуации, калейдоскопического мышления, прозрачности тела и сознания через дигитализацию, насыщенности информацией. Индивидуация становится лично-общественной проективностью и сопровождается лёгкомысленным пересмотром классических констант: религия, пол, семья.

Специалист по общественному интеллекту А.И. Субетто, который имеет большой практический опыт в разработке устойчивых систем для Министерства обороны РФ, формулирует принципы нравственного выживания человечества как ноосферизм или новый гомеостаз биосферы, где уже коллективный человеческий разум опосредует живую среду. Философия ноосферизма продолжает исторический оптимизм учёного-естествоиспытателя В.И. Вернадского в оценке возможности разума человека справиться с планетарными рисками. Это комплексное учение описывает глобальный этос развития человечества в терминах «архитектоника, хронотоп, синархия, системогенетика, ноосфера, универсальная космогония»; основывается на этических положениях П.А. Флоренского, В.С. Соловьёва. Е.И. Рерих, Н.К. Рериха и артикулирует мы-онтологию как парадигму выживания российской нации [6].

Для поддержания устойчивости физических объектов необходима структурная «память» на уровне связей нуклон – электрон, электрон – электрон. Это жёсткая, номотетическая память. Существование социокультурных объектов обеспечивается идиографически; здесь работает гибкая, кластерная, ассоциативная социальная память. Поэтому стабильность социума возможна не через принудительную масс-медийную унификацию, а через свободную ценностно-смысловую фрагментарность. Традиция сохраняется через актуализацию малого. Концепции динамического консерватизма, неоконсерватизма, левого консерватизма (В.А. Кутырёв), устойчивого развития, мы-онтологии – это защита от угрозы гипермодернизма и трансгуманиз-

ма, биотехнического конструирования постчеловека, бездумного новационизма. Философия хранителей мира – да пребудет!

**Библиографический список**

1. Ламажаа, Ч.К. Архаизация общества: Тувинский феномен [Текст] / Ч.К. Ламажаа. – М.: Либроком, 2014. – 272 с.
2. Тимошук, А.С. Двойные стандарты и истина в политико-правовой сфере // Поиск истины в пространстве современной культуры: сборник научных статей. Вып. 3 / под ред. О.Д. Маслобоевой. – СПб.: Изд-во СПбГЭУ, 2017. – С. 194–197.
3. Тимошук, А.С. Динамический консерватизм: традиция и модернизация // Традиционные общества: неизвестное прошлое [Текст]: материалы XV Междунар. науч.-практ. конф., г. Челябинск, 15 мая 2019 г. / под ред. П.Б. Уварова (гл. ред.). – Челябинск: Изд-во Южно-Урал. гос. гуман.-пед. ун-та. 2019. – С. 70–76.
4. Тимошук, Е.А. Интенциональность и конкретизация как формы упорядочивания мира в феноменологии Р. Ингардена // Бренное и вечное: социальные ритуалы в мифологизированном пространстве современного мира: материалы Всерос. науч. конф. 21–22 октября 2008 г. / редкол. А.П. Донченко и др.; НовГУ им. Ярослава Мудрого. – Великий Новгород, 2008. – С. 334–337.
5. Сакович, И.С. Эволюция традиции в культуре новационного общества: дисс. ... канд. филос. наук. / И.С. Сакович. – Н. Новгород, 2004. – 187 с.
6. Субетто, А.И. Теория фундаментализации образования и универсальные компетенции (ноосферная парадигма универсализма) / А.И. Субетто, – СПб, 2010. – С. 479–482.
7. Хантингтон, С. Столкновение цивилизаций и переделка мирового порядка / С. Хантингтон // Полис. – 1994. – № 1. – С. 33–48.

**П.Б. Уваров**

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

**ПРОБЛЕМА ЭФФЕКТИВНОСТИ В ГУМАНИТАРНОЙ ПАРАДИГМЕ  
НА ПРИМЕРЕ ИСТОРИЧЕСКОГО ДИСКУРСА**

Проблема эффективности и социальной актуальности гуманитарного знания как никогда остро заявляет о себе в современном интеллектуальном пространстве. Привычные фигуры защиты, наподобие «общей культуры», и «накопления опыта» уже не выглядят столь убедительно как раньше. Общество ожидает от гуманитаристики высокой степени релевантности и прогностики.

На примере исторической науки мы попробуем диагностировать природу ее социальной ограниченности. Основанием нашей исследовательской оптики служит теоретико-методологический проект исторической коммуникативистики, изложенный нами в ряде публикаций, доступных для дополнительного ознакомления [6; 7; 8; 9; 10; 11].

Вынужденный характер специфики исторического знания как научного весьма точно подмечен И.М. Савельевой и А.В. Полетаевым: «В последней трети XIX века история в качестве отдельной области научного знания становится знанием о прошлой социальной реальности, в то время как другие общественные науки концентрируются преимущественно на анализе настоящего. В это же время история обретает полноценный академический статус и научную организацию: кафедры, факультеты, общества» [5, с. 68]. Своеобразная «беспредметность» истории как науки не может не обращать на себя внимание, а именно – принципиальная отделенность от исследуемого. Данную ситуацию усугубляет отсутствие столь привычных для «точных» наук исследовательских ресурсов, как возможность использования формализованного языка, приборов, и, конечно, способность неограниченного контакта с остановленной реальностью в форме эксперимента. Своеобразный бессрочный эпистемологический «карантин» неизбежно провоцирует ситуацию, которая может быть названа «ловушкой Вико». Суть ее заключается в содержании первой и второй Общих Аксиом итальянского мыслителя и историка Дж. Вико: «I. Человек вследствие бесконечной природы человеческого ума делает самого себя правилом Вселенной там, где ум теряется от незнания. <...> II. Другое свойство человеческого ума состоит в том, что там, где люди не могут составить никакого представления о далеких и неизвестных вещах, они судят о них по вещам известным и имеющимся налицо. <...> Эта же Аксиома показывает, что Тщеславие – дочь Невежества и Самолюбия, которое нас как бы раздувает: ведь в нас существует много слишком укоренившихся идей о нас самих и о близких нам вещах, и посредством их мы как глупцы смотрим на непонятные нам вещи» [3, с. 73]. Делая «самого себя правилом», и судя о «далеких и неизвестных вещах», по уже имеющимся «налицо», историк, с высокой степенью вероятности, создает удвоенную реальность фиктивного характера – не столько изучая ее, а скорее, навязывая

ей свое «само-собой-разумеющееся», которое по М. Шелеру, имеет «наипаснейший характер, какой только вообще может принять идея <...>» [15, с. 139].

Когнитивная самоуверенность европейской исторической науки конца XIX в. привела к тому, что «нормативный» исторический процесс стал «оттиском» новоевропейского мировоззрения, опрокинутого в прошлое.

Манипулятивный характер позитивистского исторического дискурса, имеющего венаучные корни, одним из первых отметил в своей работе «Метаистория. Историческое воображение в Европе XIX века» один из классиков современной исторической мысли Х. Уайт: «Я обнаружил, что если мы начнем не с этапа сбора информации, а с самого текста, то увидим, что во многих случаях историки говорили о тех вещах, которые не могут быть обоснованы данными о результатах их исследований. Композиция текста историка, созданная на основе его собственных композиционных соображений, трансформировала материалы, собранные им в архивах» [4, с. 35]. Весьма отчетливо поддержал Х. Уайта еще один из ведущих методологов истории Ф. Анкерсмит: «Его аргумент состоит в том, что мы ошибаемся, полагая, будто история просто скрыта в фактах, и, выстраивая рассказ, мы всего лишь делаем явным нечто уже имеющееся. Выстраивание рассказа (или написание истории) есть конструкция, которую мы *навязываем* фактам» [1, с. 26].

Подмеченные известными историками недостатки связаны с уверенностью новоевропейской науки не только в достаточности эмпирических наблюдений, но и в их нормативности и универсальности, несмотря на очевидные проблемы с пространственно-временной репрезентативностью. Самоуверенность неизбежно превращается в небрежность и поверхностность, а обладание «истиной» освобождает от теоретико-методологической ответственности, в лучшем случае пародируя естественнонаучную методологию: «Тип историографии, который может быть назван позитивистским, развился под воздействием естественнонаучного подхода, предполагающего установление фактов в непосредственном чувственном восприятии и разработку законов путем обобщения фактов посредством индукции. <...> В органиологии по-

зитивистской школы О. Конта и позднее – Г. Спенсера общество сравнивалось с «материальным» организмом, а социальная жизнь объяснялась с помощью биологических аналогий, часто просто вульгарных» [5, с. 73]. Кстати, здесь можно упомянуть такое влиятельное культурно-психологическое явление как фрейдизм, связанное с «признанием примитивных биологических влечений главным в конечном счете фактором, который направляет и определяет поведение человека, – в то время, как на долю сознания отводится лишь *иллюзия* управления деятельностью» [2, с. 436]. Можно полностью согласиться с И.М. Савельевой и А.В. Полетаевым в том, что на этом пути историческая наука потеряла чувство предмета, скатившись до инвентаризационного нарратива: «В результате утверждение позитивного метода в исторической науке парадоксальным образом угрожало историческому познанию лишением права на категориальное мышление, научные гипотезы, дедукцию и т.п. – превращением историографии во вспомогательную по отношению к социологии дисциплину. Именно позитивизм привил историографии склонность к фактографии, к чистому «описанию» и сугубо внешней систематизации верифицируемых фактов. <...> Облик исторической науки второй половины XIX века очень заметно изменился под влиянием позитивистского подхода, представители которого, с одной стороны, много сил приложили к тому, чтобы отделить историю от философии, а с другой – передоверили задачи исторического анализа социальным наукам, сделав уделом историка сбор эмпирического материала. Лишение истории мандата на философствование, казалось бы, вводило историю в русло науки, но одновременно теоретическая часть работы по конструированию прошлого возлагалась на представителей других социальных наук» [5, с. 74, 75].

Но самое главное, что в такое теоретико-методологической ситуации общество вправе ставить вопрос о том, насколько гуманитаристика – и в том числе история, способны адекватно изучать даже не прошлое, а хотя бы настоящее. Классик французской историографии Люсьен Февр в своей статье «История и психология» ставит данную проблему ребром: «Ибо существует проблема исторической психологии. Когда в своих статьях и трактатах психологи говорят нам об эмоциях, чувствах, рассуждениях «человека» вообще, они на самом деле имеют в виду

наши эмоции, наши чувства, наши рассуждения – словом, нашу психическую жизнь, жизнь белокожих обитателей Западной Европы, представителей различных групп весьма древней культуры. Каким же образом мы, историки, должны пользоваться данными психологии, основанной на изучении людей XX века, для объяснения поступков людей далекого прошлого? <...> В действительности же психология наших современных психологов не заглядывает в прошлое, а психология наших предков оказывается неприложимой к современным людям» [12, с. 102]. Нельзя не согласиться с Февром в том, что диктат современной психологии по отношению к обществу и человеку, с претензией на универсализм собственных рецептов, входит в явное противоречие с зеркальным пространственно-временным объемом строго научных наблюдений. Вновь фрактальна данному утверждению практика психоанализа, по которой «отдельные факты (почерпнутые большей частью при анализе поведения невротиков) возводились в глобальные конструкции, охватывающие, по существу, как все стороны индивидуального поведения, так и многообразие феноменов культуры» [16, с. 448–449].

Далее Февр как историк максимально «опредмечивает» поднятую тему: «Зададимся лучше простым вопросом: чем больше всего дорожит современный человек, чем он менее всего склонен жертвовать? Вопрос этот сам по себе требует осмотрительности, ибо при такой его постановке остается неясным, что за человека мы имеем в виду. И однако, мы можем без колебаний ответить на него так: «Больше всего он дорожит жизнью. Собственной жизнью». А теперь откроем какой-нибудь из трудов Фрэзера, и в любой из этих ставших классическими книг мы обнаружим массу поразительных (по крайней мере, для нас) фактов, показывающих, что между нашими обществами и обществами, сравнительно близким к нашим, существуют поистине разительные расхождения во взгляде на ценность человеческой жизни – ценность, казалось бы, самой «природой» возведенную в разряд первостепенной. Из этих трудов мы узнаем, что целые народы в течение долгих веков не только не заботились о сохранении жизни своих сыновей, но без раздумий обрекали их на смерть во время жертвоприношений» [12, с. 103].

Вполне естественно, что один из основоположников школы «Анналов» ставит вопрос об общей экспертной адекватности такой влия-

тельной составляющей гуманитаристики как психология: «Вышесказанного достаточно для того, чтобы показать, что если мы отрицаем психологический анахронизм, худший из всех, самый коварный и самый непростительный; если мы стремимся осветить всю деятельность того или иного общества (и прежде всего его духовную деятельность) посредством рассмотрения общих условий его существования, то, очевидно, мы не можем считать пригодными для изучения прошлого описанием и заключения наших психологов, пользующихся данными, поставляемыми им современной эпохой» [12, с. 106–107].

Данные выводы, по существу, касаются всего дисциплинарного контента гуманитаристики. В частности, история, взявшая на себя груз ответственности за изучение человечества во времени, чтобы быть эффективной и востребованной, должна, во-первых, вернуть себе статус полноценного в эпистемологическом плане исследовательского проекта. Это означает, восстановление статуса дедуктивных исследовательских программ на основе предельного допущения о природе изучаемой реальности в качестве предмета. Произвольные допущения обретают статус вспомогательных.

Во-вторых, предельные допущения о реальности позволяют формализовать парадигматику исторического пространства на основе предельных согласованных представлений о цели, смысле и логике существования человека/общества. Например, исходя из основных положений исторической коммуникативистики, теоретически возможны два варианта предельного допущения, которые могут формировать коммуникативное пространство определенностного и неопределенностного типа.

В-третьих, в рамках того или иного формата коммуникативного пространства высокоэффективные социокультурные диагностика и прогностика не просто становятся возможными, но и необходимыми на разных уровнях проблематики. К тому же, неэффективность исторического знания в современную эпоху во многом объясняется и тем, что реальная прагматика социального и индивидуального существования и их «видимые» и даже навязываемые фиктивные идеологические оттиски, созданные на основе произвольных допущений, низкоконгруэнтны.

При сохранении данных тенденций современная наука обречена на существование в полупозиции, все более инфицируемая, с одной стороны, идеологиями, с другой – социальными невротами. Кстати, при всей своей эксцентричности Фрейд отличался интеллектуальной чуткостью, позволившей ему успеть сказать о современном обществе следующее: «Представим себе, насколько невозможным было бы человеческое общество, если бы каждый имел свою собственную таблицу умножения и свою особую систему мер и весов» [13, с. 408].

Правда, чуть более десяти лет спустя другой знаменитый австриец напишет следующее: «Мы не исходим из того, что человек по природе эгоистичен и себялюбив, или должен стать таковым, что нам часто приписывают. Наше рассуждение отталкивается от того, что способности человеческого воображения бесспорно ограничены, что поэтому любая частная шкала ценностей является малой частицей во множестве всех потребностей общества и что, поскольку, грубо говоря, сама по себе шкала ценностей может существовать только в индивидуальном сознании, постольку она является ограниченной и неполной. <...> Индивидам следует позволить в определенных пределах следовать скорее своим собственным склонностям и предпочтениям, нежели чьим-то еще, и что в этих пределах склонности индивида должны иметь определяющий вес и не подлежать чьему-либо суду» [14, с. 50–51]. По иронии истории все, что казалось Фрейду ужасным и неприемлемым, для лауреата Нобелевской премии по экономике фон Хайека является тривиальным и даже вызывает сочувственное понимание.

Нарастающий хаос, таким образом, достаточно быстро становится привычным и даже приемлемым в интеллектуальном пространстве.

#### **Библиографический список**

1. Анкерсмит, Ф. История и тропология: взлет и падение метафоры [Текст] / Ф. Анкерсмит. – М.: Канон, 2009. – 400 с.
2. Бассин, Ф.В. Фрейд и проблемы психической регуляции поведения человека / Ф.В. Бассин, М.Г. Ярошевский // Фрейд З. Введение в психоанализ: Лекции. – М.: Наука, 1991. – 456 с.
3. Вико, Дж. Основания Новой науки [Текст] / Дж. Вико. – М.-К.: «REEL-book»-«ИСА», 1994. – 656 с.
4. Доманска, Эва. Философия истории после постмодернизма [Текст] / Эва Доманска. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2010. – 400 с.

5. Савельева, И.М. Становление исторического метода: Ранке, Маркс, Дройзен [Текст] // И.М. Савельева, А.В. Полетаев. – Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. Вып. 18. – М.: Издательская группа URSS, 2007. – С. 68–96.
6. 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.
7. Уваров, П.Б. Дети хаоса: исторический феномен интеллигенции [Текст] / П.Б. Уваров. – М.: АИРО-XX, 2005. – 200 с.
8. Уваров, П.Б. Исторические методы исследования интеллигенции [Текст] / П.Б. Уваров: автореф. дис. ... д-ра ист. наук. – Челябинск, 2010. – 49 с.
9. 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.
10. Уваров, П.Б. Поведение современного человека: историко-антропологический этюд [Текст] / П.Б. Уваров // Социум и власть. – 2012. – № 5. – С. 127–130.
11. Уваров, П.Б. Проблема современного исторического познания [Текст] / П.Б. Уваров // Проблемы российской истории. – 2002. – № 1. – С. 46–58.
12. Февр, Л. История и психология [Текст] // Февр Л. Бои за историю. – Москва: Наука, 1991. – С. 97–108.
13. Фрейд, З. Введение в психоанализ [Текст]: Лекции / З. Фрейд. – М.: Наука, 1991. – 456 с.
14. Хайек, Ф.А. фон. Дорога к рабству [Текст] / Ф.А. фон Хайек. – М.: Экономика, 1992. – 176 с.
15. Шелер, М. Человек и история [Текст] / М. Шелер. // Thesis: Теория и история экономических и социальных институтов и систем. – Вып. 3. – М., 1993. – С. 132–154.
16. Ярошевский, М.Г. Комментарии [Текст] / М.Г. Ярошевский // З. Фрейд. Введение в психоанализ: Лекции. – М.: Наука, 1991. – С. 439–449.

## **ПОЛИТИКО-ПРАВОВАЯ И СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКАЯ СФЕРЫ ТРАДИЦИОННЫХ ОБЩЕСТВ**

**О.М. Болдырева**

Елецкий филиал Российского нового университета

### **ЭВОЛЮЦИЯ СЕМЕЙНО-БРАЧНЫХ ОТНОШЕНИЙ В ДРЕВНЕЙ РУСИ**

Семья как социальный институт возникла намного раньше классов, государств и наций. Брачные узы дают людям немало преимуществ, обеспечивая близкие личные отношения, а также потребность в общении.

В Ипатьевском и Лаврентьевском списке, а также в «Повести временных лет» дается довольно интересная картина обычного семейного права различных восточнославянских племен [6].

В согласии с содержащимися в этих документах данными, первая стадия семейного права Древнерусского государства выражалась в различных обычаях, хотя и неписаных, но неизменно применяющихся [6]. На этой стадии летописцем различалось два вида семейных обычаев.

Первый вид семейных обычаев существовал у полян, брак у которых был невозможен без согласия отца и матери невесты. Невеста, выходя замуж, получала приданое. Летописец оценивал такое положение дел положительно, так как усматривал в обычаях полян некоторые признаки и черты современного ему семейного права. Второй вид семейных обычаев существовал у большей части остальных восточнославянских племен. Так, у древлян бытовал обычай похищения невесты у воды. У северян, вятичей и радимичей невест похищали на религиозных праздниках и различных игрищах. Тем не менее, такие похищения происходили с согласия самих будущих невест.

Практически повсеместно практиковалось многоженство. У некоторых мужчин было по две и даже три жены. Неписанные семейные обычаи того периода в области имущественных отношений говорят

только о приданом, выделявшемся семьей невесты и в будущем принадлежавшем ей лично.

В области личных правоотношений обычаи также играли огромную роль. Некоторые обычаи характеризовались жестокостью. Упомянем только о двух обычаях, о которых говорится в сочинении Гардизи «Зайн ал-Ахбар» (XI век). Так, в соответствии с одним обычаем, мужчины выбирали жен среди девственниц, продавая невест, не сохранивших целомудрие. Второй обычай – убийство жены мужем в случае ее измены [1, с. 38–39]. Указанные обычаи были достаточно устойчивыми, причем, даже после появления новых форм права, сохраняя свое полное значение на окраинах государства. Как можем видеть, обычаи не предусматривали возвышения роли женщины, фиксируя ее зависимое положение. По поводу санкций, применяемых к мужчинам за прелюбодеяние, ничего не говорится. Однако такие санкции существовали в отношении женщин. На ранних этапах незнатные женщины занимали в семье подчиненное положение. Но такое подчиненное положение не могло в полной мере проявиться там, где в игру вступало богатство. В связи с этим, семейное право не стояло на месте, продолжая развиваться.

Второй этап развития заключался в урегулировании области имущественных правовых отношений между мужем и женой Законом русским и нормами международных соглашений Древнерусского государства. В Договоре от 911 года содержалась особая статья, определявшая, что жена выступает в качестве собственницы имущества, которое полагалось ей по закону. Если муж, совершив убийство, сбежал, то часть его имущества передавалась родственникам убитого, в качестве санкции за преступление. При этом личное имущество жены в любом случае сохраняется за ней [6]. Помимо этого, в собственность жены переходили все полученные от мужа подарки [4].

Как можем видеть, женщина, по крайней мере, незамужняя, не была беззащитной с имущественной позиции. У нее имелась собственность и, что немаловажно, не только по чьей-либо воле, а в связи с прямым распоряжением закона. Так, в Договоре от 911 года впервые было упомянуто о принадлежащей женщине собственности, причем, не в

смысле одного лишь приданого, а в смысле совокупности приданного и всей остальной личной собственности женщины.

Исходя из вышесказанного, не удивительно существование целой плеяды знаменитых женщин 10 века. Так, например, Ольга выступала не затворницей, а энергичной правительницей [4]. Например, Константин Багрянородный упоминал, что в составе посольства Ольги были и другие княжны. Соответственно, в эту эпоху немало других женщин из высших слоев общества в той или иной степени участвовали в управлении государством. Сказанное подтверждается, в том числе, положениями Договора от 944 года. В числе лиц, заключивших этот Договор, упоминаются не только посол Ольги – Искусеви, но и послы Предславы – Каницар, и супруги некоего Глеба – Шихберн Сфандр [2]. В Скандинавских сагах также говорится о существенной роли женщин в управлении государством и о наличии у них собственной дружины. Это не все примеры, показывающие немаловажную роль женщин и то, что семья состояла не из одного правоспособного субъекта (мужа).

На Руси, по всей видимости, у мужа никогда не имелось права жизни и смерти в отношении супруги. Но муж был вправе распоряжаться свободой жены. К примеру, в Летописи Нестора содержится свидетельство, относящееся к 1022 году, в соответствии с которым, князь Мстислав и Кисожский Редедя, вступив в единоборство, договорились, что тому из них, кто сможет победить другого, достанутся казна, имение, дети и жена проигравшего.

В качестве основы знаний о наследственных правовых отношениях в Древнерусском государстве первых Рюриковичей выступает Договор от 911 года и известия арабских авторов того периода (Ибн-Фадлана и Ибн-Русте).

Последняя статья русско-византийского договора содержит богатый материал для исследований. В этой статье говорится о том, что если служащий императору русин умрет, то:

- при отсутствии завещания его имение будет возвращено на Русь его родственникам;
- если он распорядится своей собственностью («сотворит обряжение»), то права на завещанное имущество обретет тот, имя которого

будет указано в завещании, а наследник получит его через людей, торгующих в Византии [6].

В одной из статей Договора от 911 года говорится о наследовании доли имущества мужа его супругой. Там сказано, что если лицо, совершившее убийство, является состоятельным, то некоторая доля его имущества перейдет родственникам убитого, а жена убийцы наследует часть имущества, положенную ей по закону.

Итак, наследование происходило в двух случаях – или по закону (автоматически) или по завещанию. Этот порядок наследования устанавливался в соответствии с греко-русским договором от 911 года в отношении определенной группы людей. Аналогичное содержится и в законодательном акте более позднего периода «Русской Правде», но только по отношению абсолютно ко всем подданным русского князя [7].

Русская Правда устанавливала, что под родственниками, наследующими имущество, подразумеваются – жена и дети.

Если в доме имелись сыновья, то наследство полностью переходило им. При наличии завещания, наследство распределялось в указанных долях. При отсутствии завещания, наследство делилось между всеми детьми поровну. В случае наличия в доме сестры, наследство отца ей не переходило, но братья были обязаны найти ей мужа. Примечательной является норма, содержащаяся в статье 100, которой устанавливался всегда нераздельный переход отцовского двора в собственность самого младшего сына. При возникновении между братьями судебного спора о наследстве, княжеский чиновник, которому предстояло делить имущество, получал за это вознаграждение («гривну кун»). Если детей в доме не было, то имущество умершего смерда переходило в собственность князя. Это не относилось к наследству дружинников и бояр. Если у смерда была незамужняя дочь, но не было сыновей, то в случае его смерти часть имущества уходила дочери, а часть – князю. Если дочь замужем, то она не вправе была претендовать ни на какую долю имущества. Сущность данной нормы в том, что дочь, после замужества, переходила из одной семьи в другую. Но, в отличие от дочерей смерда, дочери дружинных и боярских семей, получали наследство отца (в случае отсутствия братьев).

Это подводит нас к статье Договора 911 года, которая объявила жену наследницей части имущества, которая полагалась ей по закону. Данная норма не являлась чем-либо исключительным в Древней Руси. Она полностью была воспроизведена в «Русской Правде» [7], где было установлено, что если после смерти мужа жена осталась вдовой, то дети должны выделить ей определенную долю. При этом все, что было завещано ей мужем, и без того принадлежит ей.

В то время развод производился свободно. Есть все основания считать, что в браке с приданым в качестве инициатора развода могла выступать и жена.

После принятия христианства произошла рецепция византийского брачно-семейного права, основывающегося на канонических воззрениях о браке. В Российском государстве начал действовать Номоканон – собрание византийского семейного законодательства, которое включало канонические правила и светские постановления императоров Византии [5]. В дальнейшем, Номоканон дополнили постановлениями князей русских. Русский перевод Номоканона с данными дополнениями назывался «Кормчая книга».

Распространение христианства на Руси происходило постепенно, а византийское законодательство медленно вытесняло обычное семейное право. Церковное венчание, которое было введено в 11 веке, практиковалось лишь среди высших слоев общества. Остальные люди заключали браки по традиционным обрядам, которые справедливо считались пережитками язычества. Наиболее распространенным был обряд заключения брака «у воды». Христианская церковь активно боролась с такими обычаями, стремясь утвердить каноническую форму брака повсеместно.

В соответствии с установлениями Кормчей книги, перед венчанием происходило обручение (сговор). При сговоре родители брачующихся договаривались о приданом невесты. Акт обручения оформляли специальной сговорной записью. На случай нарушения обещания вступить в брак была установлена неустойка – заряд, который иногда достигал существенного размера. Священник, который производил обручение, давал вечную запись. Эта запись предъявлялась при венчании. Обру-

чение связывало невесту и жениха практически так же, как и брак. Нарушение верности жениху расценивалось как прелюбодеяние.

В этот период возраст вступления в брак составлял: для девушки – 13 лет; для юноши – 15 лет. Верхняя возрастная граница не была установлена, однако у священников было предписание не венчать людей престарелого возраста. Особое внимание обращалось на то, что между лицами, вступающими в брак, не должно быть большой разницы в возрасте.

В этот период было запрещено вступать в брак с близкими родственниками и лицами, состоящими в духовном родстве, основываемом на обряде крещения. Также нельзя было вступить в брак в случае не расторгнутого брака.

В соответствии с правилами Церкви, для вступления в брак необходимо было взаимное согласие. Но на самом деле в это время согласие невесты почти никогда не спрашивали. Также существовал запрет на вступление в четвертый по счету брак. Свод канонического права от 1551 года содержит такие слова, сказанные Григорием Великим: «Первый брак – закон, второй – прощение, третий – законопреступление, четвертый – нечестие, свинское есть – житие» [8, с. 85].

Обряд венчания проводился исключительно священником, указанным в венечной записи, в присутствии как минимум двоих свидетелей.

В этот период расторжение брака было усложнено. В отличие от католической церкви, православная церковь (византийская и русская) возможность развода признавала. В Русском государстве существовали формальные поводы для развода, заимствованные из византийского права, однако не все они применялись в действительности. В качестве основного повода для развода выступало прелюбодеяние (развод за прелюбодеяние упомянут и в тексте Евангелия).

Законодательство этого исторического периода по-разному относилось к прелюбодеянию жены и мужа. Так, если прелюбодеяние было совершено женщиной, то в соответствии с византийскими законами муж был не только вправе, но и обязан развестись с нею под угрозой бесчестия. В Русском государстве обязанность развестись с супругой, совершившей прелюбодеяние, существовала лишь для священнослужи-

телей. Однако право развода с изменившей женой признавалось за каждым. Муж считался совершившим прелюбодеяние, если такая связь была с замужней женщиной. В это время ответственность за прелюбодеяние перед своей женой не признавалась, оно рассматривалось лишь как преступление перед другим мужчиной, то есть мужем любовницы.

В качестве поводов для развода выступали: неизлечимое заболевание (к примеру, проказа); пропажа супруга без вести; бесплодие супруги; отсутствие способности для брачного сожития. Чаще всего развод был обусловлен тем, что один из супругов принимал монашество. Несмотря на то, что церковными правилами был установлен запрет на насильственное пострижение, мужа этим нередко пользовались для прекращения брака. К примеру, Петр Первый уже в более позднее время отправил свою супругу Евдокию в монастырь, хотя она и была против этого.

В исследуемый период существовала возможность развода по взаимному согласию мужа и жены. Это говорит о том, что каноническое представление о сущности брака как о таинстве еще не в полной мере укрепилось в правосознании народа. В браке и разводе по обоюдному согласию еще усматривали некий договорной элемент частного права.

После принятия христианства личные отношения между супругами также изменились. Замужние женщины уже рассматривались не как имущество мужа, а в качестве относительно самостоятельных лиц. Сам церковный брак официально признан таинством, которое совершается на небесах, и направлено на наиболее полное духовное и физическое общение мужа и жены. В данном понятии выделяется связь между физическими и духовными составляющими брака.

Но в тот период духовный аспект христианского брака не получил в нашей стране существенного развития. Духовная сторона брака рассматривалась формально и несколько примитивно – лишь в качестве общности религиозной жизни. В частности, с этим был связан и запрет на заключение брака с нехристианами.

До наступления московского периода замужним женщинам была предоставлена относительная свобода. После этого наступила эпоха терема, когда женщина из высших слоев общества не могла общаться ни с кем, кроме наиболее близких родственников.

По мнению К. Неволина, в России у мужа никогда не было формального права на убийство жены, на продажу ее в холопство или принудительный постриг в монахини. Многочисленные случаи, которые описаны в летописях, исследователь относил к злоупотреблению правом [3, с. 85]. Но перечисленные явления все же имели место. За убийство жены мужа подвергали легкому наказанию. При этом жена, которая убила своего мужа, подвергалась жестокому наказанию (ее закапывали живьем). Муж был вправе заложить жену и предоставить залогодержателю право на использование предмета залога. В качестве основы отношений между супругами и детьми выступала власть отца и мужа.

В этот период семья напоминала небольшое государство со своей публичной властью и главой. Главе семьи принадлежало право власти, осуществляемое при помощи принуждения, без обращения к публичной власти. В Домострое содержались детальные указания для мужей о том, как можно и как нельзя бить супругу.

В рассматриваемый период в нашей стране еще не выделилось частное право, поэтому говорить об отнесении семейного права, основывающегося на таких началах, к публичному или частному праву, не представляется возможным. Но семейно-правовой уклад России того периода отличался от семейного права и уклада западноевропейских стран, в частности, Древнего Рима. И в Западной Европе и в России семья функционировала в качестве публичной организации, а власть домовладыки (главы семейства) практически ничем не была ограничена.

В странах Западной Европы эволюция правового сознания высших слоев общества связывалась, в том числе, и с таким явлением, как культ прекрасной дамы. Этот культ был основан на почитании и преклонении Мадонне. Представления, связанные с ним, делали применение насилия к женщинам несовместимым с честью рыцаря. В России правосознание находилось еще на более низком уровне развития, чем законодательство. В связи с этим, формально запрещенные убийство или лишение свободы жены нередко встречались в реальности, и не вызывали моральных осуждений.

В свою очередь, имущественные отношения супругов в нашей стране имели существенные отличия от имущественных отношений

супругов Западной Европы, признавая за замужними женщинами большую степень самостоятельности. До принятия христианства на Руси, замужние женщины имели свое личное имущество. В частности, княгиня Ольга имела собственный город, а также собственные места звериной и птичьей ловли.

При обручении в сговорной записи могли быть установлены условия, которыми определялись обязанности и права супругов по поводу имущества в браке и после прекращения брака. Неволин К. усматривает в них прообраз современного брачного соглашения (договора) [3, с. 87]. Невеста получала приданое от родителей или родственников. Во времена до правления Петра Первого, дочери не наследовали имущество после своих родителей. Однако родители были обязаны дать дочери приданое. После смерти родителей данная обязанность переходила на наследника. В случае отсутствия наследников, имение переходило в казну, из которой дочери выделялось приданое.

Детско-родительские отношения в Древней Руси, как и везде в это время, выстраивались на власти домовладыки (главы семьи). В рассматриваемый период законность происхождения еще не обладала решающим значением. При наличии у отдельных славянских племен традиции многоженства и повсеместном распространении наложничества, главным являлось признание ребенка отцом. В частности, князь Владимир был рожден Святославом от Малуши (ключницы княгини Ольги), но наследовал отцу, став князем. При этом Святополк, который был рожден князем Владимиром от супруги его брата Ярополка, называется Нестором незаконнорожденным и «сыном прелюбодеяния».

На наш взгляд, это различие основывается на понимании прелюбодеяния как вины лишь перед другим мужчиной. Рождение Святославом сына от незамужней девушки, являвшейся низшей по положению, не противоречило воззрениям этого периода. Связь с замужней женщиной, равной по положению, особенно, женой своего брата, приравнивалась к кровосмешению и считалась аморальной.

После принятия христианства постепенно начали придавать значение лишь законному родству. Уложение от 1649 года содержало запрет на узаконение внебрачного ребенка, даже если родители вступали

в брак [9]. Дети не имели правовой связи с отцом, признаваясь только родственниками своей матери.

Родительская власть на Руси обладала огромным значением, хотя права жизни и смерти над своими детьми родители не имели. Тем не менее, убийство ребенка не рассматривалось в качестве серьезного преступления. В соответствии с Уложением от 1649 года, за убийство ребенка отца приговаривали к церковному покаянию и одному году заключения в тюрьме. Ребенок, убивший отца или мать, приговаривался к смертной казни. Дети принуждались к повиновению самим отцом при помощи домашнего наказания. В Домострое содержится следующая рекомендация – в случае неповиновения детей использовать «биение жезлом и сокрушение ребер». Следует отметить, что государство не вмешивалось в данные отношения. У детей не было права жаловаться на своих родителей. В Уложении от 1649 года за попытку подать жалобу на родителей было предусмотрено наказание в виде «нещадного бития кнутом» [9].

Для наказания детей родители могли обращаться к публичной власти. При этом рассмотрения дела по существу не проводилось, и в сущность обвинений никто не вникал. Было достаточно только жалобы со стороны родителей, чтобы дети были приговорены к порке кнутом.

У родителей также имелось право отдать ребенка в холопство. Несмотря на осуждения со стороны церкви, в этот период существовала практика принудительного пострижения детей в монахи.

Таким образом, в Древнерусском государстве так и не было создано законодательство о браке, единое для всех подданных. Отечественное брачное законодательство всегда выстраивалось на религиозных правилах. В целом, семейное законодательство находилось примерно на том же уровне развития, что и законодательство многих стран Европы. Острее всего стояла проблематика введения гражданской формы брака, уравнивания в правах внебрачных детей и упрощения процедуры расторжения брака.

#### **Библиографический список**

1. Бартольд, В.В. [Извлечения из сочинения Гардизи Зайн ал-ахбар]. Приложение к «Отчету о поездке в Среднюю Азию с научной целью. 1893–1894 г.г.» [Текст] / В. В. Бартольд // Бартольд В.В. Собрание сочинений: в 9 т. – М.: Наука, 1973. – Т. 8. – 384 с.

2. Константин Багрянородный. О церемониях [Электронный ресурс] / Восточная литература. – Режим доступа: [http://www.vostlit.info/Texts/rus11/Konst\\_Bagr/cerem.phtml?id=731](http://www.vostlit.info/Texts/rus11/Konst_Bagr/cerem.phtml?id=731).
3. Неволин, К. Т. История Российских гражданских законов. Введение и книга первая о союзах семейственных [Электронный ресурс] / К.Т. Неволин. – Режим доступа: <http://biblioclub.ru/index.php?page=book&id=71454>.
4. Новгородская первая летопись [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://www.lrc-lib.ru/rus\\_letopisi/Novgorod/gif\\_mm.php?file=13.gif](http://www.lrc-lib.ru/rus_letopisi/Novgorod/gif_mm.php?file=13.gif).
5. Номоканон при большом требнике с толкованиями [Электронный ресурс] // Православная энциклопедия «Азбука веры». – Режим доступа: <https://azbyka.ru/otechnik/pravila/nomokanon-pri-bolshom-trebnike-s-tolkovanijami/>.
6. Повесть временных лет по Лаврентьевскому списку [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://www.lrc-lib.ru/rus\\_letopisi/Laurence/gif\\_mm.php?file=001-002.gif](http://www.lrc-lib.ru/rus_letopisi/Laurence/gif_mm.php?file=001-002.gif).
7. Русская Правда (Пространная редакция) [Электронный ресурс] // 100 главных документов российской истории. – Режим доступа: <http://doc.histrf.ru/10-16/russkaya-pravda-prostrannaya-redaktsiya/>.
8. Семенова, О.П. Зарождение и развитие государственного регулирования семейных отношений в эволюции российского права с IX по XX века: историко-правовой аспект [Текст]: дисс. ... канд. юр. наук: / О.П. Семенова. – СПб., 2007. – 203 с.
9. Тихомиров, М.Н. Соборное уложение 1649 года [Текст] / М.Н. Тихомиров, П.П. Епифанов. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1961. – 421 с.

**Ю.Е. Кисмерёшкина**

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

## **ЖЕНЩИНА И ВЛАСТЬ В ВИЗАНТИИ**

В данной статье мы рассмотрим положения о том, что могла ли византийская женщина быть у власти и как данная мысль об управлении женщины государством укладывалась в мировоззрении людей того времени.

Начнем с того, что в Византийской империи жены императоров носили титул «августы» и во время несовершеннолетия сыновей осуществляли императорскую власть, но всегда от имени своих сыновей.

С начала образования Византии стали выделяться императрицы, способные к управлению государством, причем чаще всего они были

успешнее своих мужей – императоров. Говоря о ранней Византии, мы можем привести в пример императрицу Евдоксию, которая в отличие от своего мужа Аркадия активно участвовала в различных беспорядках, а так же являлась и их инициатором [2, с. 26].

Феодосий II, который правил с 402 по 408 год также не отличался какими-то особыми качествами, наоборот считался неспособным правителем. Поэтому его сестра – Пульхерия оказывала на Феодосия большое влияние не только как на его личность, но и на положение государственных дел [2, с. 28].

Уже к V–VI векам все чаще женщины находились у власти. Феодора – супруга Юстиниана правила с 526 года, причем, не имея знатного происхождения. Феодора была простой девушкой, актрисой, а в дальнейшем проституткой [2, с. 85]. Она имела хорошее образование, обаяние, а также красоту, которая нравилась многим мужчинам. Нужно сказать о том, что, несмотря на свою привлекательность Феодора была злой и мстительной правительницей. Благодаря деятельности Феодоры в Византии появилось законодательство, охраняющее права женщин (наследие имущества, о разводах) [5, с. 93–98].

После смерти Феодоры еще одной женщиной у власти стала София, ее племянница старалась влиять на императора Юстина II, но не имела такого большого ума, как Феодора, поэтому не имела в этом успеха.

Императрица Ирина стала регентшей при десятилетнем сыне Константине VI, в дальнейшем она была автократом, то есть ее власть была самодержавной. Конечно же этот факт противоречил Византийским традициям, которые складывались веками. Ирина делала множество попыток отстранить сына от власти, но когда Константин VI вырос и воцарился, то лишил мать титула августы. Ирина искала различные способы, чтобы вернуть себе власть и в итоге она добилась своего, вернула себе сласть, а Константин был ослеплен. Императрица не смогла удерживать власть, была свергнута и сослана на Лесбос.

Зоя Карвонопсина – императрица регентша при Константине VII была также умной женщиной и благодаря многим сговорам стала править, сместив с трона своих соперников. Зои так же, как и Ирине не удалось удерживать власть, она была острижена и сослана в монахины, но

благодаря ее политике удалось разгромить арабов в крепости Гарильяно – настоящем гнезде разбойников, несколько десятилетий подряд терроризировавших Апеннины.

Порфирородные Зоя и Феодора, дочери Константина VIII, были последними представительницами Македонской династии на византийском престоле. Со смертью их обеих – бездетных – угас род Василия Македонянина.

После смерти Константина X власть перешла к его сыновьям – Михаилу, Константину и Андронику, регентство при которых Дука поручил их матери Евдокии. Ее охарактеризовали как правительницу искусную и опытную.

Первое время Евдокия делила власть с Пселлом и кесарем Иоанном Дука, братом покойного василевса. В сентябре 1701 года предпочла уйти в монастырь, где четверть века прожила, предаваясь ученым занятиям [4, с. 132–137].

Анна Комнина – дочь императора Алексея I Комнина и Ирины Дукини, которую можно назвать женщиной-историком того времени. В своем труде «Алексиада» Анна не только описывает военные походы, но и обращается к личностям царского двора. Нам бы хотелось обратить внимание на то, как Анна описывает жен императоров. Например, о Евдокии Анна пишет, что она всячески пыталась добиться императорской власти, но не для себя, а для своей дочери Зои [1, с. 112].

Анна Комнина выделяет не только ум женщин, который они использовали для всяческих ухищрений, но и красоту, которая завораживала всех вокруг. Так об императрице Ирине Анна пишет: «Лицо ее излучало лунный свет; оно не было совершенно круглым, как у ассирийских женщин, не имело удлинённой формы, как у скифянок, а лишь немного отступало от идеальной формы круга. По щекам ее расстилался луг, и даже тем, кто смотрел на нее издали, он казался усыянным розами. Голубые глаза Ирины смотрели с приятностью и вместе с тем грозно, приятностью и красотой они привлекали взоры смотрящих, а таившаяся в них угроза заставляла закрывать глаза, и тот, кто взирал на Ирину, не мог ни отвернуться, ни продолжать смотреть на нее». Мы видим, что образ императрицы Ирины представляется нам прекрасным

и красым, и основываясь на данное высказывание говорим о том, что в византийский императрицах совмещались красота и ум [3, с. 129–131].

Таким образом, мы можем сделать вывод о том, что с самого начала, когда только появилась Византия, женщина находилась у власти. Власть в ее руках имела разные формы, например, женщина имела влияние на своего мужа императора, который слушал ее и не принимал решений без ее участия, или императрица была регентшей при маленьких сыновьях, реже мы встречаем тот случай, когда женщина правила самостоятельно и причем боролась за свою власть, например, императрица Ирина. В умах людей того времени достаточно хорошо укладывалась мысль в голове о том, что во главе государства стоит женщина.

#### **Библиографический список**

1. Алексиада [Текст] / пер. с греч. Я.Н. Любарского. – СПб.: Алетейя, 1996. – 704 с.
2. Дашков, С.Б. Императоры Византии. [Текст] / С.Б. Дашков. – М.: «Красная площадь», «АПС-книги», 1996. – 550 с.
3. Диль, Ш. Византийские портреты. [Текст] / Ш. Диль; предисл. П. Безобразова. – М.: Издательство М. и С. Сабашниковых, 1914.
4. Императрица Евдокия (Афинаида) [Текст] // Памятники византийской литературы IV–IX веков / отв. ред. Л. А. Фрейберг. – М.: Наука, 1968. – С. 132–137.
5. Костогрызова, Л.Ю. Правовое положение женщины в Византии [Текст] / Л.Ю. Костогрызова // Российский юридический журнал. – № 3 (31). – С. 93–98.

**А.И. Корецкий**

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

### **КАТОЛИЧЕСКАЯ И ПРОТЕСТАНТСКАЯ МОДЕЛЬ ЦЕРКОВНО-ГОСУДАРСТВЕННЫХ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ: АЛЬТЕРНАТИВНЫЕ ВАРИАНТЫ РАЗВИТИЯ РОССИЙСКОЙ ЕВРОПЕИЗАЦИИ КОНЦА XVII–НАЧАЛА XVIII вв.**

Так сложилось, что XVII век явился переходным периодом в истории русского общества, когда постепенно начинали происходить качественные изменения в картине мира человека. Данное суждение

органично согласуется с мнением современного русского историка, философа, писателя и публициста С.В. Перевезенцева, который пишет, что религиозно-мистическое мышление начинает вытесняться рационалистическим. Появляется ориентация на западноевропейский образ жизни [12, с. 382]. Подобный вектор мысли в отношении XVII века прослеживается как в дореволюционной, так советской и постсоветской историографии. Имеются лишь отличия в степени проработанности данного вопроса.

Нужно сказать, что особенность модернизационных процессов, охвативших Россию XVII столетия, была в том, что они оказывали наибольшее влияние на характер поведения тех социальных слоёв общества, которые ввиду своих специфических полномочий не могли не отреагировать на их вызов. Среди таких социальных групп можно выделить знать и духовенство. Именно эти социальные слои ввиду своего сословного долга находились в наибольшей близости к вестернизационным процессам. Соответственно по сравнению с другими социальными группами они были в максимальной зоне риска, что в свою очередь не могло не сказаться на характере их действий.

В данной работе мы затрагиваем деятельность православных иерархов в лице Иоакима, Адриана и Феофана Прокоповича в контексте вестернизационных процессов.

Прежде чем говорить об упомянутых иерархах, нужно отметить тот факт, что после событий Смутного времени, а именно в первой половине XVII века начинает постепенно стала нарушаться былая логика взаимоотношений между церковной и государственной властью. Иерархи помимо своих типичных функций, связанных в первую очередь с окормлением своей паствы и заботой о церковных делах начинают возлагать на себя те обязанности, за которые раньше несла ответственность только светская власть, что в результате поспособствовало формированию, условно говоря, двух моделей европеизации: католической и протестантской.

К первой модели можно отнести патриархов Иоакима и Адриана, ко второй, Феофана Прокоповича, о чём ещё будет сказано далее. Нужно отметить, что сначала начинает складываться католическая модель

европеизации, что вполне закономерно, исходя из тех исторических реалий, которые имели место быть в русском обществе XVII века.

На наш взгляд вполне справедливым будет считать, что условия для первой модели европеизации начинают складываться в первые годы после Смутного времени, на которые выпадает время царствования Михаила Фёдоровича. Особенность этого периода заключается в том, что, впервые в некотором смысле нарушается принцип симфонии властей.

Суть этого принципа заключалась в том, что духовная и светская власть находится в состоянии согласия между собой, без вторжения одной стороны в сферу компетенции другой [20, с. 247]. По словам историка Л.Н. Вдовиной Филарет с его жизненным опытом, умом и энергией играл ведущую роль в управлении государством [6, с. 619]. Бывало даже так, что распоряжения по государственным вопросам отдавал не царь, а патриарх. [3, с. 61–62]. Нарушение былой логики взаимоотношений светской и духовной власти вступила в естественное противоречие с бытовым уровнем традиционности.

В силу достаточно редкого совпадения отец-патриарх и сын – царь совместно управляли государством. Царь Михаил Федорович, воспитанный в рамках патриархальной традиции, не мог не прислушиваться к мнению своего отца, несмотря на обладание легитимностью собственной власти. Подобная логика взаимоотношений между родителями и детьми согласуется с семейно-бытовыми особенностями поведения в традициях «Домостроя». Согласно «Домострою», детям должно проявлять любовь и почтение к своим родителям [16, с. 17].

Соответственно подобная ситуация, когда государственная власть принадлежала одновременно светскому и духовному лицу не могла не наложить в дальнейшем отпечаток на характер поведения представителей духовенства, о чём достаточно ярко свидетельствует пример патриарха Никона, который в подражание своему предшественнику Филарету стремился оказывать влияние на светскую власть. Именно поэтому Никон желал разделить с Алексеем Михайловичем власть, как это однажды было между царём Михаилом Фёдоровичем и его отцом – патриархом Филаретом [3, с. 64].

При этом нужно сказать, что основной причиной для складывания европеизации католического образца явилась всё же невлиятельная фигура Филарета, и не совместное управление страной светской и духовной властью, сколько обретение российской монархией абсолютистских тенденций [б с. 605], которые свидетельствовали о поступательной европеизации русского общества в области политической. В соответствии с аналогией европейского абсолютизма начинает происходить усиление светской власти, и последовательное подчинение церкви интересам государства, о чём свидетельствует введение Соборным уложением Монастырского приказа, который был создан для суда над духовенством [19, с. 248].

Монастырский приказ располагал большими полномочиями, как в судебной сфере, так и других, он мог осуществлять финансовый контроль над церковными делами, назначать на духовные должности, а также заведовать конфискацией имущества церкви [19].

Подобная ситуация не могла не вызвать негативную реакцию со стороны духовенства и стать причиной обострения отношений между государством и церковью, о чём свидетельствует конфликт между царём Алексеем Михайловичем и патриархом Никоном. Терялась былая логика взаимоотношений государства и церкви, в основе которой лежал принцип симфонии властей.

Именно этот принцип в правление Алексея Михайловича был нарушен, что породило другую крайность. И эта крайность выразилась в отстаивании Никоном латинской или католической модели взаимоотношений государства и церкви. Суть этой модели заключалась в примате духовной власти над светской, что именуется иначе «папоцезаризмом». Согласно принципу папоцезаризма представитель церкви имеет преимущество, как в духовной, так и в светской власти. Именно сторонником таких взаимоотношений стал являться Никон.

Стремясь защитить церковь от влияния государства и оградить православную веру от духа обмирщения, Никон неосознанно становится приверженцем католической традиции взаимоотношений светской и духовной властей.

Аналогичную ситуацию мы можем проследить и в случае с патриархами Иоакимом и Адрианом. Подобная логика поведения, по

нашему мнению, больше закономерна, нежели случайна. Как уже было упомянуто рационализация мышления человека становится одной из характерных особенностей эпохи XVII века. За счёт адаптации к рациональному мышлению, снижается планка запретности, что незаметно, бессознательно делает все более возможным интеллектуальное прикосновение к сакральному, о чём свидетельствует не только пример Никона. Это также будет прослеживаться на примерах уже упомянутых иерархов Иоакима, Адриана и в особенности Феофана Прокоповича.

Ревностно борясь с западным влиянием, в том числе, ограждая от него и чистоту православного вероучения, патриархи Иоаким и Адриан в некоторых вопросах становились неосознанно приверженцами латинского, т.е. католического учения. При этом ни одного из них нельзя заподозрить в симпатиях к латинству. К примеру, в деятельности патриарха Иоакима можно проследить даже стремление к возрождению симфонии властей, о которой уже было сказано ранее.

По инициативе патриарха на соборе 1675 года была подтверждена подсудность лиц духовного звания только духовному суду. Также по его инициативе был упразднен в 1677 году Монастырский приказ, ставивший церковь в подчинённое положение государству. В 1686 году патриарх исходатайствовал и царскую грамоту о неподсудности лиц духовного сана гражданским властям [5].

Забываясь о симфонии светской и духовной властей, руководствуясь как запретами, так и просветительскими мерами в борьбе против европейских новшеств Иоаким в определенный момент стал невольно склоняться к латинству, что выразалось в отставивании приоритета иерархом духовной власти над светской.

В пример, можно привести грамоты Иоакима 1681года, в которых устанавливалось, что в случае конфликта между мирскими и духовными людьми дело должно рассматриваться в суде епископов [4]. Приведённые слова из патриаршей грамоты иллюстрируют, как раз то, что положение духовных лиц при Иоакиме было приближено к положению католического духовенства [4].

Прослеживаются элементы латинства со стороны Иоакима и в том, что патриарх выступил против разделения России на наместниче-

ства с целью учреждения наследственных наместников из знатных боярских фамилий [5].

Подобное поведение лица из церковной среды в отношении дел государственного управления было чуждо православной традиции. Однако это не означает, что в рамках логики симфонии властей духовное лицо остаётся полностью безучастным в политических делах.

В русской истории известны случаи, когда представитель церкви мог, так или иначе, принимать участие в политических делах, не выходя при этом за пределы собственной компетенции. В качестве примера можно вспомнить Сергия Радонежского, прославленного Русской православной церковью в лике преподобного. Известно, что он был против политической раздробленности Руси. И эта неприязнь к такому положению дел выражалась в том, что он мог запретить служить литургию там, где были против власти московского князя Дмитрия Донского [17].

Как видим, вряд ли можно отрицать определённое влияние на государственные дела преподобного Сергия. Но при этом он не нарушал границу между светской и духовной властью чего мы не можем сказать о патриархе Иоакиме.

Напротив, Сергей Радонежский поступил в рамках компетенции предписанной порядком симфонии властей. Что касается патриарха Адриана, то его поведение было аналогично Иоакиму. Причём в его действиях черты латинства прослеживаются ещё более явно.

Как пишет церковный историк А.В. Карташёв, Адриан повторяет внесённую ещё в конце XV века латинянином хорватом Вениамином концепцию о двух мечах, где церковный меч господствует над государственным [7, с. 283–284].

«Два начальства вышних устроил Бог на земле, священство глаголю, и царство», – пишет Адриан, – «ибо одно Божественному служит, другое же человеческим владеет и печётся» ... «Царство посему власть имеет только на земле» ... «Священство же власть имеет и на земле, и на небесах...» [7, с. 283–284].

В другом месте своего послания патриарх ещё более радикален, чем его предшественник. Этот радикализм проявляется в понимании Адрианом роли духовного лица в жизни церковной общины. Он гово-

рит: «кто слушает меня, Христа слушает, а кто не приемлет слов моих, Христа Бога отвергает...» [7, с. 283–284].

Вряд ли можно отрицать, что приведённые слова свидетельствуют о латинском характере поведения Адриана относительно понимания своих функций как пастыря. По словам протодьякона Андрея Кураева, в католицизме голос церкви тождественен голосу Рима [9], т.е. мнению Папы Римского.

Данное суждение согласуется с решением Тридентского собора 1562 года. Упомянутый собор сравнительно недалеко отстоит по времени от XVII столетия, что даёт нам основание ссылаться на его авторитет. Собор провозглашал принцип всемогущества Римского Папы, поставив его авторитет выше вселенских соборов. В результате чего, слово Папы мыслилось фактически тождественным «божьему слову» [10, с. 257]. Аналогичное понимание папской власти было отражено в дальнейшем и в католическом катехизисе 1992 года [8, с. 221, 223].

Выступая против абсолютистских тенденций, поступательно внедрявшихся в государство, Иоаким и Адриан неосознанно усваивали элементы католической традиции, привнося их в церковную православную среду. Как видим, этой крайности не удалось избежать не Иоакиму с Адрианом, не их опальному предшественнику Никону.

Кардинально от Иоакима и Адриана отличался своими взглядами на процессы европеизации Феофан Прокопович (1681–1736).

Во взглядах и деятельности Феофана по сравнению с его предшественниками наиболее отчётливо прослеживается то, как рациональное начало способствует адаптации к ранее чуждым явлениям. Так, например, движимый гуманистическим идеализмом и просветительскими идеями он был противником старых бытовых и церковных форм, которые так ревностно защищали Иоаким и Адриан [7, с. 361]. В своих размышлениях, как отмечает церковный историк и богослов, Г. Флоровский Феофан руководствуется не столько церковными примерами и канонами, сколько исходит из соображений государственной пользы. [19, с. 117].

Вслед за европейскими мыслителями, оказавшими на него немалое влияние, среди которых были в частности Гуго Граций, Гоббс и т.д. Феофан Прокопович продолжает развивать идеи рационализации,

основывая своё учение на доводах «естественного разума». Но при этом иерарх в отличие от западноевропейских исследователей синтезирует принципы рационализма с иррациональным источником познания. Таковым иррациональным источником познания для него являлось Божественное откровение [2, с. 34–36].

Поэтому можно констатировать то, что Феофан по сравнению с Иоакимом и Адрианом был в значительной мере новоевропейским человеком, инерционно сохранявшим некоторые элементы традиционного мировоззрения.

В отличие от Иоакима и Адриана, которые неосознанно усваивали некоторые элементы католицизма, Феофан Прокопович был последовательным сторонником претворения в жизнь европеизации с протестантским уклоном, о чём пишет русский историк Зыбкин. По мнению автора именно, симпатия к протестантской традиции способствовала сближению иерарха с Петром I [1].

Прежде всего, отголоски протестантизма у Феофана прослеживаются в политической сфере, когда речь идёт о характере взаимоотношения духовной и светской власти. Как известно протестантизм в сфере управления умалял значение духовной власти. Об этом свидетельствуют и труды Мартина Лютера-родоначальника протестантизма.

Мартин Лютер отстаивал приоритет светской власти над духовной. В обоснование этой мысли можно сослаться на один из его трудов, где он пишет: «светская христианская власть должна исполнять свою службу беспрепятственно, не опасаясь затронуть папу, епископа, священника: кто виноват, тот и отвечай. Возражения канонического права против этого – чистой воды самонадеянное римское измышление, ибо святой Павел провозгласил для всех христиан: «Всякая душа (я считаю, и папы тоже) да будет покорна высшим властям;» [11]. Далее Лютер ещё более категорично пишет в отношении духовных лиц: «...в церковном праве чрезмерно превозносятся свобода, жизнь и имущество священников, как будто бы миряне духовно не такие же добрые христиане, или как будто бы они не принадлежат к церкви» [11].

Данные цитаты из текста не говорят прямо о приоритете светской власти. Однако выступления Лютера против чрезмерной сакрализации авторитета духовенства дают нам понять то, как между собой соотно-

сятся светская и духовная власть в представлении основоположника протестантизма.

Стоит сказать, что в дальнейшем протестантизм действительно способствовал усилению светской власти, посредством дискредитации духовенства, в частности института папства. Так в 16 веке в Швеции [15] и Англии [14], которые восприняли протестантское учение, король обладал сильной властью и был главой церкви.

Аналогичные взгляды на соотношение светской и духовной власти были и у Феофана Прокоповича. Протестантский характер взглядов иерарха прослеживается как в политической, так и в религиозной сферах. В первом случае, иерарх отстаивает приоритет государственной власти над церковной, повторяя реформационный принцип: «*si ius regio, e ius regionis*».

Государь, и именно как государь, (*Landesherr*), есть «хранитель обеих скрижалей» ...» [19, с. 119], во втором, он говорит о самостоятельности Священного Писания, признавая за ним полноту авторитета, как Слова Божьего [19, с. 126]. И вместе с тем в речах Феофана о неполноценности человеческих домыслов и рассуждений, которые не могут дорасти до авторитета [19] угадывается его отношение к Священному Преданию, в котором он не видит необходимости.

Нотки протестантизма прослеживаются у Феофана и в отношении к определённым сегментам церковной жизни. К примеру, он негативно относился к наличию аскетических подвигов, иерархии, [19, с. 128] ко всему тому, что органично вписывалось в христианскую православную традицию.

Также достаточно ясно свидетельствует о протестантском мышлении иерарха одно его письмо своему другу по Академии, шляхтичу Я. Маркевичу: «может быть ты слышал, что меня вызывают для епископства. Эта почесть меня также привлекает и прельщает, как если бы меня приговорили бросить на съедение диким зверям. Делов том, что лучшими силами своей души я ненавижу митры, саккосы, жезлы, свечники, кадильницы и т.п. утехи» [7, с. 361].

В приведённой цитате угадывается не что иное, как один из принципов протестантизма: идея дешёвой церкви. Согласно этому принципу у церкви не должно быть каких-либо украшений, пышных

обрядов, церемониальных действий, [13] поскольку всё это не соответствовало, по мнению деятелей Реформации раннехристианским устоям, к которым они призывали.

Как нам представляется в условиях того времени Феофан мог стать восприемником либо католического, либо протестантского пути. Это было обусловлено как эпохой, в которую жил иерарх так и его образованием. После окончания Киевской духовной академии [18] он учился в латино-польских школах, затем в Риме [19, с. 123], где естественно царил дух католицизма. Однако из – за границы он вернулся противником католицизма, о чём вполне однозначно свидетельствует его глумливое высказывание в отношении киевских романистов, которых он характеризует следующим образом: «школярики, латиною губы примаравшие» [19, с. 124]. Более того Феофан, советует читать Златоуста [19], являвшегося одним из представителей восточного христианства, которое в дальнейшем в противовес католицизму будет именоваться православным.

Однако православной жизни Феофан не чувствовал. Православный мир мыслил себе, как сколок с Рима [19, с. 125]. Наверное, поэтому, православие, по словам публициста и исторического писателя Б.П. Башилова, Феофан считал не вполне пригодным, отдавая предпочтение протестантскому богословию [1].

Подводя итоги, можно сказать, что период с конца XVII по начало XVIII вв. характеризовался определённой мировоззренческой биполярностью в среде иерархов.

Если патриархи, Иоаким и Адриан защищая самобытность, были неосознанно близки своими действиями к католицизму, то Феофан Прокопович являлся сторонником европеизации и вполне сознательно выступал за внедрение некоторых элементов протестантской традиции.

Подобная мировоззренческая биполярность, по нашему мнению, во многом стала возможной в результате поступательной рационализации мышления, снижающей планку запретного для духовного лица, что обостряло интерес к новым явлениям.

Проблемы, связанные с прерогативами церкви становились, так или иначе, проблемами общества в целом. Это во многом объясняется, прежде всего, спецификой общественной коммуникации, для которой религиозная картина мира оставалась консолидирующим началом.

**Библиографический список**

1. Башилов, Б.П. Робеспьер на троне. Пётр I и исторические результаты совершённой им революции [Электронный ресурс] / Б.П. Башилов. – Режим доступа: <http://lib.ru/POLITOLOG/OV/petr.htm>.
2. Гурвич, Г.Д. «Правда воли монаршей» Феофана Прокоповича и ее западноевропейские источники [Текст] / Г.Д. Гурвич. – Юрьев: Типография К. Маттисена, 1915. – 122 с.
3. Данилов, А.А. История России конец XVI–XVIII век [Текст]: учебник для общеобразовательных организаций / А.А. Данилов, Л.Г. Косулина. – М.: Просвещение, 2015. – 304 с.
4. Иоаким [Электронный ресурс] / Православная Энциклопедия. – Режим доступа: <http://www.pravenc.ru/text/468879.html>.
5. Иоаким Савелов [Электронный ресурс] / Древо открытая православная энциклопедия. – Режим доступа: <https://drevo-info.ru/articles/14929.html>.
6. История России с древнейших времён до конца XVII века [Текст]: учебное пособие для вузов / Флоря Б.Н. [и др.]; под ред. Л.В. Милова. – М.: Эксмо, 2010. – 768 с.
7. Карташёв, А.В. – Париж: YMCA-PRESS, 1959. – Том II. – 558 с.
8. Катехизис Католической Церкви. – М.: Культурный центр «Духовная библиотека», 2001. – 815 с.
9. Кураев, А.В., протодьякон. Раскол в христианстве [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.youtube.com/watch?v=OG391J51AAs>.
10. Лозинский, С.Г. История папства [Текст] / С.Г. Лозинский. – 3-е изд. – М.: Политиздат, 1986. – 382 с.
11. Лютер М. К христианскому дворянству немецкой нации [Электронный ресурс] / Мартин Лютер. – Режим доступа: <http://knigosite.org/library/read/790>.
12. Перевезенцев, С.В. Россия. Великая Судьба [Текст] / С.В. Перевезенцев. – М.: Белый город, 2003. – 704 с.
13. Принцип «дешевой Церкви» [Электронный ресурс] // Религиоведение. – Режим доступа: [http://uchebnikirus.com/religiovedenie/religiyeznastvo/kislyuk\\_kv/printsip\\_zagalnogosvyaschenstva.htm](http://uchebnikirus.com/religiovedenie/religiyeznastvo/kislyuk_kv/printsip_zagalnogosvyaschenstva.htm).
14. Реформация в европейских странах [Электронный ресурс] / Церковно-Научный центр «Православная энциклопедия». – Режим доступа: <https://www.sedmitza.ru/lib/text/441784>.
15. Реформация в Швеции [Электронный ресурс] / Энциклопедия. Всемирная история. – Режим доступа: [https://w.histrf.ru/articles/article/show/rieformatsiia\\_v\\_shvietsii](https://w.histrf.ru/articles/article/show/rieformatsiia_v_shvietsii).
16. Сильвестр Игумен. Домострой. [Текст] / Сильвестр Игумен. – М.: Наука, 1994. – 64 с.
17. Рыженко, П.В. Челябинск. 9 мая, 2014 год [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.youtube.com/watch?v=POZXZWoGNjQ>.

18. Феофан (Прокопович) [Электронный ресурс] / Древо. Открытая православная энциклопедия. – Режим доступа: <https://drevo-info.ru/articles/3899.html>.

19. Флоровский, Г.В. Пути русского богословия [Текст] / Г.В. Флоровский. – М.: Институт русской цивилизации, 2009. – 848 с.

20. Цыганов, В.И. Взаимоотношения государства и церкви: от симфонии властей к цезарепапизму [Текст] / В.И. Цыганов, Е.Е. Мезина // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. – 2012. – №6 (1). – С. 245–251.

**С.С. Логиновский**

Южно-Уральский государственный университет (г. Челябинск)

### **ВОСПРИЯТИЕ СЕБЯ И ДРУГИХ КАК ФАКТОР, ОПРЕДЕЛЯЮЩИЙ ОСОБЕННОСТИ СОЦИАЛЬНОГО БЫТИЯ В СОЦИАЛЬНОЙ МЫСЛИ АВВЫ ДОРОФЕЯ ГАЗСКОГО**

Бытие человека неизбежно социально, но возможны различные варианты его организации. С точки зрения отцов Церкви, определяющим для тех моментов социального бытия, которые могут изменяться, является человек, а точнее – состояние его природы и характер связи с другими разумными существами. По этой причине изменение социального бытия предполагает изменение самого человека и его отношения к окружающим. Так формально антропологическая (с точки зрения современного дисциплинарного деления знания) проблематика у отцов Церкви становится одновременно и социальной [см. подробнее: 6, с. 19–86].

Показательным примером подобного понимания социального бытия является творчество известного христианского писателя VI века аввы Дорофея Газского [см. о нем: 1], автора «Душеполезных поучений». В данной статье мы рассмотрим седьмое поучение, имеющее название «О том, чтобы укорять себя, а не ближнего». Цель данной статьи – на конкретном примере показать, как антропологичность святоотеческого видения социального бытия определяет понимание направления и способов социальных изменений в социальной мысли отцов Церкви.

Рассматриваемое Поучение авва Дорофей начинает с четкой формулировки проблемы. Она заключается в необходимости выяснить, в чем причина того, что люди различным образом реагируют на оскорбления в свой адрес. Авва выделяет два крайних варианта реакции, а именно: отсутствие «смущения» и его наличие [2, с. 101–102]. В соответствии с этим, рассматриваемую проблему можно сформулировать и так: почему одни люди «смущаются», когда слышат оскорбление в свой адрес (оно их «задевает»), а другие – нет.

Может показаться, что данная проблема является не столь уж и значительной, касающейся очень частных моментов личных взаимоотношений, в настоящее время по преимуществу изучаемых социальной психологией. Однако в контексте социальной мысли отцов Церкви вообще и аввы Дорофея в частности данная проблема выглядит иначе. Она позволяет рассмотреть фундаментальные проблемы социального бытия и возможные пути их устранения.

Свое понимание рассматриваемой проблемы авва Дорофей также формулирует в начале Поучения, сразу после формулировки проблемы. Он считает, что, хотя детальное рассмотрение каждого конкретного случая позволяет обнаруживать различные причины, обуславливающие одну из возможных реакций людей на оскорбление, все же среди них возможно выделить одну главную, первичную, частным случаем которой являются все остальные.

Переходя к детальному рассмотрению выдвинутого им тезиса, авва Дорофей перечисляет возможные причины, по которым люди не реагируют на оскорбления в свой адрес. Авва выделяет три такого рода причины. Первой является хорошее расположение духа (которое, в свою очередь, может быть вызвано разными причинами), позволяющее относиться к оскорбляющему «снисходительно» и «не смущаться его словами» [2, с. 102]. Второй причиной является расположение («пристрастие») к оскорбляющему, что также позволяет относительно безболезненно переносить оскорбления от него. Наконец, в-третьих, человек, которого оскорбляют, может считать оскорбляющего малозначимым или вовсе ничтожным, по причине чего его словам (в том числе оскорбительным) он не придает никакого значения.

Особый интерес аввы вызывает последний вариант. Он рассматривает его более подробно на примерах из личного опыта [2, с. 102–103]. Причина такого интереса заключается в том, что этот вариант отношения к оскорблениям является, по мнению аввы, чрезвычайно опасным и для общества в целом, и для человека, который его использует. Подобное отношение к ближнему авва квалифицирует как «явную погибель» [там же, с. 103]. Оно является проявлением общего неблагополучия природы, которое характерно для ветхого человека, находящегося во власти греховных страстей. Можно сказать, что презрение к ближнему является общей установкой, характерной для ветхого человека. Она проявляется не только в случае с оскорблениями, но и во всех других видах взаимодействия с окружающими ветхого человека разумными существами. Эта установка формирует вполне определенную социальную реальность, которая лишена любви и ее результата – бесконфликтного гармоничного единства во множестве.

Противоположный вариант реакции на оскорбление, предполагающий тот или иной вариант «смущения», обиду, также может быть обусловлен различными причинами, которые в изложении аввы Дорофея во многом совпадают с причинами отсутствия «смущения». В частности, человек может испытывать смущение от оскорбительных слов, потому что не имеет в данный момент хорошего расположения духа или неприязненно относится к оскорбляющему его. Существуют и другие причины, но все они, как считает авва Дорофей, могут быть сведены к одной первоначальной причине, которая заключается в том, что «мы не укоряем самих себя» [там же, с. 103], а считаем виновниками всего происходящего с нами кого-либо другого.

Можно заметить, что первые две причины, обуславливающие отсутствие или наличие «смущения» от оскорбительных слов, обусловлены отношением оскорбляемого к данному конкретному оскорбляющему. В подобных случаях один и тот же человек может реагировать на оскорбление различным образом, в зависимости от того, кто произносит оскорбительные слова. В этом непостоянстве и субъективизме проявляется особенность ветхого человека и образуемого им ветхого общества как варианта организации социального бытия. Не будучи ни всецело благим, ни всецело злым, данное общество обнаруживает при-

чудливое переплетение несовместимых вариантов устройства жизни разумных существ, которое, к тому же, чаще всего проявляется не в чистом и законченном виде, а частично.

Так, поскольку ветхий человек полностью не лишен способности любить, он любит окружающих его людей. Однако его любовь не совершенна: она не распространяется на всех, а тех, кого ветхий человек все же любит, он любит не в одинаковой степени. Наконец, даже те, кого ветхий человек любит (в том числе в наибольшей степени), не могут рассчитывать на неизменность такого к ним отношения.

Одним словом, некоторых людей ветхий человек любит больше, некоторых меньше, а третьих и вовсе не любит, что проявляется в отношении к ним, в том числе и в реакции на оскорбление с их стороны.

Наконец, не следует забывать, что само оскорбление также есть проявление несовершенства ветхого человека, характерной для него конфликтности (порождаемой греховными страстями). Одним из проявлений этой конфликтности и является оскорбление ближнего, которое, очевидно, не способствует гармонизации социальной реальности, но, напротив, делает ее конфликтной.

Итак, оскорбление не является естественным феноменом. Оно является одним из результатов грехопадения и в норме его не должно быть в социальном бытии людей. Однако, поскольку авва Дорофей описывает способы правильного (приводящего к спасению) устройства жизни именно в ненормальном ветхом (эмпирически нами наблюдаемом) обществе, в котором оскорбление есть неизбежная данность, он рассматривает вопрос о том, как следует себя вести, столкнувшись с данным явлением. В этой связи он и касается вопроса об «укорении самого себя», квалифицируя его как правильный способ реакции на оскорбление.

В отличие от других возможных реакций на оскорбление, «укорение самого себя» и отсутствие такого «укорения» (что связано с рассмотренным выше презрением к окружающим), являются универсальными реакциями, не обусловленными субъективным отношением к тому или иному человеку. Это определенные установки сознания и следующие из них способы социального бытия, которые, становясь массо-

выми, формируют определенный устойчивый вариант социального бытия, отличный от ветхого общества.

Обвинение во всем всех, кроме самого себя, проводимое последовательно и без исключений, является установкой, характерной для греховного общества и во всей полноте обнаруживающейся в социальном бытии бесов. В случае ветхого общества и ветхого человека такая установка сознания редко является единственной у человека, но в той или иной степени она встречается у всех ветхих людей, искажая их социальное бытие.

Что касается «укорения себя», то для благого общества (Царствия Небесного), как всецело чуждого греха, оно не характерно, поскольку в этом обществе отсутствует грех и, как следствие, необходимость средств по его искоренению. Но «укорение себя» есть один из способов, позволяющий избавляться от действия греховных страстей и приближать свое бытие (которое всегда социально) к идеалу благого общества.

Конечно, с точки зрения святых отцов, всецелое изменение ветхого земного общества на благих началах человеку не под силу, но такой задачи перед ним и не стоит. Однако это не исключает возможности улучшения социального бытия людей уже в этом эоне, тем более, что такое изменение оказывается результатом изменения людьми самих себя, что для них (при помощи со стороны Бога), с точки зрения святых отцов, не только возможно, но и необходимо. По этой причине авва Дорофей и уделяет столько внимания методу «укорения себя».

Рассматривая подробнее данный вопрос, авва Дорофей отмечает, что не только он, но и все другие святые подчеркивают непреходящее значение «укорения себя» не только в случае с оскорблениями, но и в большинстве других случаев. Таким образом, «укорение себя» оказывается универсальным способом правильного устройства индивидуального бытия, имеющего очевидные последствия, и для бытия социального. Без него все остальные добродетели не могут принести человеку той пользы, которую могли бы, если бы он постоянно укорял себя, а не других. Причина этого в том, что «укорение себя» не позволяет укрепляться в человеке главной греховной страсти – себялюбия, основе всех остальных страстей. Закономерный итог действия греховных стра-

стей – гордыня (которая является причиной презрения к окружающим), также не свойственна тому, кто постоянно укоряет себя. В этом смысле «укорение себя» очень близко к такому важнейшему средству искоренения страстей как смирение [см. об этом: 3, с. 615–630; 4, с. 469–475].

Несмотря на универсальность «укорения себя» как способа организации жизни, авва Дорофей вовсе не случайно говорит о нем в рамках рассмотрения проблемы реакции на оскорбление. Он считает, что реакция на оскорбительные слова есть своеобразная проверка наличия или отсутствия самоукорения и шире – проверка того, правильно или нет устроена жизнь человека, есть ли в нем греховные страсти.

Авва приводит показательный пример важности и действенности такой проверки. Он описывает случай, когда человек пребывает в мире и благодущии, по видимости, не руководствуясь в своей жизни греховными страстями. Но быстрое исчезновение этого мира и спокойствия после оскорбления, наличие обиды, включая стремление переложить на оскорбившего всю вину за утерянное бесстрастие, прекрасно демонстрируют обманчивость такого бесстрастия, наличие греховных страстей, которые и проявляют себя в устранении мира и наличии обиды. Авва подчеркивает, что оскорбление не порождает греховную страсть, а лишь обнаруживает ее [2, с. 104]. Поэтому, правильно мыслящий человек «должен видеть в различных унижениях, которые он претерпевает (притеснения, несправедливость и т.д.), лекарство, посланное свыше, а в том, кто его уязвил, оскорбил, высказал презрение или обидел, – врача, открывающего его болезнь и предоставляющего средства для исцеления» [3, с. 605].

Сказанное не исключает того, что оскорбляющий может и не преследовать благих целей в отношении оскорбляемого им (в этом случае данное действие само есть грех оскорбляющего), но это совершенно не должно менять отношения к оскорблению со стороны оскорбляемого, поскольку и в этом случае он может и должен извлечь для себя пользу от оскорбления. Авва специально подчеркивает, что не существует случаев, в которых человек не мог бы укорить самого себя. Ведь «если кто-либо испытает себя со страхом Божиим, то найдет, что он всячески сам подал повод или делом, или словом, или видом» [2, с. 103–104].

Даже если кто-либо явно несправедливо укоряет ближнего, например, в том, чего тот не совершал, это не является причиной для

того, чтобы не укорять себя. Причина этого в том, что у любого человека всегда есть множество других грехов, за которые и следует себя укорять, помня о том, что «поистине все, что мы ни терпим, терпим за грехи наши» [там же, с. 106], пусть даже связь между грехом и наказанием за него не является моментальной и очевидной. Но даже если человеку в том или ином конкретном случае бывает трудно понять, какова польза для нас происходящего, следует помнить, что «ничего не бывает с нами без промысла Божия» [там же, с. 105]. Иначе говоря, если Бог попускает здесь и сейчас оскорбление (я для отцов Церкви все происходящее происходит, либо по благословию Бога, либо по его попущению: см.: 4, с. 181–184), значит это необходимо, может помочь человеку измениться в лучшую сторону при правильном отношении к оскорблению, поскольку только ему известен весь контекст происходящего и наилучший возможный вариант развития событий. Но человек, как свободное разумное существо, может реагировать различным способом, и поэтому его задача в такой ситуации заключается в том, чтобы реагировать правильно, с пользой для себя, которая, в контексте святоотеческой мысли, предполагает все, что ведет к спасению. В данном случае это будет «укорение себя».

Можно сказать, что в случае отсутствия очевидной для оскорбляемого связи между оскорблением и его собственными действиями, оскорбление должно восприниматься как напоминание человеку о его грехах. Именно о них он должен думать в первую очередь, укоряя себя и настраивая себя на их деятельное устранение. Любая другая реакция на оскорбление будет менее полезна как для самого человека, так и для того, кто его оскорбляет.

Сказанное не следует понимать в смысле поддержки аввой необоснованных оскорблений, тем более заведомого необоснованных. Подобного рода действия, как явно греховные, авва не одобряет. Он лишь говорит о том, каким должен быть внутренний настрой человека, который, впрочем, имеет и внешние проявления. Только такого рода настрой («укорение себя») позволяет не только сохранять социальный мир, но и делать его прочнее. Противостояние человеку, действующему исходя из той или иной греховной страсти его же методами (т.е. на основе греховных страстей), не способно решить ни конкретную проблему оскорбления, ни улучшить социальное бытие людей в целом.

В конце концов, для святых отцов высшей инстанцией, оценивающей существование человека, обоснованность или необоснованность обвинений в его отношении, является Бог, а его невозможно обмануть. По этой причине следует основное внимание уделять не оправданию себя в глазах людей, а использованию ситуации для улучшения самого себя, т.е. борьбы с греховными страстями.

Авва подчеркивает, что для того, чтобы эта борьба была эффективной, «укорение себя» должно быть полноценным и подлинным, без всяких условий, например, таких, как указание на необходимость определенного поведения окружающих человека людей для того, чтобы этот человек начал укорять себя, а не других. Авва приводит примеры [2, с. 107–108], когда известные ему люди обнаруживали лишь видимость «укорения себя» и пересказывает причины, которые они указывали в свое оправдание. Анализ этих причин аввой хорошо демонстрирует, что все они сводятся к тому, что виновным оказывается кто-то другой, а не сам человек. Себя же эти люди ни в чем не укоряли. Закономерно, что эти люди требовали изменения окружающих, сами не желая изменять свое поведение и бытие в целом.

Те люди, к которым обращены их упреки, реагируют на них сходным образом, в результате чего ситуация в целом не изменяется и социальное бытие так рассуждающих и действующих людей оказывается несовершенным, конфликтным. Все они непрестанно «смущают» друг друга оскорбительными словами, обижаются и выдвигают претензии друг другу. «Поелику каждый оправдывает себя, каждый... позволяет себе ничего не соблюдать, а от ближнего требует исполнения заповеди, поэтому мы и не можем прийти к познанию доброго» [там же, с. 108]. Сказанное может быть квалифицировано как опытное подтверждение того, что любая реакция, за исключением «укорения себя», не может привести к позитивному разрешению конфликта, к гармонизации социального бытия.

Таким образом, такая, на первый взгляд, частная проблема как реакция на оскорбительные слова оказывается темой, которая позволяет обратиться к рассмотрению фундаментальных проблем индивидуального и социального бытия человека. Правильное отношение к оскорбительным словам, которое заключается в «укорении себя» и стремлении измениться в лучшую сторону, позволяет даже из этой,

обусловленной греховными страстями ситуации, извлечь пользу, в том числе и для социального бытия.

**Библиографический список**

1. Бернацкий, М.М. Дорофей Газский [Текст] / М.М. Бернацкий, Дионисий (Шленов) // Православная энциклопедия. Том XVI. – М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2007. – С. 32–43.
2. Дорофей, авва. Душеполезные поучения [Текст] / Авва Дорофей. – М.: Издательство ТСЛ, 2007. – 304 с.
3. Зарин, С.М. Аскетизм по православно-христианскому учению. Этико-богословское исследование [Текст] / С.М. Зарин. – Киев: Издательство имени святителя Льва, папы Римского, 2006. – 694 с.
4. Иоанн Дамаскин, преп. Источник знания [Текст] / Преп. Иоанн Дамаскин. – СПб.: Наука, 2006. – 360 с.
5. Ларше, Ж.-К. Исцеление духовных болезней. Введение в аскетическую традицию Православной Церкви [Текст] / Ж.-К. Ларше. – Сергиев Посад, 2018. – 763 с.
6. Логиновский, С.С. Святоотеческая типология обществ как религиозный вариант осмысления и преобразования социальной реальности [Текст] / С.С. Логиновский: дис. ... д-ра филос. наук. – Челябинск, 2018. – 342 с.

**И.А. Фукалов**

Университет АДАМ / Бишкекская финансово-экономическая академия

**ВЛИЯНИЕ МАНИХЕЙСТВА НА САКРАЛИЗАЦИЮ ВЛАСТИ  
У ЕНИСЕЙСКИХ КЫРГЫЗОВ В VIII–IX вв.**

Имеющиеся письменные, археологические и отчасти этнографические источники позволяют с определенной долей вероятности реконструировать политическую культуру кочевых народов Южной Сибири и Центральной Азии, а также обозначить религиозный ее аспект. Следует отметить, что религиозный фактор играл первостепенную роль в организации общественной жизни номадов, являясь не только способом адаптации к окружающему миру, что отражается в его мировоззренческой функции, но также важным элементом легитимации как существующих общественных отношений, так и действий элиты. Именно кочевая элита являлась основным стержнем политической власти у кочевых народов Центральной Азии и Южной Сибири. Отметим также, что рели-

гиозный аспект политической культуры в обществе кочевников во многих его формах, как в свернутом, ментальном, так и открытом способе функционирования, являлся наиболее ярким способом выражения нормативных, поведенческих и ценностных категорий, обеспечивающих функционирование кочевого общества. Формирование так называемой *Kaiseridee* в кочевом обществе фундаментализировалось прежде всего религиозными воззрениями как элиты кочевого общества, так и правителя. *Kaiseridee* кочевого общества являлась становлением установившихся законов Степи, которые регулировались новыми веяниями, принимавшимися не только извне, но также и внутренними регуляторами, связанными с множеством причин жизни кочевого социума.

Еще в первой половине XI в. Абурайхан Бируни [1, с. 11] отмечал, что «...веру Мани и его учение исповедуют большинство восточных тюрков, обитатели Китая, Тибета и части Индии». Однако данные сведения, безусловно, нужно рассматривать весьма критически, а не как аксиому. Дело в том, что манихейство в это время, наряду с христианством, рассматривалось мусульманскими авторами через противопоставление с исламом. В связи с этим степень распространения манихейства среди неисламских регионов и стран могла быть существенно преувеличена. В одной из своих работ, касающихся манихейства, С.Г. Кляшторный отметил, что в Центральной Азии тюркские памятники этой религии обнаружены только в Дуньхуане и на Орхоне (Карабалгасунская стела). Кроме того, по мнению тюрколога, несмотря на то, что в Семиречье пока не обнаружены манихейские тексты, тем не менее можно полагать, что эта область, наряду с вышеуказанными районами, являлась основным регионом сложения и расцвета тюркского манихейства, распространенного через купцов-согдийцев [8, с. 122]. В то же время, следуя логике рассуждения ученого, можно заключить, что в полной мере манихейство проявило себя не у тюрков и кыргызов, а у уйгуров, у которых оно имело статус государственной религии [8, с. 121]. Большое внимание проблеме распространения манихейства в кочевых государствах Центральной Азии, прежде всего в Кыргызском каганате, уделит Л.Р. Кызласов [11]. Первоначально ученый полагал, что кыргызы, как и другие тюркские народы в эпоху средневековья, были шаманистами. К середине IX в. часть кыргызской знати приняла манихейство [10, с. 169]. Однако позднее Л.Р. Кызласов пересмотрел свою позицию в

этом вопросе. По его мнению, эта религия стала государственной у кыргызов (хакасов) в период возвращения полного суверенитета государства – 763–779 гг. [11, с. 81]. В другой своей работе ученый называет даже точную дату провозглашения манихейства государственной религией – около 765 г. [11, с. 82]. Однако постройки, которые Л. Кызласов относил к манихейским храмам и святилищам не трактуются так прямо, на это обратил внимание ученый С. Скобелев [13, с. 83]. Также у манихеев были широко распространены табу на определенные виды пищи, однако у ажо кыргызов данные моменты фиксируются крайне слабо, не давая нам возможности с уверенностью сказать о манихейском влиянии на пищу кочевой элиты енисейских кыргызов. «К пище аже добавляют хлебцы. Что касается подчиненных родов, то /они/ едят только мясо, конину, верблюжати́ну и ничего другого. ... Питаются мясом и кобыльим молоком. Один Ажо употребляет хлебное вино» [2, с. 148].

Исследователь Ю.А. Зуев считал одной из важнейших особенностей манихейства склонность к синкретизму. Именно эта черта позволила манихейскому мировоззрению взаимодействовать с шаманским комплексом верований, характерным для кочевников [6, с. 254–256 и др.]. Так, в своей работе ученый подробно рассматривает совмещение шаманских и каганских функций в руках кочевых правителей. Будучи представителем рода Ашина и «небороденным», каган становился воплощением особой сакральной силы [6, с. 179–181]. Распространение среди тюркоязычных народов Центральной Азии манихейства привело к появлению новой титулатуры правителей – каган-Света. Такая титулатура прослеживается, например, у кыргызов, поэтому востоковед полагает, что правитель рассматривался в соответствии с манихейской доктриной как земное воплощение божественного воителя Первочеловека, первого божества, который борется с силами Мрака [6, с. 249–255]. Существенным представляется замечание ученого о том, что для совершения манихейских обрядов не обязательно требовались храмы, поскольку такие действия можно было произвести и в кочевой юрте. Указанное обстоятельство также, по его мнению, способствовало легкой адаптации новой религии к традиционному шаманскому мировоззрению номадов [6, с. 249–255]. Исследователь полагает, что отсутствие погребений в элитных мемориальных комплексах в ряде случаев мож-

но объяснить манихейским мировоззрением. Так, Зуев отмечает, что, согласно китайским источникам, некоторые кыргызские каганы носили титул «каган Света». В рунических кыргызских надписях также встречаются отрывочные сведения, которые свидетельствуют, по мнению ученого, о проникновении в мировоззрение кочевников манихейства. В данном случае речь идет о различных эпитафиях, в которых отмечены такие понятия, как «мар» (наставник) и «дом», т.е. молельня [6, с. 252–255]. В то же время другой ориенталист – С.Г. Кляшторный, опираясь на ту же источниковую базу, отмечал, что религиозный синкретизм манихейства и центральноазиатского христианства затрудняет атрибутику языкового, а также и иконографического материала. Однако имеющиеся в распоряжении ученого данные позволили ему склониться к выводу о распространении в середине IX в. среди кыргызской аристократии несторианства, а не манихейства [9, с. 166–167].

Данный вопрос и по сей день создает споры и прения в среде историков и востоковедов, изучающих Кыргызский каганат. Во-первых, судя по письменным, археологическим источникам, иконографическим материалам (изображение крестов, служителей культа на скалах), в Центральной и Средней Азии в период Кыргызского каганата активно действовали как манихейские, так и несторианские миссионеры [12, с. 79]. Но их миссионерская деятельность вполне могла концентрироваться исключительно на крайне малых группах кочевого населения, остальные массы относились к данным культам аморфно, поскольку не могли совмещать требования данных религий с бытом и образом жизни кочевника. В распространении новых религий могли участвовать не только миссионеры, но и представители покоренных народов, которые либо изначально были лояльны к кыргызам или перешли к ним на службу. В данном случае интересным является факт перехода на сторону кыргызов уйгурского полководца Гюйлу Мохэ вместе со своими войсками [2, с. 364], которые, несомненно, уже были знакомы с манихейством. Тут и стоит отметить что эпитафийные надписи могли писаться человеком, уже исповедующим манихейство, который интерпретировал собственные взгляды в текст. В-третьих, кыргызские эпитафии, в которых упоминаются термины «мар-наставник» и «дом-молельня» (монастырь и т.п.), как правило, созданы в честь политической и воен-

ной элиты, а не «рядовых» номадов. В связи с этим новая религиозная доктрина получила широкое распространение только у части кочевого общества, и успех ее во многом зависел от религиозных симпатий и политики правящего клана и его окружения. При полирелигиозном обществе, которое наблюдалось в Кыргызском каганате, вполне возможно было написание эпитафий грамотным манихеем или несторианином из купцов Согда. Вознесение хвалы и прославление действий правителя в эпитафии по манихейскому или несторианскому обряду вполне могло быть личным устремлением писавшего. Три понятия: «Каган Света», «мар-наставник» и «молельня» вполне могут являться религиозными эфемизмами, которые ориентировались не сколько на читающего «чужого», сколько на своих единомышленников. После выхода на историческую арену Кыргызского каганата манихейство частично распространилось среди кыргызов, что подтверждается сведениями енисейских эпитафий, где упоминается термин «мар» («наставник»). Возможно, распространение этой религии, по ее мнению, связано с влиянием уйгуров. Однако уже в конце X в. кыргызы, судя по арабским источникам, вновь вернулись к традиционному миропониманию – шаманизму [14, с. 107–108]. Этому подходу соответствует мнение известного ученого В. Бутанаева с его позицией бурханизма как идеологии енисейских кыргызов [3]. В манихействе важное место занимали концепция и символика Солнца и Луны, что также близко было шаманскому комплексу представлений. В связи с этим, как отмечает Г.Г. Король [10, с. 100], тюрки (в широком значении этого термина) как бы «просеивали» и приспособляли новые религиозные идеи к своему мироощущению. Однако опять же – данные символы были присущи и ранним символам веры. Нет обязательности у манихейства их перенимать. Американский ученый и ориенталист М. Дроммп указывает – «манихейство распространялось лишь на некую часть элиты, принявшую ее от уйгуров». Мары-наставники могли быть при каганах кыргызов, но обширность их наставлений не была настолько велика [16].

По нашему мнению [4], в свете имеющихся данных представляется несколько преждевременным выделение определенной церковной структуры среди манихейских миссионеров в виде епархий, поскольку для этого нужна определенная поддержка государства. Требу-

ется подтверждение наличия церковной организации и в письменных источниках самих манихеев, что пока не выявлено в имеющихся текстах. Ориенталист П. Дашковский прямо указывает, что манихейство не заняло той позиции, которую должно было принять [5].

«Каган Света» в эпитафиях и посланиях возможно и был фактическим «Небесным каганом». Именно здесь мы наблюдаем яркий синкретизм двух религий. П. Дашковский и В. Бутанаев указывают нам, что был синкретизм, на смешении шаманизма-тенгрианства-манихейства [4]. М. Дроммп высказывает мнение что: «Святынища, якобы манихеев, были не более чем проявлением полирелигиозности Кыргызского каганата» [16, с. 17].

Воспользовавшись падением Уйгурского каганата под натиском кыргызов, Китай, чтобы исключить возможность вторжения последних, под религиозным предлогом в 843 г. запретил манихейское и несторианское вероисповедания в империи [9, с. 168–169]. Мы видим, то главный легитиматор власти в степи, Китай, не принял манихейства. Манихейство, с его дуализмом, шло в противоречие с общей моделью сакрализации власти. Кыргызы возродили старую модель сакральности и легитимности власти.

Выстроим модель: «власть-правитель-легитимирующая основа-религия». Отец данной модели [7]. Э. Канторович точно определил сущность сакральности власти – получение легитимности и сакрализации от высшего сакрализатора. В Кыргызском каганате входили каган, как сакрализованная персона, его клан и окружение, миссионеры, а также традиционные служители культа – шаманы, которые участвовали в наиболее значимых религиозных мероприятиях (в ритуале интронизации правителя, общегосударственных праздниках, жертвоприношениях и др.). Такой состав религиозной элиты, как отмечено выше, стал формироваться в кочевых империях еще в хунно-сяньбийское время. При этом следует отметить, что в повседневной жизни основной массы кочевников существенную роль по-прежнему играли главы семей и кланов, которые являлись носителями сакральных знаний, связанных с обрядами жизненного цикла, в том числе погребально-поминального. Однако их деятельность по своей форме и содержанию не выходила за рамки небольшого коллектива, связанного родственными узами.

П. Дашковский указывает, что синкретизм мог быть и вполне малым, не затрагивая массы. При это сакрализация от Китая не фиксируется по манихейскому обряду. Таким образом, подтверждается теория В. Бутанаева и М. Дромппа – сакральный мотив в манихействе кыргызов в отношении власти фактически был маловажным.

Рассматривая развитие искусства в Кыргызском каганате, Ю.С. Худяков выступил с критикой подхода Л.Р. Кызласова и Г.Г. Король, основанного на привлечении материалов современной этнографической культуры при интерпретации средневековой торевтики. По его мнению, у кыргызов отчетливо прослеживается китайское и иранское влияние. Знакомство элиты номадов с прозелитарными религиями приводило к широкому распространению соответствующих сюжетов орнаментации. Однако, учитывая такой широкий поток заимствований, не всегда удастся проследить влияние конкретной религии на искусство, тем более что сами эти конфессии часто были склонны к синкретизму [15, с. 54–57]. Синкретизм религий не давал возможности использовать сакрализацию власти по манихейскому обряду. По факту, мы имеем синкретические воззрения двух слоев кыргызской элиты – правящей и воевавшей. Оба слоя умело варьировали между несколькими религиозными культурами, создавая возможность сакрализовать власть во всех направлениях, что им удавалось вплоть до окончания эпохи кыргызского Великодержавия.

#### ***Библиографический список***

1. Бируни, А. Избранные произведения. Т. I. [Текст] / А. Бируни. – Ташкент: Академия наук Узбекской ССР, 1957. – 657 с.
2. Бичурин, Н.Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена: в 4 т. Т. 1. [Текст] / Н.Я. Бичурин. – М.; Л.: АН СССР, Институт этнографии им. Миклухо-Маклая, 1950. – 380 с.
3. Бутанаев, В.Я. Бурханизм у тюрков Саяно-Алтая [Текст] / В.Я. Бутанаев. – Абакан: Изд-во Хакасского госуниверситета, 2003. – 260 с.
4. Дашковский, П.К. Мировоззрение кочевников Центральной Азии эпохи средневековья в отечественной историографии вт. пл. 1930-х– п.п. 1960-х г. [Текст] / П.К. Дашковский // Вестник НГУ. Серия. История. – 2010. – С. 51–63.
5. Дашковский, П.К. Мировоззрение и социально-политическая организация Саяно-Алтая поздней древности и раннего средневековья в отечественной историографии второй половины XIX – начала XXI в.: автореф. дис. ... д-ра ист. наук [Текст] / П.К. Дашковский. – Барнаул, 2010. – 42 с.

6. Зуев, Ю.А. Ранние тюрки: очерк истории и идеологии [Текст] / Ю.А. Зуев. – Алма-Ата: Дайк-пресс, 2002. – 338 с.
7. Канторович, Э. Два тела короля [Текст] / Э. Канторович. – М.: Издательство Института Гайдара, 2014 – 745 с.
8. Кляшторный, С.Г. Манихейские обитатели в стране Аргу [Текст] / С.Г. Кляшторный // Известия НАН РК. Сер. обществ. наук. – 2006. – № 1. – С. 122–126.
9. Кляшторный, С.Г. Историко-культурное значение Суджинской надписи [Текст] / С.Г. Кляшторный // Проблемы востоковедения. – 1959. – № 5. – С. 162–169.
10. Король, Г.Г. Декоративное искусство Саяно-Алтая I–II тыс. н.э.: связь с мифологией и эпосом тюрков [Текст] / Г.Г. Король // Шестые исторические чтения памяти М.П. Грязнова. – Омск: ОмГУ, 2004. – С. 101–105.
11. Кызласов, И.Л. Материалы к ранней истории тюрков. II. Древнейшие свидетельства о письменности [Текст] / И.Л. Кызласов // Российская археология. – 1998. – № 1. – С. 71–83.
12. Кычанов, Е.И. Сирийское несторианство в Китае и Центральной Азии [Текст] / Е.И. Кычанов // Палестинский сборник. Выпуск 26 (89): Филология и история. – Л.: Наука, 1978. – С. 76–85.
13. Скобелев, С.Г. Христианство и манихейство у енисейских кыргызов в развитом и позднем средневековье [Текст] / С.Г. Скобелев // Сибирь на перекрестке мировых религий. – Новосибирск: НГУ, 2006. – С. 82–89.
14. Стеблева, И.В. Жизнь и литература доисламских тюрков [Текст] / И.В. Стеблева. – М.: Восточная литература, 2007. – 208 с.
15. Худяков, Ю.С. Древние тюрки на Енисее [Текст] / Ю.С. Худяков. – Новосибирск: Изд-во: Новосибирск: Институт археологии и этнографии СО РАН, 2004. – 152 с.
16. Drompp, M. Supernumerary Sovereigns [Текст] / M. Drompp. – Los Angeles: Ethnographics Press, 1991.

**А.А. Шульга**

Сибирский институт управления РАНХиГС

**Д.П. Шульга**

Сибирский институт управления РАНХиГС

## **ПРОСОВОДСКИЙ ОБРЯДОВЫЙ ЦИКЛ НАРОДА БУНУН**

Просоводство составляет основу хозяйственной и культурной жизни одного из коренных народов Тайваня, *бунун* [6, с. 15–16]. С возделыванием этого злака связано, как минимум, семь религиозных

праздников (*lus'an maduh*), общая продолжительность которых варьируется от одного до двух месяцев, в зависимости от года. Хотя все мероприятия связаны с культивацией проса, их содержание весьма различно, так как они сопровождают различные этапы агрикультурной деятельности: распашку, сев, прополку, моление за урожай, сбор и помещение проса в амбары, завершение сельскохозяйственного года. Каждый из этапов сопровождается ритуальными действиями, адресованными сверхъестественным силам, что в целом характерно для обрядовых действий сельскохозяйственного цикла народов Восточной и Юго-восточной Азии. Отметим, что *бунун* традиционно практикуют подсечно-огневое земледелие [5]. Через несколько лет активной работы земледельцы перемещаются на соседние территории, оставляя участок «отдохнуть».

Праздник начала пахоты (**开垦祭**) является первым в просоводческом цикле и преследует утилитарную цель – поиск подходящих для обработки земель. В ходе данного действия люди, занимавшиеся поиском, который начинается ещё зимой, извещают соплеменников о результатах. После этого отдельные семьи могут приступать к работе. Каждое домохозяйство выбирает ответственного за жертвоприношения (по-китайски именуемого «**主祭**», *чжуцзи*), от которых, по представлениям *бунун*, и будет зависеть обилие урожая. Таким образом, с момента своего избрания *чжуцзи* несёт ответственность за все успехи и неудачи. Перед рассветом он должен отправиться на предполагаемое поле и установить на нём дощечку в форме полумесяца с целью призвать на помощь высшие силы. Затем начинается ритуальная прополка и вырубка кустарника, после которой читается молитва «*masum-sum*», призванная сделать урожай обильным, а дома *бунун* наполнить детьми и внуками. На следующий день проводятся гадания по сновидениям, которые были у *чжуцзи*, и если данные предзнаменования кажутся обнадеживающими, коллектив ожидает богатого урожая проса. Если же сны ничего хорошего не предвещают, то гадание проводят повторно (но не более трёх раз). В случае повторения дурных знаков выбирают другое место для сева. Когда, так или иначе, «одобрение» высших сил получено, на следующий день работа по распашке возобновляется, однако, проводится обычно не очень долго. Вечером происходит празднование.

После завершения расчистки и распашки участка наступает пора сева. Обычно благоприятным считается период до начала прорастания ликвидамбара. Именно это дерево является «временным индикатором» для земледельцев-бунун. Согласно их представлениям, запоздалый сев может привести к потере будущего урожая. Для того, чтобы просоведам сопутствовал успех в работе, чжуцзи проводит ритуалы «призвания благословения» (祈福) и «изгнания злых сил» (驱邪魔), в ходе которых используются мыльный орех (*Sapindus mukurossi*) и веерник (лат. *Miscáñthus*). Лишь после этих действий начинается посадка проса. По представлениям бунун, веерник способен не только защитить от нечистой силы, но и увеличить жизнеспособность молодых побегов, а мыльный орех лишь усиливает данный эффект. После завершения священнодействия родственники собираются вместе и едят клубни таро с крысиным мясом (сочетание этих сытных продуктов призвано привести в жизнь довольство и изобилие), запивая всё это брагой из проса. Совершеннолетние мужчины, выпив по три чаши, собираются вместе и начинают петь песни-молитвы о богатом урожае проса, раскачиваясь в такт. Песнопение адресовано небесным духам, и неправильное, с точки зрения бунун, исполнение может негативно повлиять на урожай. Важно отметить, что подобные песни в течение остального года не исполняются из опасения вызвать гнев духов. Лишь по завершении вышеперечисленных приготовлений бунун считают возможным начинать сев [8, с. 152–157].

В марте и апреле осуществляется прополка, в ходе которой удаляются сорняки и прорежаются всходы проса. В связи с этим проводится «праздник приведения урожая» (除梳祭), смысл которого заключается в поклонении духам. Перед принесением жертвы женщины начинают готовить напитки (в т.ч. алкогольные), мужчины идут в горы на охоту – идёт активная подготовка к празднеству. Жертвоприношения совершаются в два этапа, первый из которых заключается в подготовке большого количества дров и высадка бобовых и клубней таро. Важно помнить, что в мае начинается сезон дождей, когда, по понятным причинам, сухого хвороста очень мало. Потому собирать его начинают ещё за три дня до начала ритуалов. Затем жрец с носильщиками отправляется на поля высаживать указанные культуры. Само жертвоприношение заслу-

живает отдельного описания. На бамбуковые листья рассыпается свиная щетина, после чего их несут на обрабатываемые земли, где и совершаются моления. Коротко рассмотрим семантику данного ритуала (в т.ч. использования свиной щетины). *Бунун* верят, что «посеяв» щетину, они тем самым увеличивают поголовье свиней, и когда вырастет просо, можно будет забить несколько этих животных для празднования богатого урожая. Также стоит упомянуть, что у *бунун* существует представление о том, что работать после захода солнца нельзя не только с утилитарной, но и с сакральной точки зрения.

Второй этап обряда начинается с комплекса охранительных и очистительных жертвоприношений, цель которых – оградить от болезней и несчастий посевы, людей и домашний скот (慰問祭). После этого *бунун* берут в руки корни веерника (*Miscanthus*), обходят с ним засеянные поля, размахивая руками с тем, чтобы уберечь просо от различных напастей. После окончания ритуальных действий соплеменники празднуют, поедая мясо и запивая его традиционными алкогольными напитками. Мужчины нередко раскручивают особые волчки, а женщины – раскачивают качели. Это также имеет символическое значение: тайваньские аборигены желают просу расти также быстро, как крутится волчок, и быть таким же высоким, как взлетающие качели. Примечательно, что подобные действия производятся только в рамках описываемого праздника и связанного с ним комплекса ритуалов [3, с. 18–25].

Аборигены Тайваня, в том числе и *бунун*, верят, что контакт с добрыми духами природы имеет целебный эффект, который может ретранслироваться и через растения. Потому для защиты зрения принято промывать глаза водой с добавлением зюзника блестящего и посконника китайского (это процедура производится как с людьми, так и с домашними животными). Над животными также размахивают уже упомянутым корнем веерника для защиты их от недугов.

Вскоре после вышеописанного (во время отдыха от сельскохозяйственных работ) у *бунун* проводится «праздник ушей» (打耳祭). Его начальная утилитарная цель – установление иерархии в племени, особенно среди мужчин, ритуальная – моление о богатой охотничьей добыче и благополучии племени. Для оттачивания навыков совершеннолетние мужчины шли в горы за зверем, принося затем его уши и выве-

шивая в специальном месте. Те, кто не смог добыть ушей, т.е. неумелые охотники, подвергались осмеянию. В ходе празднеств старшие обучали младших стрельбе из лука, ели жареное мясо, в ритуальных целях поражали головы врагов и кости животных. Сейчас, когда охота на о. Тайвань под запретом, стрелы выпускают в бумажные мишени.

В июне и июле, когда просо становится твёрдым и приобретает золотистый цвет, наступает пора «праздника богатого урожая» (豐收祭). За три дня до начала основного празднества рано утром *чжуцзи* в сопровождении нескольких соплеменников идёт на поля, дабы выдернуть несколько растений проса и вознести молитву духам. Основная сакральная цель ритуала – «приветствие» нового урожая. Одновременно с походом на поля ставят брагу, которая за три дня должна прийти до состояния готовности. Непосредственно в день начала празднества урожая *чжуцзи* снова идёт на поле и производит те же манипуляции с двумя растениями проса. После этого *бунун* ударом в основание передней ноги убивают свинью. По представлениям аборигенов, просо должно услышать предсмертный визг животного, одновременно с которым *чжуцзи* читает свои молитвы всё громче и громче. Вместе они «приветствуют» растущее просо, и когда свинья затихает, умолкает и жрец. Свинья является одним из священных животных для *бунун*, потому они едят мясо этого животного всего раз в году, в ходе описанного выше ритуала. В ходе начинающегося затем обряда «обретения проса» (收小米) соплеменники передают его друг другу по часовой стрелке, при этом разговоры между собой не допускаются. Произносится лишь фраза, звучащая на местном языке как «*minsaukin*», означающая «склонись». Если не соблюсти ритуальные запреты, то, по представлениям племени, весь урожай может иссохнуть на корню.

Всё лето, до сентября, родители появившихся на свет в течение года младенцев должны принимать у себя гостей, устраивать совместные трапезы. Отец смачивает палец брагой, проводит им по груди ребёнка и молится о здоровье, а мать натирает макушку отпрыска пережёванными древесными корнями и вытирает его, чтобы изгнать злых духов. Также во время праздника урожая матери часто вешают на шею детям передающиеся из поколения в поколения ожерелья из стеклянных бус, которые, при этом, необходимо снять до захода солнца.

Последней стадией просоводческого цикла, обычно проводимого в начале осени, является складирование проса в хранилища. Важность этого понятна и с утилитарной точки зрения – например, важно не допустить перемешивания проса с клейким рисом, который бунун также выращивают. Переноска проса в хранилища, по представлениям членов племени, должна происходить в обстановке всеобщего благоговения и сдержанности, запрещены разговоры между собой. Общение может происходить только с помощью покашливания и жестов руками.

С понижением температуры бунун готовятся к «празднику конца года» (年終祭). Традиционно в это время мужчины уходили в горы, чтобы пополнить запасы мяса дома (ныне, ввиду запретов, это практически ушло в прошлое). Женщины пекут круглые лепёшки из просяной муки. Чжуцзи изготавливает лунообразную дощечку, а затем вставляет ее на новой земле, которая будет возделываться в следующем году. После этого он должен прочитать молитву о том, чтобы в следующий сельскохозяйственный цикл прошёл удачно.

В целом, описанный сельскохозяйственный обрядовый цикл можно охарактеризовать как типичный для народов Восточной [2, с. 100–109; 4] и Юго-восточной Азии (народы КНР, японцы, корейцы, лаосы, тай и др.) [1, с. 50; 7] в силу наличия в нём ряда характерных черт, таких как привязка к этапам возделывания культуры, направленность на сверхъестественные силы с целью получения хорошего урожая, ритуальное сопровождения утилитарных действий в песенно-танцевальной форме, наличие ключевой фигуры, совершающей магические действия (чжуцзи) и т.п. При этом, содержание и семантика отдельных обрядовых действий цикла являются уникальными, что обусловлено особенностями ведения хозяйства на данной территории и особой ритуально-мифологической составляющей культуры бунун.

#### **Библиографический список**

1. Инь Яцзюань, Пань Ян, Цинь Ин. Юньнань жэнькоу цзяошао миньцзу шиши чжун чуаньтун нунье сысяндэ яньцзю [殷雅娟, 潘洋, 秦莹。云南人口较少民族史诗中传统农业思想报] Сельскохозяйственные мотивы в традиционном эпосе малых народов провинции Юньнань // Юньнань нунье дасюэ сюэбао. – 2 016. – № 10 (3). – С. 49–53 (на кит. яз.)



**А.П. Яркв**

*Тюменский государственный университет*

## **ПРАВО В СИСТЕМЕ СОЦИАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ МУСУЛЬМАН СИБИРИ**

Проблема отношения принявших ислам сибиряков к догматике и ритуалам во многом зависела от особенностей бытования этой религии: вдали от признанных центров Поволжья и Средней Азии (но вблизи от оставшихся «язычниками» угров и самодийцев), природных условий (где затруднено совершение намаза при короткой ночи в приполярных условиях), и т. д.

Включение местных мусульман в российское правовое поле проходило в общем тренде отношения к «иноверцам», где ислам до 1552 г. – «религия иностранцев», а в 1552–1778 гг. – «чуждая и враждебная религия инородцев». Одновременно заметим: в грамоте митрополиту Павлу (1685) уже предписывалась осторожность при обращении в православие. Если же новокрещёные оказались в зависимости у татар или бухарцев, то их требовали освободить. Стоит признать, что акт крещения не означал одновременного отказа от прежних образов «своего», а исламская культура много шире религиозного контекста (хотя им и подпитывалась).

Исходя из своего правового положения в государстве, Православная Церковь активизировала крещение, в т.ч. насильственное. Бывали и случаи, когда суды становились на сторону мусульман. Так, когда в 1720-х гг. стало вводиться юридическое оформление поземельного права, то принимались во внимания сачара (рукописи о родословии) – как подтверждающее право «иноверцев» на родовую территорию.

Между тем, у сибирских мусульман выстраивалась симбиозная система, о чём И.Н. Юшков привёл конкретные примеры из судопроизводства сибирских татар и бухарцев, а в заключении написал: «Мы указали на главнейшие положения общественной жизни татар, занятые ими большею частью из преданий первых истолкователей Корана. Некоторые из этих положение, как, например, о браках, супружеских распрях, о взаимных договорах и о правах наследства, сохраняются сибирскими татарами и до настоящего времени» [6].

Исламское право, будучи прецедентным, дистанцировалось от норм, характерных для других регионов, но не противоречило общей логике и догматике религии. Эти принципы действовали как на уровне богословия (пять «корней» веры – усул ад-дин), так и в социальной практике (пять «столпов», или предписаний ислама, обязанности – аркан ал-ислам, ал-фара`ид), которые внедряли в сознание масс пришлые бухарцы, занимавшие заметное положение в умме.

Процесс «суверенизации» сибирского варианта исповедания связан с появлением собственных кадров. Рождённые в местных условиях произведения литературы догматического и общекультурного содержания свидетельствует, что термин «край света» для живущих здесь неприемлем. Они чувствовали себя «полноценными мусульманами», хотя хадж затруднён, а вакуф долгое время неизвестен. Выполняя свою функцию, исламское право развивалось не государственной властью, а в частном порядке – алимами, занятыми возвращением знатоков шариата, как правило, в мектебе (до 1880-х гг. в империи все назывались медресе / мадраса).

В основном общины действовал и в сельской местности среди тюрков, постепенно консолидированных в сибирских татар (упоминания в источниках с 1720-х гг.). Бухарцы и ташкентцы предпочитали жить отдельными селениями или слободами, по большей части занимаясь торговлей, ремеслом, скотоводством и, по особому разрешению, земледелием. Именно они сыграли значительную роль в укреплении позиций ислама в регионе. Процесс оседания и, сопутствующего, принятия ислама тюрками продолжился, хотя царская власть и препятствовала. Но он обусловлен внешними факторами, среди которых важное место заняли утверждающиеся ценности ислама и миграция.

Система взаимоотношений государства и верующих прошла эволюцию – от гарантирования прав до юридического признания и сотрудничества с религиозными институтами [2]. Их со временем поставили на службу Российского государства: с 1778 г. ислам стал «терпимым». Тогда же были введены институты, не предусмотренные канонами – Оренбургское Духовное Собрание мусульман и указных мулл, встроенных во взаимоотношения местных органов власти и общин.

Удалённость ОДМС (чьи позиции зачастую были идеализированы и отдалены от реальности) привела к тому, что местные власти в отношении мусульман на имперской окраине нарушали некоторые правила. Проведённая в 1819–1821 гг. ревизия вскрыла в Сибири буйный разгул чиновничьего, полицейского самовластия и деспотизма (сама система подталкивала к взяткам и самодурству – до 1764 г. чиновники вообще не получали жалования). Это подвигло сначала бывшего сибирского генерал-губернатора М.М. Сперанского, а затем и петербургскую власть к разработке Уставов 1822 г., один из которых посвящён вопросам управления: создавались инородческие волости, во главе которых было поставлено выборное лицо из мусульман. Это позволяло перевести некоторые дела на уровень волостных старшин, вершивших правосудие с учётом адата и норм шариата (если это устраивало всех участников процесса).

Власть мало обращала внимание на соблюдение правовых норм внутри уммы, иногда страдавшей от произвола нравственно нечистоплотных казыев (знатоков исламского права), улемов (богословов), имамов. Такие встречались: Махди бен Сайдек, обвинённый во взятке, ушел в отставку с поста мухтасиба (главы местного духовного управления), но самовольно вернулся, чтобы жениться на пригланувшихся женщинах. Он, якобы, специально разводил их с мужьями, обвинив последних в неверии; присваивал семейное имущество.

При разборе конкретных обстоятельств применялось положение закона 1826 г. [5]. Законы о состояниях отразились в правилах ведения метрических книг для мусульман.

В иных случаях в дело вступал совестный суд. Например, в 1852 г. между имамами Семипалатинска Ф. Мухаммедьяровым и З. Абдулмевым разгорелся спор о вмешательстве в дела общин. ОМДС и губернское начальство не владели точной информацией, и только на собрании почётных граждан и старейшин двух общин, принято решение тяжбу прекратить. С этим согласились и власти.

Поиск компромисса между субъектами права сложен: сибирские власти, по мнению П.П. Семёнова-Тян-Шанского: «...делали очень крупную ошибку, прививая усиленно и искусственно мусульманство к не вполне утратившими свои древние шаманские верования и ещё мало

проникнутым учениям Магомета киргизам и снабжая их султанов и их аулы татарскими муллами из Казани». Заблуждался в оценках и Ч.Ч. Валиханов – внук прорусски ориентированного хана Аблая. Он знаком с детства с догматикой ислама: закончил мектебе. Во время учёбы в Омске в кадетском корпусе и в общении с российскими интеллектуалами Ч.Ч. Валиханов проникся идеями областничества.

Параметры интеграции в сибирском пространстве определялись средой и законодательством, но оно ограничило нормы применения адата и шариата. Власть и Православная Церковь по-прежнему желали обратить в ислам (но добровольно) мусульман и «язычников». Была создана, например, Алтайская православная духовная миссия. И чем крупнее становилось казахское сообщество на Алтае, тем сильнее велась христианизация, в правовом отношении ничем не ограниченная.

Многое зависело от личности. Лидерами уммы являлись имамы и купцы, где первые обладали авторитетом и знаниями, а вторые – финансами. Такими были Сейдуковы в ю. Ембаевских, С. Махмутов в Новониколаевске. Благотворители по собственному желанию осуществляли культурные проекты (например, создавая библиотеки). Впрочем, остались конфронтационно настроенные люди – как к власти, так и к единоверцам – сторонникам модернизации.

Долгое время задачами приходов оставалась аккумуляция средств для проектов в области образования, просвещения, здравоохранения. Но главной оставалось устройство мечетей, на что власти шли не охотно. Между решениями о выделении земли до закладки первого камня проходили годы. Тем не менее, в начале XX в. каменные Соборные мечети появились в Тюмени, Тобольске, и др.

Признанный как религиозный и общественный лидер на российском и международном уровне, А.Г. Ибрагимов в 1898 и 1902 гг. получил право на избрание гласным в городскую думу г. Тары [7, с. 65]. Насколько возможно, он отстаивал их интересы, но некоторые проблемы оказались гораздо крупнее местных масштабов и сложнее – из-за политических ограничений.

«Разрыв» правовой и культурной традиции попытались преодолеть в 1905–1906 гг., а советская власть лишь завершила его, отделив религиозные институты от государственных. В декабре 1917 г. СНК об-

ратился с воззванием «Ко всем трудящимся мусульманам России и Востока», где провозгласил: «Отныне ваши верования и обычаи, ваши национальные и культурные учреждения объявляются свободными и неприкосновенными».

Отмена сословий и титулов, отделение религии от государства и школы от религии, объявленное гендерное равенство, носили общедемократический характер. Так, декрет о гражданском браке, о детях и о ведении актов состояния от 19.12.1917 г. признал недействительными религиозные браки, фактически выведя из правовых норм многоженство для мусульман. Но оно реально оставалось среди тех, кто придерживался этой нормы до революции.

Принятые декреты в Азиатской части страны фактически не реализовались, а то и вообще оказались неизвестными из-за Гражданской войны и отсутствия связей с Москвой, где новые принципы юридических отношений, как и место религии в жизни общества, определены Конституцией. Но и пришедшее к власти в г. Омске Российское правительство А.В. Колчака не смогло ничего изменить. А в отзыве на проект о НКА Глава ведомства исповеданий в 1919 г. П.А. Прокошев написал: «национально-культурная автономия ... есть наиболее последовательное с точки зрения правового государства разрешение национального вопроса», но её мусульманский вариант представляет «юридическую несообразность и несоответствие своему названию» и «противоречит не только основным признакам культурно-национальной автономии, но и автономии территориальной, так как предполагает управление мусульман как нечто совершенно независимое от центральной государственной власти» [3, с. 302].

Особый вопрос – о неправомерности призыва к джихаду, которым попытались воспользоваться в борьбе с большевиками имамы, поддерживавшие Всероссийское правительство А.В. Колчака. На неправомерность этого призыва указал улем и, одновременно, политический деятель из Томска Н.М. Карпов, подчеркнув: «Возбуждать в мусульманском населении движение в пользу объявления священной войны опасно, ибо может привести к весьма печальным результатам, имея в виду, что мусульманское население очень религиозно и фанатично». Тезис о фанатичности по отношению ко всем мусульманам Сибири спо-

рен, поскольку они больше отличались индифферентностью, хотя, безусловно, о джихаде местная умма имела представление.

После восстановления в Сибири советской власти ислам (его институты) стал «временным союзником» большевикам в деле противостояния более «опасной» тогда противнице – Православной Церкви. В ряде мест властью сохранялись даже шариатские суды и вакуфы, признавались браки, заключённые «во времена правления белых». Но декрет о гражданском браке, о детях и о ведении актов состояния (19.12.1917 г.) признал недействительными религиозные браки, фактически выведя из правовых норм многоженство. Между тем, оно реально оставалось среди тех, кто придерживался её до революции, о чём поведал описанный в начале статьи случай. Для коммуниста Айтбаева правовой вопрос усложнялся нравственными муками – наличием детей от обеих жен.

Причины участия мусульман в Западно-Сибирском восстании 1921 г. власти объясняли их невежеством, политической несознательностью, а иногда прямой правовой, имущественной, духовной зависимостью от элиты. Между тем, явная или скрытая борьба против власти оказались частью общего (а не этнически или конфессионально избирательного) сопротивления диктатуре.

Напуганные волнениями, партия большевиков и органы советской власти затем стали вести более осторожную политику, создавая учреждения, ориентированные на мусульман по происхождению и убеждению, подчёркивая это даже через наименования местных комачеек и властных структур: возникли «мусульманские» детсады, детдома, школы, клубы, техникумы. Несмотря на название, они уже не имели религиозного характера, оставаясь «вывеской».

На государственном уровне служители всех конфессий, а не только мусульмане, были лишены гражданских прав. Так, известно, что среди новосибирских «лишенцев» в конце 1920-х гг. мусульман – 1,7% [1, с. 291].

С 1929 г. ещё больше ужесточился контроль за соблюдением законодательства о религиозных культах, что привело к уменьшению числа приходов и закрытию мечетей и молитвенных домов. Нередко суды, вынося приговоры, руководствовались ст. 120 УК РСФСР, отнеся всех

служителей культа к совершающим обманные действия – мошенникам. Безусловно, нечистоплотные служители культа существовали (что отражено в фольклоре сибирских мусульман), но основная масса – порядочные люди, которым доверяла не только прежняя – царская власть, но и общины, их выдвигавшие для занятия должности.

Конституция СССР 1936 г. формально продекларировала право на свободу совести. Оно должно было юридически оградить и защитить интересы всех верующих от возможных неправомерных покушений со стороны государства, его органов и должностных лиц. По сути это было вариантом веротерпимости – при условии проявляемой верующими и их духовными пасторами политической лояльности. И это давало надежды. Более того, вдохновлённый ими мулла М. Айнуллин утверждал: «...новая Конституция ... разрешает религии и можно открывать мечети и без страха, можно устраивать богослужения. Надо развернуть пропаганду по Корану» [4, с. 16]. Надежды не оправдались, а за права мусульман «взялось» НКВД...

Репрессии обрушили многие институты, как и отношение к ним со стороны властей. Институты ислама (общины, уже неформальные; муллы, уже преимущественно «бродячие»; книги (уже самостоятельно переписываемые) заново конструировались, но некоторые обстоятельства усложнялись. Например, из-за дальности общин от ДУМ ЕС (преемника ОМДС), призванного защищать интересы верующих, но реально не имеющих возможностей их даже наблюдать и проанализировать вблизи.

Великая Отечественная война изменила многие позиции власти по отношению к верующим. С 1943 г. ситуация с соблюдением Конституции стала существенно улучшаться, но ненадолго...

С середины 1950-х гг. юридическая практика вновь характеризовалась усилением атеистической составной – в контексте объявленного лидерами государства «перехода к строительству коммунизма». Власти предприняли и попытку административного наступления на права верующих, закрывая недавно открытые мечети и молитвенные залы, ограничивая проведение ритуалов. Заметим, при этом власти «закрывали глаза» на очевидное: проведение сунната и наречение мусульман-

скими именами, похороны с соблюдением обрядов даже тех, кто был при жизни активным коммунистом.

Фактически население и без служителей культа и вне мечетей удовлетворяло духовные потребности, придерживаясь обрядности в связи с рождением детей, свадьбами, похоронами, поддерживая традиции адатного ислама, а кладбища и астана (хотя богослужения под открытым небом законодательно запрещали) оставались сакральными центрами, где не надо скрывать принадлежность.

Изменение структуры уммы связано с активизацией с 1960-х гг. миграционных процессов, когда освоение природных ископаемых, создание новых промышленных и аграрных комплексов перераспределяло трудовые ресурсы через плановую или инициативную миграцию, изменив соотношения этносов, горожан и сельчан, активизировав интеграционные и ассимиляционные процессы, нередко приводя к утрате самобытности. Тогда и обострились проблемы соотношения традиций: не всеми мусульманами отмечаемый день рождения пророка Мухаммада у коренных сибиряков приобрел ещё более широкое значение, оставив след в культуре.

Лишь в 1970-е гг. органы власти и КПСС вынуждено уступили общемировым нормам, но хотели по-прежнему регулировать сферы жизни. Принятый в 1990 г. закон «О свободе совести и религиозных организаций», вернул право на исповедание религии, но не предусмотрел ограничения на деятельность организаций и групп, использовавших ситуацию в политических целях.

Самоидентификация мусульман определялась: политическими событиями и личным «ответом» (рефлексией) на них; состоянием и устремлениям общества («закрытом» – традиционным или «открытым»); этнокультурным окружением; местом проявления идентичности (место работы или учёбы, мечеть, национально-культурные объединения и их мероприятия); межэтническими браками и межпоколенным разрывом; уровнем толерантности в социуме и в СМИ. К тому же на рубеже 1980–1990-х гг. наступил период открытой легализации (реставрации) этнических и религиозных ценностей, которые иногда воспринимались (и воспринимаются) синонимично.

Упразднение ограничений в правах вызвали сложные процессы. Так, стремление к обретению духовной и социальной стабильности привело атеистов к религии предков (в т.ч. ислам), либо в новые конфессии. С другой стороны, число зарегистрированных госорганами общин или групп верующих стремительно росло. Часть из них появилась в ходе миграции (вынужденной, внешней, внешней трудовой, незаконной и внутренней) людей, воспитанных на «мусульманских» территориях: а) из соседних регионов; б) из бывших союзных республик; в) из других субъектов РФ. В результате начали формироваться крупные группы мигрантов, меняя культурный ландшафт и самооценку, особенно у молодых, не имеющих советского прошлого. Они уже не были частью большой страны, а стали элементами диаспор.

Понятия традиционный ислам (т.е. традиционное для многих российских мусульман понимание ислама) и ваххабизм вошли в оборот у верующих, хотя не всегда его верно классифицируя, тем самым ещё более (нежели в административном плане) раскалывая умму. Отсутствие диалога – одна из причин её затяжного кризиса. Между тем как основополагающий признак современного культурного пространства – именно диалог (через людей) светского государства и религиозных объединений.

Имелись различия в законодательстве отдельных сибирских субъектов РФ. Так, в 1996 г. Концепцией государственно-церковных отношений в Республике Бурятия закреплена система разделения религий на традиционные и нетрадиционные (среди которых там был назван ислам, признанный в целом по стране традиционной).

Некоторые из запрещаемых в России с 2003 г. организаций, движений и партий отечественного и зарубежного происхождения пытались и на территории сибирского региона отрицать сложившуюся правовую культуру, призывали к всеобщей исламизации, имели намерение изменить государственный строй.

Подводя итог, необходимо признать: традиции предков (а тем более в традиционном обществе) невозможно искоренить, но и родившиеся правовые коллизии нуждались в их разрешении. Сама же правовая культура мусульман Сибири зависела от дисперсности или компактности их проживания, характеристики воспроизводства общества на

разных этапах, уровня правовых знаний и изменений в государственно-конфессиональных отношениях.

**Библиографический список**

1. Историческая энциклопедия Сибири: в 3 т. Т. 2. [Текст]. – Новосибирск: Историческое наследие Сибири, 2009. – 808 с.
2. Маннуров, Ш.Ф. Агымсуларга карап [Текст] / Ш. Маннуров. – Казан, 1974. – 24 б.
3. Нам, И.В. Национальные меньшинства Сибири и Дальнего Востока на историческом переломе (1917–1922 гг.) [Текст] / И.В. Нам. – Томск: Изд-во Томского гос. ун-та, 2009. – 500 с.
4. Осавелюк, А.М. Конституция дореволюционной России и этапы ее развития [Текст] / А.М. Осавелюк // Актуальные проблемы государственного управления: сб. науч. тр. / под общ. ред. С.Н. Бабурина. – М.: Изд-во РГТЭУ, 2010. – 230 с.
5. Полное собрание законов Российской империи. Собр. 2. Т. 1. [Текст]. – СПб., 1830. – 540 с.
6. Юшков, И.Н. Сибирские татары [Текст] / И.Н. Юшков // Тобол. губ. ведомости / редакционный корпус: антология тобольской журналистики конца XIX–начала XX в. / сост., вступ. ст. Ю.Л. Мандрики. – Тюмень: Изд-во Мандр и К°, 2004. – 34 с.
7. Ярков, А.П. Права мусульман: правовое и неправовое регулирование (региональный аспект в историческом контексте) [Текст] / А.П. Ярков // сб. докл. восьмой конф. «Онтология и аксиология права». – Омск, 2017. – С. 63–67.

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

**Ю.И. Генеберг**

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

### **ЯЗЫЧЕСТВО У ИСЛАНДЦЕВ**

Первые упоминания о религии древних германцев историки находят у античных авторов в I веке нашей эры. В то время все германские племена, в том числе и скандинавские, состояли в тесном родстве. Общими были не только язык, но и верования. Тогда и зарождаются первые представления о богах и героях. Именно богам и духам, населяющим мир, и поклонялись древние скандинавы. Перед всеми важными делами или в беде к ним обращались с просьбой и приносили им жертвы. Такая форма религии традиционно именуется язычеством.

Все начиналось с простого обожествления явлений природы. Скандинавы верили, что духи природы населяют моря, горы, поля, камни, деревья. Говоря о германо-скандинавской мифологии, следует вспомнить младшую Эдду Снорри Стурлусона, в которой упоминается исполинский ясень – Иггдрасиль. Это мировое дерево, которое покоится на трех корнях, один из корней уходит в Асгард, второй – к великанам в Ётунхейм, третий – в Нифльхейм. Под первым из корней находится источник Урд, именно он поддерживает свежесть и молодость древа. Второй корень – место, где живет великан Мимир, он стережет воды священного источника, по легенде Один, чтобы испить этот источник отдал свой правый глаз. Под третьим корнем находится источник Хвергельмир («Источник, который звенит»), из которого вытекают подземные реки [6].

В Исландии X века ландфеттирам – духам земли – посвящали поля и горы. Гора была особым местом, местом поклонения богам. В го-

рах и на холмах совершали жертвоприношения. Такое место назвалось «blot», которое переводится как «кровавое жертвоприношение», оно было похоже на небольшие каменные пирамиды [1, с. 358–359]. Многие жертвоприношения совершались под открытым небом и возникают, так называемые святилища или скандинавские круги – «gandlar». Они представляли собой круг из плотно сложенных камней, величиной от 7 до 15 метров, в центре которых, вероятно был очаг. Но встречаются еще святилища, сложенные в виде четырехугольника, углы которого расположены в направлении сторон света, реже – в виде треугольника. Такие святилища были найдены в Швеции и Дании. Самая большая такая выкладка находится в Йеллинге в Дании.

В прядях неоднократно упоминаются жертвоприношения языческим богам, одним из таких примеров является «Прядь о Хауке Задаваке», в котором Эйрик конунг приносит жертву богу Лютиру – богу войны, чтобы заручится его поддержкой, в борьбе против конунга Норвегии Харольда [3, с. 180].

Судные места тоже были священными. Древние судьи, вождь с дружиной и мудрыми людьми, когда собирали тинг и решали дела под открытым небом, рассаживались на таких священных местах – на пригорках, чтобы народная толпа могла лучше видеть и слышать их, или на высоких камнях, означавших неизменность судебных приговоров. Вблизи таких возвышений встречаются древние алтари для жертвоприношений. Тут же археологи находят могильные курганы и другие захоронения. Например, в «Пряди о Свади и Арноре Старухин нос» говорится о схватке Свади и Торварда Крещенного, в ходе которой Свади был убит и похоронен по языческому обычаю: «И вот, в той самой могиле, которую он (Свади) уготовил ни в чем не повинным людям, был теперь погребен он сам, злой язычник, как полагалось по древнему обычаю, вместе со своей собакой и конем» [3, с. 141].

Со временем была образована большая мифология с историями о воинственных богах, отражающая образ жизни вакингов. Самыми важными богами считались Один, Тор и Фрейр. Один был предводителем богов, богом войны, отваги и мудрости. Тор был богом грома, а Фрейр – богом изобилия и плодородия. Но были еще Ньярд и Фрейя, которые также почитались людьми и являлись богами плодородия.

Плодородие на суше и на море было обязательным и важным условием жизни древних исландцев. Поэтому и культ богов плодородия осуществлялся в виде обрядов, которые символизировали оплодотворение. Одним из таких культов был культ коня. Конь и вепрь – были символом плодородия, именно их приносили в жертву богу Фрейру. На конях, посвященных Фрейру, нельзя было ездить, конину ели только на жертвоприношениях. Также был довольно непристойный, но важный культ – почитание детородного члена жеребца. Это было специальным блюдом, которое подавали со священными травами и луком и клали на колени хозяину дома, для умножения потомства, а также увеличению урожая [1, с. 362].

Викинги представляли своих богов существами, подобными себе, боровшимися с силами зла. Такая вера способствовала проявлению героизма, так как, умирая смертью героя на земле, воины возносились к богам в Вальхаллу, рай викингов, и продолжали сражаться там бок о бок с богами. Однако смерть не идеализировалась. Ад или «Хель», в скандинавской мифологии представлял собой мир бедности и голода. Снорри так описывал Хель в представлении древних исландцев: «Там у нее большие селенья, и на диво высоки ее ограды и крепки решетки. Мокрая Морось зовутся ее палаты, Голод – ее блюдо, Истощение – ее нож, Лежебока – слуга, Соня – служанка, Напасть – падающая на порог решетка, Одр Болезни – постель, Злая Кручина – полог ее» [6, с. 32].

Языческая религия исландцев была пропитана магией и тайнами. Магия сопровождала не только бесчисленные изменения в человеке, но и деяния богов, а также поступки людей, которые имели возможность взглянуть или околдовать кого-то, наслать бурю, потоп, оползень. Про Одина говорили, что он сведущ в колдовстве. Но для мужчины колдовство считалось позорным делом, именно поэтому в скандинавской мифологии колдовству обучали женщин, жриц [4, с. 56–57].

В письменных источниках, таких как пряди и саги, неоднократно упоминаются колдуны и вещуньи, которые предсказывают судьбу, помогают главным героям в их грядущих испытаниях, либо насылают проклятия и беды.

В пряди о «Тидранди и Торхалле» о главных героях говорится так: «Торхалль был человек мудрый и ясновидящий, и его прозвали

Торхалль Вещун. Торхалль жил в то время на Священной Земле, а Халль с Побережья в Капище в Лебяжьем Фьорде, и между ними была самая что ни на есть большая дружба. Старшего сына Халля звали Тидранди. Он выделялся красотой и подавал большие надежды» [3, с. 136]. Однажды во время пира Торхалль предсказал, что случится беда и велел никому не открывать двери и не выходить на улицу при свете луны, но Тидранди не послушал его, т.к. был слишком любезен. В тот же миг, как он открыл дверь, он увидел женщин в черных и белых одеждах, которые напали на него. Тидранди мужественно сражался, но пал. Этих женщин прозвали дисы – существа, божественные девы, появляющиеся то как духи-хранители, (в данной пряди – это духи-двойники умерших предков), то как враждебные силы. Это было знаком, который Торхалль объяснил, как принятие новой веры: «...здесь грядет смена веры, и после этого сюда в страну придет лучший обычай. Сдается мне, те ваши дисы, что были привержены прежней вере, знали об этой смене наперед, а также о том, что они будут отвергнуты своими родичами. Похоже, им это пришлось не по нраву, вот они и решили, прежде чем вы расстанетесь, получить с вас дань, и выбор их, видно, пал на Тидранди. Лучшие же дисы, верно, пожелали помочь ему, да не смогли» [3, с. 138]. Здесь мы видим встречу главных героев со сверхъестественными силами и попытки одолеть их, но эти попытки были обречены на неудачу.

В прядях колдунами и предсказателями чаще всего выступали женщины. Женщин-предсказательниц называли вёльвами. Старонорвежская форма «vǫlva» в переводе означает «носитель волшебного жезла», что указывает на атрибут вёльвы, являвшийся обязательным, как минимум, в ранние периоды формирования образа. Вероятно, слово «vǫlva» происходит от протогерманской формы «walwōn», от которой произошли древнескандинавское «vllg» и английское «wand», оба переводятся как «посох» или «волшебная палочка». Вёльвы – женщины занимали особое положение в древнескандинавском обществе, об этом говорит, как минимум, тот факт, что даже Один, владыка Асгарда, обращается к прорицательнице за советом. Этот эпизод хорошо известен благодаря подробному описанию, представленному в главе «Прорицание вёльвы» из «Старшей Эдды». В скандинавских аттах (кланах) молодые женщины, как правило, были обременены крепкими семей-

ными узами и множеством бытовых обязанностей. Поэтому вёльвами становились те женщины, которые достигли почтенного возраста и уже не были привязаны к домашнему очагу. Г. Стеинсланд в своей книге «Люди и власть в мире викингов» пишет о том, что вёльвы вели кочевой образ жизни, они странствовали между поселениями и обычно имели в свите нескольких молодых мужчин. Зачастую их целенаправленно призывали – при неурожае, падеже скота, распрях между сородичами. Услуги вёльвы хорошо оплачивались. За их предсказания люди преподносили им дары и дорогие подарки.

В пряди «Об Орме сыне Сторольва» присутствует эпизод встречи Асбьёрна Горделивого – близкого друга Орма, с вёльвой: «В те времена в обычае было, что по стране ходили женщины, которых называли вёльвами, и предсказывали людям, что им суждено, какой выдастся год и прочие вещи, которые им хотелось узнать» [3, с. 166].

Скандинавский культ включал в себя множество различных традиций и верований, которые нашли своё отражение в письменных источниках, таких как саги и пряди. В отличие от европейской мифологии, боги скандинавов хоть и отличались большим могуществом, но могли быть убиты. Поклонение богам предусматривало разнообразные культы и жертвоприношения, среди которых главным был культ плодородия. Язычество скандинавов оказало влияние на культуру, это прослеживается и в украшениях, в одежде, изобразительном искусстве и в поэзии.

#### **Библиографический список**

1. Будур, Н. Повседневная жизнь викингов. IX–XI века [Текст] / Н. Будур. – М.: Молодая гвардия, 2007. – 503 с.
2. Гуревич, Е.А. Древнескандинавская новелла: поэтика «прядей об исландцах» [Текст] / Е.А. Гуревич. – М.: Наука, 2004. – 424 с.
3. Исландские пряди [Текст] / отв. ред. О.А. Смирницкая. – М.: Наука, 2016. – 1007 с.
4. Ольгейрссон, Э. Родовой строй и государство в Исландии [Текст] / Э. Ольгейрссон; [пер. с исл. В.П. Беркова] / ред. М.И. Стеблин-Каменский. – М.: Издательство иностранной литературы, 1957. – 336 с.
5. Симпсон, Ж. Викинги: Быт, религия, культура [Текст] / Ж. Симпсон. – М.: Центрполиграф, 2005. – 239 с.

6. Скандинавский эпос: Старшая Эдда. Младшая Эдда. Исландские саги [Текст] / пер. А.И. Корсун, М.И. Стеблин-Каменский, О.А. Смирницкая. – Москва: АСТ, 2008. – 864 с.

**М.П. Гришова**

Самарский государственный институт культуры

**ПЕТР ВЛАДИМИРОВИЧ АЛАБИН В БОЛГАРИИ:  
ГОСУДАРСТВЕННАЯ И КУЛЬТУРНО-ПРОСВЕТИТЕЛЬСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ  
ВЫДАЮЩЕГО СЫНА РОССИИ НА БАЛКАНАХ (1877–1878 гг.)**

Русское общество и армия во все времена были едины в своих патриотических устремлениях. Многочисленные представители гражданских служб и штатских занятий в дореволюционной России живо откликались на внешнеполитические события, во всех войнах оказывали вооруженным силам материальную помощь [5, с. 28]. Русско-турецкая война 1877–1878 годов не стала исключением в этом списке. Властные структуры, органы местного самоуправления, русская православная церковь, отдельные общественные деятели, ученые, служители культуры и искусств выступили как единое целое в поддержку борьбы за освобождение южных славян от османского владычества [4; 9]. Сегодня солидарность со славянскими народами рассматривается как желание усилить политическую зависимость от России: не только Болгария преуспела в очернении роли нашей страны, но и Грузия, Украина, Польша, страны Балтии [2; 6]. В XIX веке было по-другому: о политике мало кто думал, задача была другая – принести свободу братским народам. Столкновение русских и британских интересов в этом регионе заставило Европу критически отнестись к продвижению России на Балканы [1, с. 252–253].

Значительную роль в восстановлении болгарской культуры после освобождения страны от османского ига в 1878 году сыграл представитель Самарской губернии, общественный деятель и историк-краевед Петр Владимирович Алабин. Участник Венгерского похода 1849 года и обороны Севастополя во время Крымской войны 1853–1856 годов перешел с военной службы на гражданскую в тот момент, когда перед ним открывались значительные перспективы. Алабин

прослужил несколько лет в Вятке на малозначительных должностях, а в 1866 году перебрался в Самару, где возглавил палату государственных имуществ. В это время в недавно образованной губернии шли непростые процессы преобразований, выразившиеся в создании земского самоуправления, бурном развитии торговли и сельского хозяйства. Дважды – в 1874 и 1875 годах – Алабин в течение небольшого срока исполнял обязанности Самарского губернатора. На протяжении всего Восточного кризиса 1875–1878 годов он был яркой фигурой в решении всех вопросов, связанных с предоставлением поддержки южным славянам. Алабин принимал активное участие в постоянных сборах вещественной помощи славянам Балканского полуострова, способствовал отправке добровольцев из Самары в Сербию в сербско-черногорско-турецкую войну 1876 г. Оба сына Петра Владимировича – Василий и Иван – убыли в сербскую армию, которой командовал отставной русский генерал Черняев. Василий же впоследствии принял активное участие в войне в русско-турецкой войне 1877–1878 годов, и умер в 1879 году совсем молодым человеком от болезни в Болгарии, более не увидев Родины. Василий Алабин был похоронен в болгарской земле.

Наибольшую известность имя Петра Владимировича Алабина, как известно, приобрело в связи с созданием и вручением так называемого Самарского знамени болгарскому ополчению. В октябре 1877 года при поддержке русского военного командования Алабин принимает на себя обязанности главного уполномоченного комитетов помощи населению в Болгарии при действующей армии [3, с. 706].

Война стала для Алабина не только делом общественным, но и личным. В боях за освобождение Болгарии Петр Владимирович. Лишь только на содержание приютов в Тырнове и в Ловче на июль 1878 г. Алабин счёл необходимым пожертвовать 39 464 франков. «Я признал необходимым и более целесообразным обеспечить существование этих приютов вперед до дальнейших ваших распоряжений на 3 месяца вперед». Помимо этого, он заплатил 2 000 франков за лекарства для приютов и нуждающихся в врачебной помощи беженцев-болгар. В Тырнове был восстановлен православный Храм 40 мучеников. Чтобы это стало возможным, было выделено 760 франков, нельзя также переоценить и

вклад, который внесли местные жители. Результатом совместных и действительно колоссальных усилий стало восстановление этой старинной и крайне важной для поднятия боевого духа болгарского народа святыни. Крайне деятельно Алабин развернул работу в Болгарии после приказа о его назначении губернатором Софии и Софийского санджака, а также орханийским губернатором [3, с. 704]. В Софии, в Златиче, Этрополе, Самокове, Дупнице, Радомире, Ихтимане, Кюстидиле, Джумаре и в других округах было осуществлено введение гражданского управления. Вся деятельность Алабина в Болгарии в послевоенном мироустройстве велась по следующим основным направлениям:

- восстановление народного (преимущественного школьного) образования;

- организация библиотек;

- активное восстановление православных церквей и храмов;

- административная и хозяйственная работа.

Оценка состояния церквей и школ, производимая Петром Владимировичем, завершилась организацией всех необходимых подсчётов, касавшихся того, сколько может понадобиться денежных и прочих материальных средств в случае организации их восстановления.

Несомненно, важнейшей деятельностью Алабина в Болгарии стала работа по восстановлению христианских церквей. Крайне важным представляется оказание помощи 46 православным церквям на сумму более 7 тысяч франков [3, с. 724]. Невозможно переоценить этот аспект деятельности Алабина, именно благодаря ему налаживалась и укреплялась связь между двумя православными странами, Болгарией и Российской Империей. Оценка состояния церквей и школ, также производимая Петром Владимировичем, завершилась организацией всех необходимых подсчётов, касавшихся того, сколько может понадобиться денежных и прочих материальных средств в случае организации их восстановления. После этого Алабин отправил места запрос с целью получения более подробных, доскональных сведений от всех болгарских губернаторов, было выяснено, что для воссоздания церквей и училищ в Болгарии было необходимо выделить 25 млн. франков, тогда как для того же самого восстановления во всех 4 провинциях Болгарии и Румелии требовалась ещё большая сумма, 50 млн. франков.

Кроме всего прочего, Петр Владимирович являлся также инициатором открытия в марте 1878 г. в городе Филипполе практических курсов русского языка для переводчиков с целью деятельной помощи в скорейшем введении в крае гражданского управления. Слушателями этих курсов имели возможность становиться молодые болгары, которые уже получили первоначальное образование. К июню 1878 г. 150 молодых болгар, которые окончили эти практические курсы, были приняты на службу в государственный аппарат.

Среди прочего, Петр Владимирович в Софии продолжил собственную активную работу по устройству библиотек, сходную с той, которую он ранее осуществлял и в Самаре. Алабин понимал, что культурное наследие необходимо сохранять, так как оно является главным способом существования культуры [7, с. 76]. К сожалению, финансовые возможности губернатора были крайне ограничены, и по этой причине было принято решение создать соответствующую систему содержания библиотек: во-первых, за счет добровольных пожертвований; во-вторых, за счёт ежегодных взносов членов общества; в-третьих, за счёт абонементной платы за право брать книги для чтения на дом [3, с. 724]. Кроме этого, открывались и книжные магазины.

Позднее был выработан также и «Устав Софийской публичной библиотеки и бесплатной при ней читальни». На все необходимые затраты выделилось в общей сложности 1147 франков. Именно с этого начала своё существование крупнейшая библиотека Болгарии. В наши дни её название звучит как «Национальная библиотека» в Софии (Библиотека имени Кирилла и Мефодия). Для увековечивания имён народных героев Болгарии, боровшихся за освобождение своей Родины, им были поставлены памятники. Самыми почитаемыми были Васил Левски и Георги Бенковски. Обоим героям был возведён монумент, для этого выделили необходимую сумму в 567 франков.

Таким образом, Петр Владимирович Алабин – русский государственный и общественный деятель, военный писатель и журналист, действительный статский советник, почётный гражданин городов Вятка, Самара и София, помогал в восстановлении культуры Болгарии многими способами, один из которых – организация сбора средств. Можно согласиться с утверждением, что благородный порыв будет отмечен

благодарностью в памяти людей [8, с. 594]. Петр Владимирович заболел не только о культурных объектах и о культуре в целом, но и о населении, о людях и их материальном благополучии. В наше время в Болгарии имя Алабина подзабыто. Тем не менее, большинство славянского населения балканского государства с большой теплотой отзывается о России и благодарно за ее усилия по восстановлению государственности.

### **Библиографический список**

1. Гордиенко, Д.О. «Прыжок леопарда»: армия Великобритании, 1660–1960 гг. [Текст] / Д.О. Гордиенко // Модернизация культуры: от человека традиции к креативному субъекту: материалы V Международной научно-практической конференции: в 2 ч. – Самара: Самарский государственный институт культуры, 2017. – Ч. 1. – С. 247–256.

2. Климкина, Э.В. Сделать поляков русскими?: цели имперского правительства в области образования в Польше [Текст] / Э.В. Климкина // Внешнеполитические интересы России: история и современность: сборник материалов VII Всероссийской научной конференции. – Самара: Самарская гуманитарная академия, 2019. – С. 60–67.

3. Народы Поволжья и борьба южных славян за национальное освобождение 1875–1878 гг.: сборник документов и материалов [Текст] / сост. Ю.П. Аншаков и др. – Самара: Изд-во Самарского научного центра РАН, 2009. – 828 с.

4. Чирков, М.С. «Возбудить ходатайство»: проекты и инициативы самарского земства в конце XIX–начале XX вв. [Текст] / М.С. Чирков // Центр и периферия. – 2014. – № 4. – С. 16–20.

5. Чирков, М.С. Власть и Самарское земство в начале первой мировой войны (1914–1915 гг.): пути решения экономических проблем // Человек и общество в условиях войн и революций: сборник материалов Всероссийской научной конференции. [Текст] / М.С. Чирков. – Самара: Самарский государственный технический университет, 2014. – С. 28–33.

6. Чирков, М.С. «Имперское наследие» или здравый смысл? Россия, европейская и евразийская интеграция в начале XXI века [Текст] / М.С. Чирков // Креативная экономика и социальные инновации. – 2017. – Т. 7. – № 2 (19). – С. 130–137.

7. Чиркова, Н.В. Сохранение наследия как культура сохранения: к проблеме глобализации исторической памяти [Текст] / М.С. Чирков // Национальное культурное наследие России: региональный аспект: материалы II Всероссийской научно-практической конференции с международным участием. – Самара: Самарский государственный институт культуры, 2014. – С. 76–80.

8. Чиркова, Н.В. Феномен творчества в дискурсе гуманитарных исследований [Текст] / Н.В. Чиркова // Педагогика творчества: личность, знание, культура: материалы Междунар. науч. конф. (К 90-летию профессора Валентина Нико-

лаевича Михелькевича). – Самара: Поволжская научная корпорация, 2017. – С. 588–594.

9. Якунин, В.Н. Самарская епархия в 1851–1914 гг. [Текст] / В.Н. Якунин // Макарьевские чтения: материалы XIII международной научной конференции. – Горно-Алтайск: Горно-Алтайский государственный университет, 2018. – С. 305–315.

**В.Ю. Даренский**

Луганский национальный университет им. Т. Шевченко

### **ЛЕГЕНДА О ФАУСТЕ КАК ЭЗОТЕРИЧЕСКИЙ СМЫСЛ НОВОГО ВРЕМЕНИ**

Легенда Фаусте родилась в недрах народного фольклора и возвысилась до воплощения в утонченной поэзии Гете как «величайшее создание человеческого духа» (А.С. Пушкин). Такая пронизанность этим сюжетом всех слоев культуры – от низовой народной до самой элитарной – свидетельствует о его смысловой универсальности, которая не зависит от социальных контекстов и воплощает в себе единое для всех понимание сути времени. Суть того, что получило название «Нового времени». Сам термин «Новое» в данном случае также мифологичен – он несет в себе некую тайну. Формально «Новое» это время по отношению к классике, т.е. Античности, после которой размещают целое тысячелетие так называемых «Средних веков». «Средними» их назвали именно потому, что они отделяют это «новое» от того «старого», не являясь ни тем, ни другим. Тем самым, эта «срединность» также весьма загадочна в своем содержании. Суть времени познается через сказания о легендарных персонажах, к числу которых относится и доктор Фауст, – в этих сказаниях каждый видит отблеск собственной судьбы и пересказывает их потому, что чувствует в них что-то важное и о самом себе. Поэтому эти легенды хранятся в народной памяти и обрабатываются великими поэтами. Кроме того, они часто выступают в форме других сюжетов.

Суть времени – «Нового» времени – о котором повествуется в легенде о Фаусте, запечатлена О. Шпенглером в концепции «фаустовской цивилизации», прочно вошедшей в научный и языковой оборот. Смысл его концепции в том, что «фаустовский» человек Нового времени – это

человек «бесконечного стремления». Концепция двуслойна: экзотерический смысл ее очевиден – это агрессивно-завоевательное отношение к миру и к бытию в целом человека Запада; эзотерический – уже более размыт, однако в любом случае понятно, что он состоит в особой договоренности с силами зла, от которых «фаустовский человек» и получает свою силу и энергию для мировой экспансии. Однако в этом общем смысле нет ничего нового – по сути, это обычный сюжет магических действий, который существовал во все времена: маг получает силу от демонов, которым он служит и с которыми заключает договор, а вовсе не от Бога. Точно так же делает и Фауст, но здесь есть принципиальная разница: если маг обычно не вспоминает о Боге, всегда общаясь лишь с демонами, то *Фауст очень хорошо понимает, что отворачивается от Бога и сознательно заключает контракт с силами зла*. Кроме того, Фауст стремится не к внешнему могуществу, а к особому внутреннему состоянию – счастью, зная при этом, что достижение этого состояния («остановись, мгновенье, ты прекрасно») и станет мгновением его гибели – полного попадания под власть сил тьмы. Внешне это похоже на античный рок, однако делается по свободному выбору и является результатом уже христианского сознания, но предающем себя, отказывающегося от своего первородства за «чечевичную похлебку» мирского «успеха».

Кроме того, этот эзотерический смысл легенды является самым мощным разоблачением идеологического мифа о так называемой «эпохе Просвещения», которая уверяет нас, что свое могущество «фаустовский человек» почерпнул якобы от «света разума» и науки. Легенда о Фаусте показывает подлинный духовный исток этой науки и этого «разума». Ими оказываются сознательное отворачивание от Бога и идолослужение своему земному могуществу. Поэтому слово «Просвещение» здесь следует заменить на слово «Самоослепление».

Тем самым, в легенде о Фаусте архаический сюжет контракта с демонами, на котором основана любая магия (а сам Фауст – профессиональный маг-чернокнижник) внесен в совершенно новый контекст. Здесь можно усматривать вариацию истории бывшего апостола Иуды Искариота. Кроме того, в обработке Гете сюжет Мефистофеля как Искусителя явно построен как вариация сюжета из истории об Иове Многострадальном, включая в себя диалог на небесах между Господом и Сатаной об искуше-

нии праведника. Сам Фауст также оказывается вариацией Иова – ведь до своего искушения он тоже был праведником и богомольцем, который скорбел и каялся в бессилии своей науки. Тем самым, легенда о Фаусте – это уже специфическая мифология Нового времени, синтезирующая в себе элементы религиозного сознания всех прежних эпох – от языческой архаики до откровения Ветхого и Нового Заветов – именно в той конфигурации, в которой они и взаимодействуют в человеке Нового времени.

Легенда о Фаусте являет в себе некую тайну «Нового времени» – тайну, которую хранит в себе человек, создавший эту цивилизацию. «Бесконечное стремление», о котором говорит О. Шпенглер – это уже внешнее следствие; а контраст с силами зла ради достижения высшего могущества – исток этого стремления. Сам этот исток архаичен и в нем нет ничего нового. Новое – это *сознательность* контракта со Злом и *сознательность* отказа от Христа, которых не было еще у наивного языческого мага, считавшего демонов, наделявших его силой, истинными «божествами». Если языческий маг и знал о едином Боге, то считал его столь недоступным, что обращаться к Нему даже и не дерзал. Фауст же, наоборот, отказывается от уже *открывшегося* уму истинного Бога и сам ищет и находит силы Зла. Мефистофель лукаво обманывает его, представляясь как якобы «часть той силы, которая желает зла, творит благо». «Лукавый» всегда обманывает именно так, «оправдывая» творимое зло будущими «благами».

Фауст предает себя Искусителю, отворачиваясь от Бога вследствие своей духовной пресыщенности, внезапно оборачивающейся той катастрофической гордыней, которая привела к падению Денницы. Тем самым, здесь земной человек повторяет в себе сюжет небесной катастрофы, произошедшей еще до творения мира. Таково подлинное происхождение «новоевропейского субъекта», которому принято ныне поклоняться в «цивилизованном обществе; момент его рождения, его метафизический исток был высказан в монологе Фауста:

Ich, Ebenbild der Gottheit, das sich schon  
Ganz nah gedünkt dem Spiegel ew'ger Wahrheit,  
Sein selbst genoß in Himmelsglanz und Klarheit  
Und abgestreift den Erdensohn;  
Ich, mehr als Cherub, dessen freie Kraft

Schondurch die Adern der Naturzufließen  
Und, schaffend, Götterlebenzugenießen  
Sichahnungsvollvermaß, wiemußich'sbüßen!  
EinDonnerwort hat michhinweggerafft. [5, S.103].

Перевод: «Я, подобие Божества, которое считало, что находится совершенно близко к зеркалу вечной Истины, само собой наслаждалось в небесном блеске и ясности, сбросив с себя свое земное существо, я, больше чем херувим, моя свободная сила уже течет по жилам природы, творя и наслаждаясь жизнью Божества, дерзновенная и полная надежд – как я теперь поплатился, когда громовое Слово отшвырнуло меня прочь...». Отброшенный прочь – так же, как когда-то был отброшен в бездну и Первоангел, восставший против Творца, – этот некогда цвет рода человеческого дан нам как предупреждение.

В народной легенде (а также в ее драматической обработке К. Марло) Фауст погибает, растерзанный бесами. У Гете он получает чудесное спасение, ибо, по словам ангелов, они «могут спасти того, кто вечно стремился» – однако неопределенность здесь возникает уже по поводу того, насколько христианским является мышление самого Гете, ибо за само по себе «вечное стремление» куда-то Господь никого не обещал спасать. Чуть ранее Г. Лессинг нашел более изощренный выход, прибегнув к мифологии двойника – в его версии все деяния Фауста, начиная с его контракта со злом, оказываются действиями его двойника, которые происходят во сне Фауста. (Позднее таким большим сном-искушением станет и повесть Ф. Достоевского «Двойник», фактически развивая сюжет Г. Лессинга). Стоит также отметить, что явной вариацией фаустовского сюжета является и повесть Н. Гоголя «Вий», в которой герой погибает, притянутый собственным взглядом на гостя из тьмы. Однако в любом случае, Фауст и «фаустовский человек» обречен на гибель – причем на гибель именно в момент исполнения всех своих желаний. Это также важнейший компонент сюжета, которого не было в архаическом контракте с силами зла, и он присутствует не только у Гете. В русской литературе было гениальное стихотворение-прозрение Е. Баратынского «Последняя смерть», пророческое по отношению к нашему времени, в котором люди в конце концов вымирают, потеряв интерес к жизни – именно вследствие пресыщения, исполнения всех

своих желаний и полного довольства. У поэта это был сон, записанный затем в виде стихотворения, – но этот сон развивался в удивительном соответствии с «фаустовским сюжетом».

Самоуничтожение человека как следствие исполнения всех его «земных» желаний – это и есть «эзотерический» смысл Нового времени не просто как временной эпохи мировой истории, но как определенного метафизического выбора и состояния человека. В трагедии Гете эта гибель как следствие достижения «счастливого мгновения» прямо занесена в изначальный контракт с лукавым. В тексте трагедии мы находим практически исчерпывающий каталог всех «достижений» Фауста, которыми устелен его путь к смерти. Первым таким достижением является изобилие пищи и питья; вторым – «свобода» половых отношений, которая заканчивается гибелью его возлюбленной, ее матери и брата по вине Фауста. Здесь дана та же логика «зла, которое не может остановиться», о которой обычно говорят в связи с сюжетом второго убийства в «Преступлении и наказании» Ф. Достоевского. Но вместо счастья всегда наступает уныние.

В трагической истории соблазненной Фаустом Гретхен дано провидение судьбы человечества, соблазненного «благами» материальной цивилизации. Обманутая Маргарита убивает в утробе младенца от Фауста, и за свое преступление оказывается в тюрьме. Естественно, это прообраз современного самогеноцида в виде массовых абортов, но очевиден и духовный смысл – это бесплодность и неизбежное самоубийство всей «фаустовской цивилизации» Запада. Фауст узнает о том, что скоро ее должны казнить и приходит к ней, чтобы спасти, но она не желает физического спасения, думая лишь о посмертной судьбе своей грешной души. Она находится в состоянии полубезумия – столь глубоко ее покаяние. Казнь ей кажется единственным путем искупления. На прощение она не надеется, но получает его от Бога благодаря искреннему раскаянию. В ее судьбе дан прообраз покаяния человечества, впавшего в «фаустовский» грех. Образ Гретхен – это то живое «зерно», из которого потом вырастут образы Ф. Достоевского и всей великой христианской литературы XX века. Завершаемая спасением ее души первая часть «Фауста» – уже законченное произведение; во второй

происходит его расширение, но не смысловое продолжение. А завершить весь «фаустовский» сюжет сможет только русская литература.

Во второй части трагедии можно увидеть прообразы всех будущих проектов глобального объединения и «благоденствия» человечества – например, создание мировой «финансовой пирамиды» и «империи доллара», на которых основана современная глобальная экономика. Вершиной всех этих достижений становится создание «гомункулуса» – искусственного человека. Это прообраз современной мифологии «трансгуманизма»: а его итог более детально показан уже в другой легенде – о Големе, которая актуализировалась в XX веке. По логике сюжета, гомункулус должен стать логическим продолжением Фауста, поэтому преемственность этих сюжетов достаточно очевидна, хотя и требует отдельного рассмотрения. На смену фаустовской цивилизации «бесконечного стремления» неизбежно приходит голем-цивилизация «искусственных людей» – мир всеобщей манипуляции, с одной стороны, и выхода из-под контроля человека созданных им самим могучих сил, с другой.

Прообраз голем-цивилизации очевиден в столь символической сцене стука лопат, который ослепший Фауст принимает за звуки «великой стройки», но эти лопаты на самом деле лишь роют ему могилу. Как отмечает М.Н. Эпштейн, прогрессивистская «оптимистическая оценка фаустовского труда объясняется и тем, что этот труд еще только начат, дан лишь в мечтательном предвосхищении своем, в ослепительных видениях Фауста, который, по словам Мефистофеля, “влюблялся лишь в свое воображенье”. “Высший миг”, пережитый Фаустом накануне смерти, вызван лишь предчувствием той “дивной минуты”, когда осуществится его мечта. Да и небесное спасение даровано ему лишь за его “стремленья”, как бы высвобожденные из-под отягчающего бремени возможного результата» [4, с. 62]. Логическое завершение гетевского сюжета М.Н. Эпштейн справедливо усматривал в «Медном всаднике» А.С. Пушкина, где «начало поэмы – великая мысль Петра, конец – жалкое безумие Евгения... У Пушкина показано, как фаустовская идея дает мефистофелевский результат» [4, с. 62]. Этот столь важный пример транскультурности фаустовского сюжета важен еще и тем, что именно А.С. Пушкин (как и Е. Баратынский в упомянутом стихотворении) доска-

зал его до конца. Россия досказала самосознание Европы, ибо русская культура имеет «постоксидентальный» (т.е. послеевропейский) характер и понимает, глядя со стороны, то, что не понять самому Западу.

Если предшествующая ей «фаустовская» цивилизация была основана на компромиссе с силами зла ради достижения материального «успеха», что и привело к трагической гибели Фауста; то голем-цивилизация идет еще дальше – она уже вообще не контролирует сама себя. Но предпосылки голем-цивилизации формируются уже сейчас, еще до массового внедрения упомянутых технологий. Формируемый современной техникой человек радикально деперсонализируется, поскольку он попадает в особую систему психологических зависимостей, становящихся очень устойчивыми, доходящими до уровня рефлекса. Человек «выстраивает» себя по модели технического устройства. Сознание впадает в устойчивую зависимость от потоков информации – в первую очередь, образной, поскольку привычка работать со сложной текстовой информацией также неуклонно атрофируется. Деградиционный тип человека как «биосоциального автомата», формируемый современной техногенной цивилизацией предсказан в образе ослепшего Фауста. (Весьма характерны и научнообразные суждения этого «ослепшего Фауста» о произведении Гете: например, автору одной из недавних книг все религиозное содержание трагедии кажется несерьезным, и он видит в нем лишь высмеивание «предрассудков», поэтому и произведение Гете называет «трагикомедией» [3, с. 109]. Таких нелепостей не писали даже в СССР).

Эсхатологический итог Нового времени дан в концепции «вторичного варварства» П.М. Бицилли, которая объясняет парадокс: как при внешнем прогрессизме и достижениях в науке и технике – одновременно происходит обвальная примитивизация внутреннего содержания человеческой жизни, более того, именно эта примитивизация и является неизбежной ценой этих «достижений». Отличие «вторичного» варварства от «первичного», по П.М. Бицилли, в том, что это «вторичное» не есть отказ от «цивилизации», т.е. рационализации житейских отношений, как раз напротив: это – апогей «цивилизации», который «приводит в конечном итоге к умерщвлению души. История необратима. Замыкание цикла, возврат к исходной точке это – смерть» [1, с. 269].

В этом тезисе автор связывает историю с ее дальней апокалиптической перспективой, но главный смысл тезиса в том, что история длится до тех пор, пока человек еще не полностью поработан этой «цивилизацией».

«Эзотерический» смысл фаустовского сюжета оказывается невероятно практическим на уровне массовой психологии людей Нового времени – времени «Модерна» как антропологического феномена. «Модерн» как «эпоха бытия» (М. Хайдеггер) – это эпоха создания «посттрадиционного» человека, человека, не знающего о Боге и о своей бессмертной душе, но всецело устремленного к земным благам материального «успеха». Этот человек идет по пути Фауста с его неизбежным финалом. Этот человек очень наивен – он, конечно, не заключал сознательной сделки с Мефистофелем, ибо его уровня сознания для этого явно недостаточно. По сравнению с человеком Традиции, несмотря на всю свою внешнюю «грамотность» и «образованность», он привык жить бессознательно (теория Фрейда – это как раз о нем). Его сделку с Лукавым заключили без него, а ему показали уже красиво составленный контракт, который он подписал, не читая. Этот человек также стремится к «прекрасному мгновению», наивно думая, что оно и есть «цель жизни». Ему кажется, что он очень «образован», как и Фауст, – но даже не подозревает, что все его «образование» ему навязали с единственной целью – чтобы он не вспоминал о Боге и о том контракте, который он подписал в своей душе бессознательно, но который столь усердно исполняет.

В свое время М.К. Мамардашвили предложил метафору «трех К»: 1) Картезия (Декарта) – принцип ясности сознания; 2) Канта – принцип критики оснований знания; 3) Кафки – ситуацию иллюзии и того, и другого. Последнюю ситуацию в ее исторически более глубоком варианте можно также назвать и ситуацией «Ф» – т.е. Фауста. Это ситуация продажи бессмертной души за иллюзию «материальных благ». Она является основой веры в «прогресс» и всего мировоззрения человека «Нового времени». Развитие внешней материальной цивилизации кажется ему оправдывающим его превращение в «биосоциальный автомат», «говорящее животное». Ярким примером нашего времени являются споры по поводу советского периода истории, когда его апологеты оправдывают все преступления этого времени его внешними материальными успехами. Им не приходит в голову элементарное соображе-

ние о том, что такой же точно прогресс материальной цивилизации в это время был в большинстве других стран мира, т.е. он не был порождением советского строя. А учитывая колоссальные потери этого периода, очевидно, что при другом строе он наверняка был бы намного большим. Когда даже столь элементарное соображение людям непонятно, то нет смысла говорить о вещах более глубоких по смыслу. Однако все-таки это более глубокое соображение всегда нужно озвучивать хотя бы из нравственных соображений. А именно: *никакие материальные «успехи» не стоят убийства души человеческой, отлучения ее от Бога и от надежды на вечное спасение.*

«Новое» время эзотерически означает – «время после всех времен», «время вне времени» – то есть его как бы нет, поскольку оно неизбежно заканчивается самоаннигиляцией. Поэтому порожденные им «мыслители» и не знают, как обозначить все то, что следует после него, давая лишь чисто негативные определения – «постмодерн», «постпостмодерн» и т.д. Это естественно, ведь никак нельзя назвать то, чего на самом деле не может быть по определению. «Новое время» может закончиться только Апокалипсисом, поэтому в рамках земной истории оно не имеет конца, теперь оно будет всегда. Также ясно, почему писатели Нового времени называли промежуток между собой и Античностью «средними веками», не зная, как его назвать. Это естественно, ведь Средние века – эпоха христианской цивилизации – были прямой противоположностью Новому времени: они двигались к Началу – ко Христу, а не к концу – к Антихристу, и поэтому для Нового времени были чужды и непонятны. Средние века мыслили о Конце мира, и поэтому жили пред Судом Божиим. «Новое время» мыслит о бесконечном Будущем, поскольку люди «Нового времени» становятся таковыми только тогда, когда забывают о Суде и мыслят лишь о земных самообманах.

В состоянии отрыва от традиции и отсутствия образцов духовной личности, человек становится игрушкой inferнальных сил (по наивности воспринимая это как «свободу»). Это подчиненность inferнальным силам, господствующим над человеком, выражается в идеологиях, в основе которых лежит культ низменного человеческого его, и поэтому они в целом могут быть определены термином *эголатрия*. Экзистенциальный и практический смысл любой эголатрии состоит в гедонистиче-

ски-эгоистическом отношении к жизни и соответствующем мировоззрении. Ещё более глубокий и низменный мотив эголатрии – уже не материального, а духовно-демонического свойства. Это сатанинская гордыня души, не способной ни к какому служению высшим смыслом – Богу и ближнему, но вместо этого требующей от неё исполнения всех своих эгоистических прихотей. Этот тип человека в его деградированном внеличном бытии можно назвать inferнальным, а его носителей – inferналами. Тем самым, оппозиция *традиционалы / inferналы* наиболее точно выражает ту основную коллизию типов людей и их мировоззрений, которая задана объективным состоянием современного мира. Легендарный доктор Фауст первым прошел до конца путь inferнала, служа Мефистофелю ради удовлетворения своего эго, и показал, чем это неизбежно закончится.

Разрушение в Новое время образа личности, в библейском Откровении, названном образом и подобием Божиим, происходит в культурно-историческом бытии, но он не может быть разрушен на онтологическом уровне. Поэтому человек способен к возрождению личности из любого своего состояния – но только при наличии соответствующих образцов жизни и деятельности, которые передаются традицией. В Новое время же человек проходит своеобразную «инициацию наоборот» – приобщаясь не к тайнам бытия, а наоборот – к его пустоте и бессмысленности. Но такая «антиинициация» – это тоже инициация: от удара о черное дно бытия, человек может проснуться. Сюжет о Фаусте не закончен. Возможен кающийся Фауст – ведь именно таким был наиболее ранний вариант сюжета, в котором он обратился с мольбой о спасении к Богородице и был освобожден от порабощения силам зла [2, с. 264]. Именно тот, самый ранний сюжет, и остается вечно актуальным, именно в нем наша надежда.

#### **Библиографический список**

1. Бицилли, П.М. Вторичное варварство [Текст] / П.М. Бицилли // Со временные записки: Общественно-политический и литературный журнал (Париж). – LXX. – 1940. – С. 260–270.
2. Жирмунский, В.М. История легенды о Фаусте [Текст] / В.М. Жирмунский // Легенда о докторе Фаусте. – М.: Наука, 1978. – С. 257–362.
3. Мильдон, В.И. Эдип и Фауст. К теории культуры [Текст] / В.И. Мильдон. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. – 368 с.

4. Эпштейн, М.Н. Фауст и Петр на берегу моря [Текст] / М.Н. Эпштейн // Парадоксы новизны: О литературном развитии XIX–XX веков. – М.: Сов. писатель, 1988. – С. 40–65.

5. Goethe. Faust. Teil I [Текст] / Goethe / Goethe. Eine Lesebuchführung zur Zeit. – Berlin und Weimar, 1965. – S. 88–218.

**А.И. Лойко**

Белорусский национальный технический университет

### **МИССИЯ ОГНЯ В КУЛЬТУРЕ ТРАДИЦИОННОГО ОБЩЕСТВА**

Огонь интегрирован в культурную традицию Беларуси языческой восточнославянской основой [1]. На Беларуси сохранился уникальный образ купальского огня, который играет важную роль в распознавании страны. Он же формирует этнокультурную основу туристической индустрии благодаря зрелищности, таинственности, возможности пройти терапию средствами народной культуры [8].

Динамичное развитие аграрного туризма на Беларуси в XXI в. интегрировано в народные традиции. В их числе оказалась купальская ночь и формирующий ее содержание костер. Купальский огонь демонстрирует себя в форме костра [9]. Это вечернее событие предполагает использование живого огня, получаемого путем трения. Летние костры приходятся на самую короткую ночь. Разжигание костра, сооруженного по определенным правилам архитектуры, доверяется уважаемым людям. Для костра используются не только дрова, но и сломанный деревянный инвентарь, предметы быта, ворота, элементы старых заборов.

Костер разжигается поздним вечером и горит до утра [4]. Вокруг него водят хороводы, пляшут, поют купальские песни. Наиболее ожидаемо это событие для молодежи, поскольку предполагается возможность прыжков через костер. Кто выше прыгнет и перепрыгнет через костер, тот будет счастлив. Девушки и парни прыгают через костер с разной мотивацией. Но если парень и девушка прыгают через костер, взявшись за руки, и перепрыгивают его вместе, то это знак того, что они будут вместе следующие годы жизни [5]. Огонь костра очищает и защищает [3]. Пепел костра высоко ценится благодаря его оздоравливающему эффекту.

Туристы и местные жители являются участниками уникального культурного события, которое запоминается яркими эмоциями, впечатлениями, межкультурной коммуникацией. Региональные особенности Беларуси придают купальскому костру разнообразие, которое формирует перспективу последующего посещения страны с целью продолжения изучения ее этнокультурных особенностей.

К языческим праздникам принято подходить с точки зрения солярной теории. Применительно к традиционному обществу применяется термин религии, акцентированной на почитании Солнца. Элементами этой языческой религии стали праздники Масленицы, Ивана Купалы, зазывания весны (на белорусском языке – «гукання вясны»). Купальский костер рассматривался как часть божественного Солнца. В прошлом огненный цветок папоротника трактовался как дарованный избранным людям солнечный луч. Прыгающие через Купальский костер, проходили сквозь Солнце, заряжались солнечной энергией. Перепрыгнувшие через костер парень и девушка считались повенчанными самим Солнечным Богом. Солнце в реке и озере делало воду священной. Люди стремились в эту воду войти. Индоевропейский корень слова «купа-ла» – «kir» имеет значение «кипеть», «вскипать».

Этнографические экспедиции в регионы Беларуси зафиксировали поверья об очищающей силе огня. Если в местности начиналась эпидемия среди людей или домашних животных, то за деревней разжигали костер, прыгали через него, и прогоняли сквозь тлеющие угли скот. Обряд мог совершаться в любое время года: весной, зимой, осенью. В результате была обнаружена новая интерпретация функций огня в традиционном обществе. Она основана на концептах аграрной, земледельческой религии.

Визуально эту интерпретацию формирует Купальская символика в виде шеста, на который были водружены конский череп, березка и соломенная кукла. Соломенную куклу называют Купалой. Ей придают форму человека, сооружая подобие головы и перетягивая соломенные бока в области талии. Сначала куклу носят по деревне. В поле куклу рвут на части, топчут и смешивают с землей или закапывают на разных участках поля. Березку бросают в купальский костер или в реку. Она ассоциируется с Марой (Мареной).

Марой славяне называли смерть. Индоевропейская основа этого слова обозначает божество зла в буддийской мифологии. Злой дух, воплощение ночных кошмаров отражено в мифологии европейских народов – «кошмар» по-английски означает nightmare, а на французском языке cauchemar. В Купальскую ночь огонь и вода приобретают особую силу, способную отвести угрозу эпидемии, мора. Прыжки через костер означают неуязвимость перед Марой. В эпоху Средневековья Купальский ритуал стали рассматривать как гадание. Например, разомкнутся руки у пары, значит – свадьбе не бывать.

Кроме Марены в Купальском костре сжигали ведьму – шест с конским черепом. В костер бросали старые башмаки, битые горшки, детали сельскохозяйственных орудий, лягушек, чтобы ведьма в жабу не превратилась. В костер бросали часть собранных в Купальскую ночь трав – пояса из полыни, веники из крапивы. Пеплом из костра посыпали дороги и улицы, чтобы ведьма не могла пройти в деревню.

Туристам предлагают ознакомиться с еще одной культурной миссией огня в Беларуси. Это применение связано с декоративно-прикладным искусством.

Огонь используется славянами и в прикладном аспекте художественных промыслов, в частности, в пирографии (рисование огнем). На поверхность древесины, бумаги, картона, фетра, кожи, ткани раскалённой иглой наносится рисунок. Предпочтение отдается древесине, поэтому пирография известна в русскоязычной среде как техника выжигания по дереву. Используется прибор для выжигания по дереву, коже и другим материалам с целью создания художественного рисунка.

Еще один вид декоративно-прикладного искусства основан на технике пиропетии – горячей печати. Она использовалась как дополнительный приём при гравировке по дереву, кости, коже.

В символе огня заложено также содержание исторической памяти и солидарности в рамках культурной традиции. Функция исторической памяти, реализуемая средствами вечного огня, стала частью современной мемориальной культуры. Особенно значима она в год 75-летия Великой Победы. В Беларуси самые значимые исторические места памяти о событиях Великой Отечественной войны включают элемент вечного огня.

Территория Беларуси в послевоенный период трансформировалась в инфраструктуру военно-патриотических культурных ландшафтов [7]. Тематика этих ландшафтов хронологическая и географическая [6]. Она берет начало с создания мемориалов в Брестской крепости, Гродно, на «Линии Сталина» и Буйничском поле (Могилев). В районе Могилева в начале Великой Отечественной войны находился штаб Западного фронта. 1 июля 1941 г. с участием маршалов Советского Союза К. Ворошилова и Б. Шапошникова состоялось первое совещание по защите Днепровского рубежа. Началась героическая оборона Могилева.

В Орше создан мемориал орудью реактивной артиллерии БМ–13 («Катюша»). Экспериментальная батарея из семи машин под командованием капитана И. Флёрва нанесла удары по эшелонам врага на железнодорожной станции и позициям у речной переправы. Мемориал формируют шесть устремленных ввысь минометных пусковых установок из бетона. В центре на пьедестале установлена точная копия «Катюши» образца 1941 г.

Период оккупации оставил трагические ландшафты патриотизма, когда профессиональной и опытной армии «Центр» противостояло мирное население. Экзистенциальные грани патриотизма были созданы сетью концентрационных лагерей, в том числе детских, жестокими практиками массового уничтожения населения Беларуси. Патриотизм проявлялся в подобных ситуациях в выборе между жизнью и смертью.

На месте легендарного прорыва фашистской блокады партизанами Полоцко-Лепельской зоны в деревне Паперино Ушачского района Витебской области создан мемориал партизанской республике. Она существовала с осени 1942 г. до весны 1944 г. Фашисты выставили против 17 тысяч партизан 60 тысяч карателей, авиацию, танки, артиллерию. В ночь с 4 на 5 мая 1944 г. партизаны разгромили противника, и вывели из окружения 16 тысяч мирных жителей.

Патриотизм выражается в стойкости национального характера, который не сломить даже сожжением церкви и ее прихожан и священника. Такая трагическая судьба постигла белорусскую деревню в регионе Полесья. Силу воли жителей Хатыни отображает мемориал на месте деревни. Таких деревень в Беларуси более пяти тысяч. Подобный мемориал создан в память о жителях деревни Дальва. Они были со-

жжены фашистами за десять дней до освобождения местности Советской Армией.

Наряду с мемориалами патриотическую функцию памяти несут скромные памятники на местах сожженных деревень. Один из них находится в красивейшем месте, созданном природой у истоков реки Котры (Гродненская область). Деревня называлась Огородище. 147 ее жителей были расстреляны по подозрению в оказании помощи партизанам.

В кровавом списке сожженных деревень – Борки (Могилевская область). Ее жители и жители окрестных сел, всего 1800 человек, были сожжены 15 июня 1942 г. в ходе одной из самых массовых карательных операций фашистов на территории Беларуси. На месте деревни возведена Стена памяти. На шести плитах – названия уничтоженных поселений. В центре мемориала – колокол и часовня в честь иконы Божией Матери «Взыскание погибших».

В 1943 г. на линии фронта в Восточной Беларуси фашистами были созданы прифронтовые концентрационные лагеря, выполнявшие функцию живого щита. Они также использовались в медицинских целях. В Озаричах и Красном Бору на базе детских концентрационных лагерей были созданы центры донорской крови. Многие дети погибли от тяжелых условий содержания и заражения. В их память созданы открытые мемориалы. В 2004 г. открылся музей памяти жертв Озаричской зоны смерти (Гомельская область).

В память о мужестве и солидарности белорусов, россиян, европейцев, еврейских общин США, Израиля на юго-восточной окраине Минска недалеко от деревни Большой Тростенец открыт мемориал на месте концентрационного лагеря, созданного фашистами в период оккупации БССР. «Тростенец» был самым крупным лагерем на территории Советского Союза и четвертым в Европе после «Освенцима», «Майданека» и «Треблинки». В нем погибли более 206 тысяч человек. В структуру лагеря входили трудовой концлагерь у деревни Малый Тростенец, урочище Благовщина, где проводились массовые расстрелы, урочище Шашковка, где тела убитых жгли в огромной яме – печи».

В оккупированной белорусской столице было создано одно из крупнейших в Европе гетто для уничтожения евреев. К концу октября 1943 г. фашисты лишили жизни более 100 тысяч человек. 2 марта 1942 г.

они расстреляли более 5 тысяч евреев, в том числе 200 сирот из детского дома вместе с воспитателями и медперсоналом. Убитых сваливали в яму. На ее месте создан мемориал. Обелиск из черного мрамора установлен в 1947 г. К вымощенной вручную глубокой яме ведёт лестница-композиция «Последний путь»: 27 бронзовых фигур спускаются, чтобы быть убитыми.

Освобождение юго-восточных территорий БССР началось в октябре 1943 г. В честь героев одного из крупнейших сражений Великой Отечественной войны создан мемориал в Лоеве (Гомельская область). Он посвящен операции по форсированию Днепра. В 1966 г. в центре города был установлен 18-метровый обелиск – уменьшенная копия монумента Победы в Минске. К 70-летию Великой Победы центральная площадь города превратилась в мемориальный ансамбль. На мемориальных плитах увековечены имена 323 воинов, удостоенных звания Героя Советского Союза. Такой же комплекс создан в Добруше. Он увековечивает память 700 солдат Советской Армии, освободивших город 10 октября 1943 г.

В 1944 г. началось освобождение основной части территории БССР. Эта задача решалась в рамках операции «Багратион». Противостояла Советской Армии фашистская армия «Центр». В память о начале операции созданы исторические мемориальные комплексы. В деревне Сычково Бобруйского района Могилевской области такой комплекс показывает патриотизм народа на этапе освободительной операции «Багратион». В «Бобруйском котле» была разгромлена 40-тысячная группировка армий «Центр». В 1967 г. местные власти увековечили подвиг освободителей в виде Кургана Славы. Внутри него заложены капсулы с землей из 70 братских могил. На 18-метровом постаменте возвышается скульптурная композиция двух солдат. Рядом находится шесть стел с изваяниями погибших Героев Советского Союза: Ивана Орла, Николая Колодко, Александра Черныша, Михаила Селезнева, Ивана Масловского и Николая Изюмова.

Еще одним местом памяти стала деревня Раковичи на 71-м километре шоссе Бобруйск – Мозырь. Отсюда 23 июня 1944 г. началась операция «Багратион». В центре мемориала-барельефа – фигуры команду-

ющих трех белорусских и одного прибалтийского фронтов, обеспечивших успех операции. В него входит также музей в форме блиндажа.

Минск был освобожден 3 июля 1944 г. Восточнее города в Минском котле оказались значительные силы противника. На месте боев после Великой Отечественной войны был насыпан Курган Славы. В центре Минска был возведен мемориал Победы в знак уважения солдатам и офицерам Советской Армии, и белорусским партизанам. 22 октября 1944 г. был открыт первый в мире музей истории Великой Отечественной войны. По инициативе Президента Республики Беларусь в Минске было построено новое здание музея по проекту архитектора В.В. Крамаренко. Его торжественное открытие Президентами Республики Беларусь и Российской Федерации – А.Г. Лукашенко и В.В. Путиным – состоялось 2 июля 2014 г. Музей составляет единый архитектурный ансамбль с обелиском «Минск – город-герой».

Звания «Город-герой» Минск был удостоен в 1974 г. Оккупация города фашистскими войсками продолжалась 1100 дней и ночей. В 1985 г. в честь 40-летия Великой Победы в городе был возведен 45-метровый обелиск «Звезда Героя». В ансамбль входит бронзовая скульптура женщины с высоко поднятыми фанфарами – символ Родины-матери.

Освобождение БССР сопровождалось боевыми потерями. В настоящий момент на территории Беларуси патриотическую миссию выполняют 9 тысяч памятников и захоронений периода Великой Отечественной войны. Они входят в военно-исторические маршруты и экскурсии, являются местом почитания погибших [2].

Таким образом, функции огня в современной культуре сохранились благодаря его уникальной способности символизировать светлые облики культуры. Огонь очищает взгляды многих людей от темных замыслов и мыслей. Он актуализирует здоровый образ жизни, поскольку является символом олимпийского движения.

#### ***Библиографический список***

1. Агапкина, Т.А. Костер [Текст] / Т.А. Агапкина / Славянские древности: Этнолингвистический словарь: в 5 т. – М.: Международные отношения, 2004. – Т. 3. – С. 620–627.
2. Веденин, Ю.А. География наследия. Территориальные подходы к изучению и сохранению наследия [Текст] / Ю.А. Веденин. – М.: Новый Хронограф, 2018. – 472 с.

3. Верещагина, А.В. К опыту реконструкции древнебелорусских обрядов на основе индоевропейских космологических мифов [Текст] / А.В. Верещагина / Усебеларуская канферэнцыя гісторыкаў. – Мінск: БДУ, 1993. – С. 41–42.

4. Виноградова, Л.Н. Иван Купала [Текст] / Л.Н. Виноградова / Славянские древности: Этнолингвистический словарь: в 5 т. – М.: Международные отношения, 1999. – Т. 2. – С. 363–368.

5. Гурко, А.В. Да пытання аб рэканструкцыі старажытнабеларускіх уяўленняў аб ачышчальнай функцыі агню на падставе старажытных індаеўрапейскіх касмалагічных міфаў [Текст] / А.В. Гурко / Царква і культура народаў ВКЛ і Беларусі. – Гродна: ГрДУ, 1992. – С. 417–426.

6. Кулешова, М.Е. Формы охраны природно-культурного наследия и категория культурного ландшафта [Текст] / М.Е. Кулешова // Горизонты гуманитарного знания. – 2017. – № 4. – С. 31–43.

7. Локотко, А.И. Историко-культурные ландшафты Беларуси [Текст] / А.И. Локотко. – Минск: Беларуская навука, 2006. – 475 с.

8. Рыбаков, Б.А. Язычество древних славян [Текст] / Б.А. Рыбаков. – М.: Наука, 1994. – 608 с.

9. Славянская Мифология. Словарь-справочник [Текст]. – М.: Линор & Совершенство, 1998. – 318 с.

**Л.Е. Лойко**

Академия МВД Республики Беларусь

## **ГОРОДСКАЯ КУЛЬТУРА ТРАДИЦИОННОГО ОБЩЕСТВА НА ТЕРРИТОРИИ БЕЛАРУСИ**

Роль городов в традиционном средневековом обществе Восточной Европы была обусловлена логистикой Великого Шелкового пути, имевшей сопряжение с торговым путем «из варяг в греки», а также с морской логистикой Ганзы [2]. Города становились центрами социально-экономической и культурной жизни. В X в. в них насчитывалось более 40 ремесленных специальностей.

Под влиянием интенсивных контактов с Византийской империей было принято христианство [6]. В Беларусь, как и во многие страны Европы (Данию, Швецию, Норвегию, Польшу, Хорватию), оно пришло с небольшим запаздыванием. Господствующей религией христианство стало только в конце XII–XIII вв. Оно конкурировало с мощными языче-

скими традициями. Отдельные из них долго сохранялись в Полесье, а некоторые в видоизменённом виде дошли и до наших дней.

Инициатором принятия христианства на славянских землях был киевский князь Владимир (978–1015) [5]. Согласно летописям, он не только сам признал истинной верой христианство, но и приказал крестить киевлян, а затем и остальные славянские племена. Это были начало сложного и долговременного процесса христианизации огромного Древнерусского государственного объединения восточнославянских племен. Впоследствии, после раскола христианства (1054), киевским князьям пришлось сделать выбор между православной и католической церковью. С этого времени и до нынешних дней некогда единая церковь состоит из обособленных конфессий.

Точкой отсчета христианской жизни на территории современной Беларуси считается создание Полоцкой епархии (992). Имена первых полоцких епископов неизвестны. Только в начале XII в. упоминается полоцкий епископ Мина. С христианской верой в Полоцком княжестве связано начало книжного просвещения и письменности. Церковь объединяла образованную интеллигенцию.

Следующей была основана епархия в Турове (1005). Первым ее епископом считается Фома. Учреждение епископской кафедры в Турове не было случайным актом. Город со времени своего возникновения являлся важным политическим и сакральным центром. Это отличает Туров от других городов древней Руси, которые обязаны были своим возникновением либо развитию торговли и ремесел (Полоцк и Витебск), либо выполнению функций военных форпостов (Заславль и Новогрудок).

Анализируя причины обращения древней Беларуси к православия, следует помнить, что в IX в. славянские народы оказались перед дилеммой культурного вступления в одну из двух частей христианского мира – латинский Запад или греческий Восток. Они предпочли Восток. Византийская империя в IX–XI вв. находилась в зените духовной жизни не только Востока, но и Запада. Константинополь имел несомненное первенство в культуре, многие славяне считали его центром мира. Важную роль сыграло и применение константинопольскими миссионерами в проповеди и богослужении славянского языка. Русь принимала хри-

стианство не просто от наиболее просвещенной страны, но и на своем родном языке.

В то же время миссионерская деятельность духовенства Священной Римской империи, проводимая в X в. в славянских землях, привела к отделению от православия Польши, Словакии и Хорватии. Как свидетельствуют летописи, эти процессы частично затрагивали и Беларусь. После брака сына Владимира Святополка и дочери польского князя Болеслава Храброго в Турове обосновался немецкий епископ Райнберг. Он проводил обряд крещения Святополка и его подданных по латинскому образцу. При нём в Турове возникло католическое епископство (1008–1013). В XI в. город стал одним из центров христианства. Позднее Туровское епископство упоминается в Киево-Печерском патерике (1105).

Известно, что «латинские божницы» существовали в XII в. в Полоцке и Смоленске. На территории Полоцкого княжества было создано Ливонское (Рижское) епископство (1188). Оно оказало сильное влияние на религиозную ситуацию в соседних с ним белорусских землях. Первым епископом части белорусских и литовских земель стал Христиан, кафедра которого, возможно, находилась в Новогрудке. Святой Престол выдал привилегию на подчинение новообразованного епископства непосредственно Папе. Таким образом, оно получило права архиепископства. В первой половине XIII в. на полоцких землях действовало Русинское епископство, включенное в 1255 г. в Рижскую митрополию.

Между 1300 и 1316 гг. основана православная Литовская митрополия со столицей в Новогрудке, подчинённая Константинополю. В XIV в. развитие христианства западного обряда на Беларуси замедлилось, однако не остановилось. Великие князья Альгерд и Кейстут, которые правили одновременно (1345–1377) не чинили препятствий католичеству.

Введение христианства в Беларуси оказало влияние на все сферы жизни, помогало преодолеть пережитки первобытной обособленности, способствовало подъему культуры, письменности, развитию межнациональных связей с более развитыми странами. Монастыри и церкви стали первыми культурными центрами, где основывались школы, которые дали первых ученых, писателей, проповедников.

Христианство ликвидировало кровную месть и жертвоприношения языческим богам. Изменились представления об окружающем мире, природе, месте человека в ней. Церковь учила, что только человеку Бог дал разум и душу. Формирование нового мировоззрения постепенно оказало влияние на образ жизни, тип культуры и ее художественный стиль. В первую очередь эти изменения затронули образованное привилегированное сословие. Духовный мир ремесленников и крестьян еще долго основывался на языческом восприятии мира. Результатом подобного двоеверия является совмещение некоторых христианских и языческих ритуалов и праздников.

Особенностью утверждения христианства на землях Беларуси было отсутствие межконфессиональных и религиозных конфликтов. С приглашением князем Витовтом на территорию Великого Княжества Литовского татар и евреев сложилась уникальная ситуация, которая является настоящим примером веротерпимости: на одной земле мирно сосуществовали православие, католицизм, ислам и иудаизм. В западной части Беларуси до сих пор сохранились традиции поздравления соседей единоверцев с их праздниками. Так, например, на православные праздники от костёлов идут крестные ходы, чтобы поздравить прихожан церкви. На католические – наоборот. И по праздникам к христианским святыням обеих конфессий приходили с поздравлениями и иудеи с мусульманами.

Одна из первых христианских церквей восточных славян была построена в Друцке (1001). Первым памятником монументального каменного зодчества является Полоцкий Софийский собор, построенный в середине XI в. В XII в. в городах Беларуси насчитывалось около 20 православных храмов. Они украшали многие города, среди которых – Минск, Витебск, Волковыск, Туров, Пинск, Новогрудок. Основной тип построек – крестово-купольный храм. В этот период сложились самобытные архитектурные школы – полоцкая и гродненская.

В процессе создания храмовых комплексов сформировались городские традиции скульптуры, прикладного искусства, фресковой живописи. Эти виды искусства складывались под влиянием Византийских традиций, а также традиций различных стран Европы. Культурным контактам городов способствовало Магдебургское право [3]. Так, на право-

славную школу фрески оказало влияние сербское искусство. Длительный период Сербия была самой могущественной державой в центральной Европе. В середине IX в. здесь утвердилось христианство восточного обряда. В XIV в. при царе Стефане Душане Сербскому государству принадлежали Албания, Эпир, Этолия, Фессалия, Македония, Далмация и Босния. Болгария признала его власть.

Сербская фресковая живопись отличается свежестью выражения, живостью, конкретностью и обилием деталей. Ей свойственно разнообразие иконографических типов, повышенный интерес к фабуле и жанровым мотивам. В этом сказывается влияние народного искусства. Короли и знать привлекали для украшения своих церквей и жилищ греческих (салоникских) живописцев. Они возглавляли артели местных художников. Заказчики же и художники были славянами. Именно местные мастера выполняли заказы в полном объеме. В результате произошла славянизация византийских форм на сербской почве.

Временем наивысшего расцвета сербской живописи был XIII – первая четверть XIV вв. Ее примером являются фрески церкви Богородицы Левишки XIV в. Они написаны легко, артистично. В них присутствуют индивидуальность, сочный и чистый колорит: золотистая охра, зеленая, синяя и фиолетовая краски, жемчужно-серый, белый и черный цвета, нежные оттенки розового, сине-стального и бледно-оранжевого. В начале XVI в. на территории Беларуси, которая входила в состав Великого Княжества Литовского, работал сербский монах Нектарий. Он осуществил фресковую роспись Благовещенского собора Супрасльского монастыря.

В период расцвета Сербского государства ее мастера, объединенные в артели, активно посещали славянские земли. Под их влиянием – сформировалась белорусская фреска. Сохранились фрагменты фресковой живописи Полоцкой Софии XI в. и почти полностью – фресковая роспись Спасо-Преображенской церкви Полоцкого Спасо-Евфросиниевского монастыря XII в. Под Полоцком, в Бельчицах в XII в. был построен Борисоглебский монастырь с Большим собором на территории. Таких соборов на землях восточных славян не было, но они были в Сербии и Хорватии. Храм украшали фрески и керамическая плитка.

Фресковой росписью, мозаикой и майоликовой плиткой украшены православные церкви Гродно, Волковыска, Витебска.

Белорусские фрески выполнены в системе контрастных цветовых сочетаний. Смешанные цвета достигались добавлением известковых белил. Фон отличался интенсивностью благодаря применению двухэтапной техники раскраски. Нижний слой (рефть) наносился непосредственно по сырой штукатурке, а верхний накладывался сверху по подсохшему грунту тонким бархатистым слоем. Для него использовалась яркая голубая краска, изготовленная из натурального лазурита или азурита. Для получения зеленых красок живописцы использовали изумрудный малахит и тепло-зеленый глауконит, красных – киноварь и красную охру. Применялись и желто-коричневые земельные элементы – желтая, золотистая и коричневая охры, а в качестве черной краски – сажа. В целом колорит фресок соответствовал византийским нормам XII в.

Становление самостоятельной белорусской школы иконописи завершилось в XV–XVI вв. В ней наиболее распространённым сюжетом стало изображение Богородицы. Большая часть таких икон сохранилась на территории Полесья.

Скульптура как вид изобразительного искусства появилась в городах Беларуси в форме каменных статуй (шкловский идол). Изготавливались костяные фигурки птиц и животных, каменные иконки, украшенные тонкой резьбой. Известными памятниками являются каменные кресты города Турова.

Декоративно-прикладное искусство сопровождало архитектурную деятельность. Распространение получили резьба по дереву и кости, изготовление ювелирных и бытовых украшений, оружия, тканей, посуды. Преобладал растительный орнамент, ромбический и плетеный рисунок. В некоторых городах Беларуси (Волковыск, Гродно, Лукомль) найдены шахматные фигурки из кости и камня.

Особое место в пространстве городов занимало храмовое искусство и связанная с ним культовая атрибутика. Шедевром восточно-славянского прикладного искусства является уникальный крест, созданный по заказу Евфросиньи Полоцкой мастером-ювелиром Лазарем Богшей. Он выполнен из кипарисовой доски, золота и серебра. С

использованием техники перегородчатой эмали на золотых пластинах изображены святые.

Византийское влияние на культуру Беларуси в эпоху средневековья способствовало распространению письменности. При городских монастырях и церквях возникли первые библиотеки. Наиболее древней является библиотека Полоцкого Софийского собора. Литературу и летописание этого периода представляют Туровское и Полоцкое Евангелия и Слуцкая псалтирь. Туровское Евангелие XI в. – самая древняя книга и один из древнейших памятников славянской письменности на территории Беларуси. Она написана на кириллице.

С XII–XIII вв. христианская письменность стала распространяться на различные социальные категории – не только на князей и церковников, но и на мещан и крестьян. В некоторых произведениях этого времени встречаются языковые особенности, свидетельствующие о формировании самобытного белорусского языка. К наиболее ранним памятникам письменности на территории Восточной Европы относится «Житие Евфросинии Полоцкой», надписи на печати полоцкого князя Изяслава и на Борисовых камнях. Эти тексты также были написаны кириллицей.

Борисовы и Рогволодовы камни как памятники мегалитической архитектуры представляют собой огромные валуны. На них выбиты кресты и надписи. Борисовы камни обнаружены преимущественно на севере Беларуси, в бассейне Западной Двины. Надпись на одном из них, датированная 1171 г., позволяет определить её заказчика – друцкого князя Рогволода Борисовича. Камни, надписи на которых содержат текст «Господи, помоги рабу своему Борису», учёные соотносят с именем отца Рогволода – полоцкого князя Бориса Всеславича.

Религиозно-философская мысль средневековых городов сформировалась в культуре Полоцкого и Турово-Пинского княжеств. Решающим фактором ее возникновения на Беларуси стало принятие христианства, поэтому содержанием философии данного периода является адаптация христианской идеи к местным духовным традициям. Ее интегрирующей основой стала проблема человека. Первые образцы философской рефлексии содержатся в творчестве Евфросинии Полоцкой, Кирилла Туровского, Климента Смолятича. Эти мыслители наибо-

лее полно реализовали конструктивный подход к греко-византийскому и западноевропейскому влиянию, сконцентрировав свою деятельность на двух направлениях:

– обосновании христианской мудрости в форме идеологии и рационального знания, что позволило найти компромисс между православной религией и местной культово-природной традицией. Тем самым в философии закладывались основы рационального мышления, а в мировоззрении – установка на толерантность;

– активной практической деятельности – они поощряли строительство храмов, школ, развитие искусства, просвещения [5].

Внучка Всеслава Чародея, княжна Евфросинья Полоцкая (1110–1173) много сделала для развития белорусской культуры: основала женский и мужской монастыри, школы; переписывала церковные книги и открывала мастерские по их переписыванию (скриптории); составляла молитвы, поучения, хроники [4]. Евфросинья Полоцкая стала первой женщиной славянского происхождения, которая была канонизирована православной церковью. Ее религиозно-философские взгляды формировались на основе Священного писания и богословско-философской литературы. Она переписывала книги создателей славянской письменности Кирилла и Мефодия, византийских богословов: Григория Богослова, Василия Великого, Иоанна Дамаскина, Иоанна Златоуста.

Епископ Кирилл Туровский (1130?–1193?) также был канонизирован Русской православной церковью. Он оставил богатое философское наследие [7]. Наиболее известны: «Притча о человеческой душе и теле», «Повесть о белоризице-человеке и о монашестве» и 36 молитв. Произведения отличаются высоким литературным мастерством и глубиной осмысления Бога, мира, природы, человека. В учении о «стройном разуме» он формулирует путь постижения истины: познавай, веруя [1, с. 16–18].

Климент Смолятич (XII в.) «был книжник и философ, каких в русской земле не бывало» [1, с. 11–13]. Образование он получил в Константинополе. Во время княжения на киевском престоле Изяслава был избран митрополитом – главой русской православной церкви. В единственном дошедшем до нашего времени произведении «Послание пресвитеру Фоме» Климент Смолятич обосновал свои позиции в обла-

сти онтологии и гносеологии. Отстаивая принципы креационизма и провиденциализма, он акцентировал возможности разума в познавательной деятельности, активность человека в индивидуальном и общественном бытии.

Прославился своей святостью и Авраамий Смоленский (1172 или 1150–1221 или 1224). Он принял постриг в Успенском монастыре в Селище близ Смоленска (ныне – Богородицкое). Его проповеди отличались глубоким знанием христианских книг и умением толковать их, поэтому они собирали много людей и были запрещены игуменом монастыря. Удалившись в бедный Крестовоздвиженский монастырь на Покровской горе, он приложил значительные усилия для его расцвета. С его именем связывают появление в монастыре новых икон («Страшный суд Второго пришествия» и «Изображение мытарств, проходимых душою по смерти»), сотворение чуда дождя после засухи. «Житие» Авраамия, дошедшее до нас в списках XVI–XVII вв., интересно как литературное произведение и содержит много данных о жизни региона. Авраамий был канонизирован на Макарьевском соборе (1549).

Мирская жизнь и служение православной церкви были неразделимы и наполнены трудом и благочестивыми подвигами Андрея Смоленского, жившего в XIV в. Отказавшись от княжения, чтобы пресечь зависть, крамолу и междоусобные распри, он большую часть жизни служил простым пономарем при церкви Николая Чудотворца в Переяславле-Залесском. Постоянно носил на теле тяжелые железные вериги как знак тайного подвижничества. Память о нем сохранилась в веках. Православная церковь отметила его духовные заслуги обретением мощей, празднованием памяти, иконой, молитвами и текстом жития святого. В Даниловом монастыре Переяславля-Залесского ему посвящена фреска, датируемая XVII в.

Таким образом, города стали центрами духовной и материальной жизни восточнославянской средневековой цивилизации.

#### ***Библиографический список***

1. Козел, А.А. История философской мысли в Беларуси. [Текст] / А.А. Козел. – Минск: Академия МВД РБ, 1998. – 143 с.
2. Лойко, А.И. Эволюция правовых практик коллективных отношений в пространстве национальной экономики [Текст] / А.И. Лойко / *Анналы юридической истории*. – 2017. – № 3–4. – С. 12–14.

3. Лойко, Л.Е. Беларусь и единая Европа: историко-экономическая реконструкция Анналов [Текст] / Л.Е. Лойко / Европейский Союз и Республика Беларусь: перспективы сотрудничества = The European Union and the Republic of Belarus: Getting Closer for Better Future: сб. тезисов докладов II Междунар. конф., Минск, 2 июня 2016 г. / редкол.: В.Г. Шадурский [и др.]. – Минск: Изд. центр БГУ, 2017. – С. 149–153.

4. Лойко, Л.Е. Евфросиния Полоцкая в духовной традиции отечественной православной культуры [Текст] / Л.Е. Лойко / Духовные ипостаси Евфросинии Полоцкой: историческая и современная: материалы Междунар. науч. конф. (Минск, 12 мая 2016 г.). – Минск: БНТУ, 2016. – С. 131–135.

5. Лойко, Л.Е. Трансформация древнерусской мудрости в классическую философскую традицию [Текст] / Л.Е. Лойко / 1025 лет крещения Руси: философское осмысление исторических событий: материалы Междунар. науч. конф. (Минск, 7 мая 2013 г.) и круглого стола (Минск 2 мая 2014 г.) / отв. ред. проф. А.И. Лойко, Белорусский национальный технический университет. – Минск: БНТУ, 2016. – С. 201–206.

6. Лойко, Л.Е. Православие в социальном пространстве Беларуси и России [Текст] / Л.Е. Лойко / Христианство как интегрирующий фактор мировой культуры. Сборник докладов XXIV международных Кирилло-Мефодиевских чтений / ГУО «Институт теологии имени святых Мефодия и Кирилла» Белорусского государственного университета (29–30 мая 2018 г.): С.И. Шатравский, священник Святослав Рогальский. – Минск: Христианский образовательный центр имени святых Мефодия и Кирилла, 2019. – 484 с. – С. 360–363.

7. Лойко, Л.Е. Диалог этносоциальных парадигм в процессе формирования белорусской культуры [Текст] / Л.Е. Лойко / Кирилл Туровский – воплощение патриотизма и любви к Родине: материалы междунар. науч. конф. (Минск, 30 апреля 2019 г.) / отв. ред. А.И. Лойко. – Минск: БНТУ, 2019. – 234 с. – С. 73–79.

**А. А. Лушников**

Пензенский государственный университет

## **ЧИСТОТА И НЕЧИСТОТА В ДРЕВНЕРУССКОЙ КУЛЬТУРЕ XI–XIII вв.: МИФ, КНИЖНОСТЬ, ИДЕНТИЧНОСТЬ**

Фундаментальная оппозиция «чистота/ нечистота» является универсальным описательным средством для многих явлений культуры – бытовых, социальных, политических, этнических, религиозных. В связи с актуальностью вопросов, связанных с изучением исторических мифов и их роли в формировании различного типа идентичностей, вызывает

большой интерес исследования такой оппозиции с точки зрения «мифологического» дискурса. Последние могут проводиться на любом фактическом материале, однако наибольший интерес вызывает значение нарративов, связанных с «чистым» или «нечистым» в создании и развитии исторических мифов в древней Руси – как инструментов создания христианской идентичности. Именно они во многом являются отправными точками для многих известных социально–политических и религиозных идей, связанных с осознанием восточных славян себя в обществе и мире.

Все доступные нам источники говорят о том, какое большое значение восточные славяне придавали чистоте, объединяя физическую и духовную «гигиены» в одно неразрывное целое. Еще в народной культуре XVIII–XX вв. грязный человек сближается с нечистой силой в отношении него существовал ряд бытовых запретов (отправляться в дорогу на лошадях, ходить на пасеку и т.д.) [11, с. 548]. Напротив, «чистота – признак, имеющий как физическое, так и духовно-религиозное значение и получающий в народной традиции безусловную положительную оценку» [11, с. 547]. Вместе с этим народная мифология нацеливает человека на сохранение себя от целого набора «скверн», с которыми он сталкивался в ходе своей жизни – нечистоты, связанные с половым актом, извращения, выделения из тела, послеродовая «скверна» и сама роженица, нечистые животные, нечистая пища, нечистоплотность, срамные слова, болезнь, смерть и погребение, а также иноземцы и «чужая вера». Более того, понятия «чистый» и «нечистый» распространились и на целые народы, «чистыми» могли быть только те, кто принадлежал к собственной этносоциальной группе.

подавляющее большинство подобных предписаний и учительных сюжетов имеют библейское происхождение. Речь идет о ритуальной левитской чистоте Ветхого Завета, отделяла народ Божий от язычников и подразумевала запреты на контакт с различными «сквернами» – в противном случае предписывалось очищение, состоявшее главным образом в использовании воды – отмывании одежды или посуды или окроплении водой. Однако наряду с этим Русь через книжную культуру познакомилась и с новозаветной чистотой – чистотой духовной, где «нечистое» – прежде всего помыслы и последующее совершение греховных действий:

«ничто, входящее в человека извне, не может осквернить его; но что исходит из него, то оскверняет человека» (Мк. 7:14–23). Очевидно, что у восточных славян понятие о скверне в целом прижилось. В Правилах Иоанна Постника отмечается, что «согласие со злыми помыслами есть причина и начало наказаний», в этом же источнике, а также древнерусских епитимийниках, составленных на его основе, говорится и о различных «сквернах», источником и содержанием которых являлись, как правило, блудные помыслы и действия [4, с. 574–602; 1]. Достаточно важным было удержание и от сквернодеяния, запрет на скверную еду изложен в 63-м Апостольском правиле и 2 правиле Гангрского собора [4, с. 39].

Вместе с этим особый интерес вызывает факт того, что в представлениях древнерусских книжников о «сквернах» особое место занимают «поганные», представители «чужой веры». Образ жизни последних аккумулировал все известные «нечистоты» и мог распространяться на самые разные народы и религии, которые обличитель считал «нечистыми». Наиболее известным в этом плане является развенчивание «латын», «болгар» и «прочих поган» в «Слове Феодосия Печерского о вере крестьянской и о латинской» и «Вопрошании Изяславле» [8, л. 21–28 об]. Тем не менее, таковыми «народами» считался, например, ряд «поганных» восточнославянских племен в противовес «чистым» полянам по Повести временных лет [6, с. 14], в Новгородской первой летописи по политическим мотивам «погаными» выступают сами поляне [5, с. 105], а в «Слове Григория об идолах» содержится целый перечень языческих «мерзостей», которые якобы дошли до славян [8, л. 40–43]. В целом, мы имеем дело с прочным историческим мифом о «языческом народе», имеющем «нечистый» образ жизни, оттого и контакт с ними подразумевал контакт со «скверной». Данная мифология стала инструментом для формирования собственной христианской идентичности – «чистый» народ осознавал себя в отделении от «поганных». Ее следы, как уже отмечалось, обнаруживаются в разных источниках разного времени, поэтому стоит говорить о комплексном мифологическом нарративе «чистого» и «поганого» народа. Для древнерусского книжника основу для такого мифа составили истории о народах Апокалипсиса («Гог и Магог»), берущих начало в Библии, и получившие развитие в «Откровении Мефодия Патарского» и других про-

изведениях. Идеология, построенная на мифологии чистоты и нечистоты, прослеживается уже в «Слове о законе и благодати» митрополита Иллариона (XIV.), где человечество, пребывающее в «многобожии идольском», сравнивается с оскверненным сосудом, отмывание его водой – с принятием закона и обрезания, а молоко – благодать и крещение [2, с. 26].

Исторический миф, однако, не стоит рассматривать лишь в качестве абстракции в умах древнерусских книжников – на его основе строились правила взаимоотношений с «погаными», включающие запреты: запрет «хвалить» их веру и посещать их богослужения (вера иноверцев ложная), брачные запреты и активные социальные контакты (иноверцы живут в разврате и не имеют настоящего брака), запреты, связанные с приемом пищи (иноверцы употребляют скверную еду) [8, л. 24–25 об]. Более того, восприятие «поганых», «чужой веры», как разновидности «скверны» являлось удобным инструментом в руках обличителей, особенно в первые века существования христианства на Руси. Если термины «ересь», «прелесть», «учение» не всегда могли восприниматься неискушенными в книжности христианами – неопитами, то отнесение тех или иных вещей или явлений окружающего мира к «скверне», очевидно, было для них более понятным.

Стоит заметить, что понятие «скверны» не присуще одной лишь христианской книжности, и известно уже в архаических религиях. В отсутствии надежных источников по поводу аутентичных дохристианских верований восточных славян однозначно говорить, какую роль в них играла чистота, довольно трудно. Вероятно, ритуальное отношение к омовению все же имело место быть – именно оно предопределяло твердый обычай ходить в баню; в известном тексте Повести временных лет, вложенном в уста апостола Андрея, якобы посетившего славянские земли, такое мытье называется «дивом» [6, с. 9], а договор князя Олега, с Византией включал в себя возможность купцов мыться в константинопольских банях [6, с. 32], посещение которых имело не только развлекательные, гигиенические и дипломатические, но, вероятно, обрядовые цели. А.Г. Бобров в своем специальном исследовании сделал вывод о том, что это место, несмотря на свою популярность, рассматривалось некоторыми ревнителями христианства на Руси и как «языческое»

[3, с. 14–28]. Однако не столь частое упоминание в антиязыческих произведениях (например, в «Слове Григория об идолах») бани сводится к обличению обрядовых действий, связанных с культом предков, совершаемых в этом месте – подобные действия могли упоминаться и без привязки к бане (например, в малоисследованном «Почуении о медоварцах» в рукописи XVI в.) [9, л. 59]. Все это контрастирует с известными данными этнографических источников, по которым еще в XVIII–XIX вв. в народной среде баня – нечистое место, где не должно быть никакой христианской символики, а многие действия, связанные с обрядом перехода (рождение, свадьба, смерть), совершались не только в церкви, но и в бане [10, с. 138–140]. Считаем, что восприятие ритуальной «чистоты» и этого места в дохристианскую эпоху как раз и было связано с обрядом перехода, самоидентификацией человека с определенной социальной группой, а также землей, на которой он находится – рудименты подобных верований сохранились в волшебных сказках [7].

Христианство внесло новое представление о «чистоте» – не временную, но постоянную идентичность с «чистым» народом, противостоящим всем «нечистым» народам, под данную основу в книжность была перенесена и активно развивалась соответствующая историческая мифология. Полагаем, что дальнейшие исследования данной фундаментальной оппозиции на конкретном историческом материале внесут еще большую ясность в понятие «исторический миф» как инструмента для формирования различного типа идентичностей.

#### **Библиографический список**

1. Алмазов, А.И. Тайная исповедь в Православной Восточной Церкви [Текст] / А.И. Алмазов. – Одесса, 1894. – Том 3. – 409 с.
2. Библиотека литературы Древней Руси: в 15-ти т. [Текст] – М.: 1997. – Т. 1. – 543 с.
3. Бобров, А.Г. Баня в древнерусской литературе [Текст] / А.Г. Бобров // Девятая международная летняя школа по русской литературе. – Цвелодубово: Петербургский институт иудаики, 2013. – С. 14–28.
4. Никодим, епископ Далматинско-Истрийский. Правила Православной церкви с толкованиями [Текст] / Никодим, епископ Далматинско-Истрийский. – СПб., 1912. – Т. 2. – 642 с.
5. Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов [Текст]. – М.: Изд-во АН СССР, 1950. – 571 с.

6. Полное собрание русских летописей: в 43-х т. [Текст]. Л.: Изд-во АН СССР, 1926–1928. – Т. 1. – 379 с.
7. Пропп, В.Я. Исторические корни волшебной сказки [Текст] / В.Я. Пропп. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1946 – 340 с.
8. Сборник XIV в. [Текст] / ОР РНБ. Ф. 351. Собрание Кирилло-Белозерского монастыря. – Оп. 1. Д. 4/1081.
9. Сборник XVI в. [Текст] / НИОР РГБ. Ф.209. Собрание П. А. Овчинникова. – Оп. 1. Д. 218.
10. Славянские древности. Этнолингвистический словарь: в 5 т. [Текст]. – М.: Международные отношения, 1995. – Т. 1. – 575 с.
11. Славянские древности. Этнолингвистический словарь: в 5 т. [Текст]. – М.: Международные отношения, 2012. – Т. 5. – 736 с.

**Н.В. Чиркова**

Самарский государственный институт культуры

## **ТРАДИЦИОННЫЙ ОРНАМЕНТ В ВЫШИВКЕ НАРОДОВ ПОВОЛЖЬЯ**

В культуре любого народа есть черты, определяющие ее уникальность, являющиеся своеобразным «паспортом» культуры и ее исторического пути. Во многих культурах в этой роли выступает традиционный орнамент, который в большей мере, чем какой-либо другой компонент духовной и материальной культуры, насыщен закодированной в знаках и мотивах узоров сакральной информацией об истоках культуры народа, ее развитии во времени и пространстве. Традиционный орнамент – это образное выражение эстетических представлений, глубинная «философия искусства» этноса. Насколько разнятся у народов понятия о мере и красоте, настолько, как правило, различаются и их наиболее характерные орнаменты, являющиеся своего рода символической «формулой» этих представлений.

Традиционный орнамент является, по сути, ядром культуры, благодаря которому мы имеем визуализированный образ менталитета, мировоззрения и уклада жизни наших предков. Он является своеобразным культурным кодом, расшифровав который можно практически безошибочно определить место обитания этноса, узнать о его хозяйственно-культурном типе, социальной стратификации, распространенных верованиях и обычаях. И это не удивительно, ведь зарождение и

дальнейшее формирование орнамента тесно связано с природно-географическими условиями, в которых пребывает человек, с окружающей его действительностью [10, с. 182]. Мотивы, сюжеты, линии, составляющие основу того или иного орнамента, подсказывала сама природа, очертания окружающих предметов, а также пропорции собственного тела: именно так зарождались символы и знаки, которые впоследствии стали преобладающими в традиционной орнаментации какого-либо этноса.

Орнамент выступает одновременно хранителем сакральных знаний (родовых символов, верований народа, его быта) и вместе с тем он является создателем особого культурного поля, принадлежащего данному народу. В сущности, орнамент – это определенный ритмически повторяющийся набор символов и элементов, характерный для вышивки определенной группы людей. Орнамент – это стремление человека упорядочить окружающее его пространство, одновременно осваивая его и проводя своеобразную границу между миром природы и миром повседневности, который создал человек. В этом заключается основа традиционного орнамента как культурного феномена.

Культура и искусство населения поволжского региона формировались в течение нескольких столетий в процессе сложного взаимодействия и взаимопроникновения быта всех этих народов, чему способствовала близость территории, равные природные условия их жизни, схожесть исторических судеб и экономики. Интенсивное заселение региона способствовало взаимодействию, взаимовлиянию и обогащению культур народов, поселившихся на Волге [1, с. 4]. Народы, проживающие в Поволжье, представлены тремя основными этническими общностями – славяне, турки и финно-угры. К славянской группе относятся русские и украинцы, тюркская ветвь представлена татарами, чувашами и башкирами, а финно-угорская общность – мордвой, марийцами и удмуртами. Вышивка и орнамент поволжских народов – это многообразие техник, сюжетов, цветов и символов, которые вместе составляют разноликую и многоплановую культуру Поволжья. Традиция украшения и орнаментирования тканей в поволжском регионе распространялась на все предметы домашнего обихода, но особенное отношение народов прослеживается к следующим категориям вещей –

это одежда и полотенца. Как самые сакрализованные предметы быта, эти вещи использовали в ритуалах и обрядовых действиях; как следствие, их орнаментированию уделялось особое значение.

Несмотря на разное происхождение, материальную культуру и духовные представления, национальная вышивка каждого из народов Поволжья имела множество общих черт. Основу традиционного костюма всех народов в поволжском регионе составляла рубаша туникообразного покроя, украшенная декоративной вышивкой по подолу, рукавам и у грудного выреза. В качестве материала для пошива одежды зачастую использовались лен и конопля. Сама вышивка выполнялась в основном шерстяными, шелковыми и льняными нитками, а окрашивание производилось с помощью растительных красок [8, с. 151]. В вышивке народов Поволжья преобладали геометрические, растительные, зооморфные и антропоморфные мотивы, а также тератологический узор. Среди часто встречающихся сюжетов можно выделить стилизованные фигуры животных, растений и птиц. Вообще, одежда в представлении этносов была выражением макрокосма. Поэтому верхняя часть костюма, зачастую отражала связь человека с небом, именно поэтому в вышивке головного убора часто присутствовали солярные знаки. Подол рубахи в сознании народов был тесно связан с землей и земляными работами, поэтому в вышивке этой части костюма находили отражение квадраты и ромбы – знаки земли и плодородия. Вышивка рукавов также имела свои особенности: узор обычно располагался вдоль руки, на плечах и на лопатках. Такое месторасположение объяснялось двумя старейшими функциями, которые выполняла одежда и вышивка для наших предков. Во-первых, вышивка на рукавах осуществляла функцию оберега, защиты и своеобразного амулета. Во-вторых, значение вышивки на рукавах можно соотнести также и с магической функцией, в которой узор рассматривался как сакральный символ, способный прибавить ловкости, точности и силы владельцу костюма [3, с. 4].

Архаическое значение имела вышивка на груди. Грудь в древних культурах рассматривалась главным образом как символ плодородия и материнства, поэтому узор также имел магическое и апотропейное значение. Люди стремились закрыть и защитить эту уязвимую часть тела. Для этого русские, чуваша и мордва и использовали вышивку. А у баш-

кир, татар, удмуртов и марийцев для этой цели служил специальный предмет одежды – нагрудник, который также, как и другие элементы одежды старательно украшался различными материалами.

Помимо одежды в поволжском регионе пристальное внимание уделялось полотенцу как особой категории бытовой утвари. Полотенце – постоянный атрибут не только повседневной жизни народов, но и их обрядово-праздничной культуры. Вышивка и орнамент на полотенцах разнились и строго зависели от того, где именно полотенце применяется. Значение, которое уделяли наши предки орнаменту на полотенце, было обусловлено тем, что от вышитого узора зависел исход обрядового действия.

Остановимся более подробно на специфических чертах вышивки народов Поволжья. Русская вышивка имела свои национальные особенности и отличалась от вышивок других народов. Большую роль в ней играют геометрический орнамент и геометризованные формы растений и животных: ромбы, мотивы женской фигуры, птицы, дерева или цветущего куста. Центральное место в вышивке занимала женская фигура. Рога, которыми вышивальщицы иногда украшали женскую головку, – древнейший символ плодородия, а птицы в руках – знак божества. Это изображение великой богини, от которой зависит благополучие всего живого на земле.

В вышивке русского народа нередко присутствовали фигуры стилизованных животных и птиц. Вообще птица – полисемантический образ русской вышивки, который мог обозначать материнство, весну, урожай. Изображение павы и лебедя часто связывались со свадебной обрядностью, птицы выступали в качестве символа любви, благополучия и семейного счастья. Образы петуха и курицы тесно связывались с магией плодородия. Петух, как образ предвестника зари отождествлялся с культом солнца. Среди зооморфных изображений, в русской вышивке особое распространение получили конь, олень, лягушка и змея.

Геометрические и растительные мотивы (ромбы, круги, розетки, изображение Древа жизни) чаще всего связывались с космическими представлениями и плодородием. Расположение узора и приемы вышивки были органически связаны с формой одежды, которую шили соединительными швами из прямых кусков ткани.

Украинскую вышивку Поволжья отличает сочетание архаичных и приобретенных элементов. В украинской вышивке присутствовало шитье набором, крестом и шитье по выдерганному холсту. Своеобразным материалом, служащим для украшения традиционного костюма служил бисер. Среди орнаментальных решений украинской вышивки можно выделить несколько основных сюжетов и мотивов. Первое – это Древо жизни, Мировое древо, Цветок, Вазон – всё это символы мироздания. В них заключены представления о дуальности (материальное и духовное) и трехчастности (небо, мир людей и подземный мир) нашего мира. Очень часто рядом с деревом изображаются птицы, они являются образом духов, хранителей древа. Также наряду с мотивом Древа жизни, в ключе растительного орнамента встречаются сюжеты, связанные с виноградом и хмелем.

Вторым по популярности и распространенности в вышивке украинского народа является геометрический орнамент. Здесь, в качестве основного сюжета выступает восьмиугольная звезда. По своему семантическому значению данный знак часто соотносится с образом матери и природы [5, с. 68].

Сюжеты и мотивы татарских вышивальщиц наиболее полно воплотились в формах любимого народом цветочно-растительного орнамента. Самые распространенные тамбурные композиции – ленточная и геральдическая в виде букета, а также круговая, розетчатая, шахматная и сетчатая. Основу тамбурного узоротворчества татарских мастериц составляет орнамент с богатейшим циклом цветочно-растительных форм и мотивов. Цветочные мотивы нанизываются на простую, довольно крупную ветвь, воплощающую значения «древа жизни». В образах татарских вышивок живет прямая генеалогическая связь с окружающим природным миром [2, с. 124].

Цветочно-растительный комплекс вышивки татарского народа можно разделить на три группы по признаку ареала обитания и происхождения цветов. В первую группу входят степные цветы. Для вышивки наиболее характерными здесь являются изображения тюльпана, незабудки, мака, гвоздики, ветреницы. Вторую группу составляют цветы лугового происхождения – васильки, колокольчики, цветы шиповника и ромашки. И последняя группа – это садовые цветы, чаще всего здесь

встречаются мотивы георгин, хризантем, пионов, анютиных глазок и роз. Из простейших растительных мотивов значительное распространение получает мотив волнообразного побега (виноградной лозы), который обычно обогащался различными отростками, веточками, цветами и листьями, образующими нередко довольно сложные композиции.

Наиболее старым по происхождению мотивом является единый развитый и разветвленный мотив букета, который располагается во всю ширину материи. Более поздние орнаменты представляют собой изображение ассиметричных букетов на полотне, в форме чешуи или волны на волне.

Вторым по популярности мотивом в татарской вышивке после растительного, был геометрический орнамент. Здесь традиционными изображениями были: мотив волны и жгута, спираль, мотив разорванного меандра и набегающей волны [2, с. 49].

В татарской вышивке также встречаются завуалированные образы зооморфных орнаментов. Это изображения пчел, бабочек, птиц, приближенных к цветочно-растительному орнаменту.

Сюжеты и мотивы башкирской вышивки представлены орнитоморфными, зооморфными, растительными и геометрическими узорами, однако зооморфные и орнитоморфные мотивы очень тяготеют к геральдическим и геометрическим изображениям [7, с. 100].

Геометрический орнамент башкир в основе своей делятся на три группы. К первой относятся простейшие фигуры – это ромб, квадрат, прямой и косой крест. Сочетаясь друг с другом, они, как правило, порождают множество сложных мотивов. Вторая группа – это производные мотивы первой группы, трансформированные в более сложные фигуры. Третью группу составляют мотивы, имеющие уступчатые и остроконечные очертания. Одним из самых популярных мотивов является восьмиконечная звезда. Она может иметь как прямо, так и диагонально ориентированные оси; поле вышивки обычно имеет форму трапеции, при этом чаще всего встречается мотив ограды. Нередко поле заполняет форма из трех ромбов и пяти треугольников.

В башкирской вышивке можно встретить и геральдическую композицию, состоящую из симметричных животных или птиц, обращенных к центральной фигуре. Зооморфные мотивы почти всегда изображаются профилем, для того чтобы фигуры были наиболее симметричны.

Традиционная чувашская вышивка представляет собой геометрический, растительный и зооморфный орнамент. К основным элементам чувашской вышивки относятся – ромб, меандр и перевернутый крест. Растительный и зооморфный орнамент в чувашской вышивке подвергается сильной геометризации. Антропоморфных мотивов в чувашской народной вышивке почти не встречается. В отличие от соседних финно-угорских народов для чувашского орнамента характерны замкнуто очерченные композиции, яркое выделение контура.

Основным мотивом в чувашской народной вышивке являются символы плодородия, солнца, материнства, именно поэтому мы можем видеть богато украшенную защитной орнаментацией женскую рубаху. Из геометрических фигур наиболее частыми являлись вариации креста (косого креста) и ромба(квадрата). А среди символов наибольшее распространение получили перевернутый крест (символ солнца), бараньи рога (плодородие), ромбы (пашня, земля). Одним из самых интересных в чувашской вышивке был мотив розетки, им украшались рубахи только замужней женщины, и он связывался с культом плодородия [6, с. 65].

В орнаменте мордовской вышивки преобладающими являются геометрические узоры, среди которых по характеру и сложности выделяется более двух десятков групп. Основными среди них являются зигзаги, квадраты, ромбы, треугольники, роговидные узоры, кресты, восьмиконечные звезды, вытянутые шестигранники, S-образные фигуры, сложные розетки, построенные на основе ромба или на основе правильных восьми- и шестиугольников; многие орнаментальные мотивы состоят из нескольких элементов различных групп. Особую категорию узоров в вышивке составляют мелкие окаймляющие узоры, созданные декоративными швами и практически применяющиеся во всех вышивках. Среди них ряды параллельных прямых (вертикальных и наклонных), мелкая сетка, Г-образные и рогообразные, рогообразные с крестиками на концах, крестики, квадраты, ромбы с продленными сторонами, ромбы на углах зигзагов, вильчатые узоры, крючки, спирали [4, с. 51–61].

Развитие вышивки и ткачества сыграло особенно важную роль в декоративно-прикладном искусстве удмуртов. Композиции рисунков составлялись обычно из геометрических фигур: ромбов, квадратов, тре-

угольников, прямых и ломаных полос, крестиков и т.п. Разнообразие их комбинаций при варьировании размеров и цветов создавало бесконечное множество узоров. В символике изобразительных мотивов отражена идея единства мира и человека. Одна из универсальных моделей мира представлена сюжетом мирового дерева. Крона, ствол и корни дерева символизируют трехчастную модель мира: прошлое – настоящее – будущее (предки – нынешнее поколение – потомки), три части человеческого тела (голова – туловище – ноги), три вида стихий (огонь – вода – земля).

Орнамент марийской вышивки состоит из геометрических, растительных и зооморфных мотивов. Преобладающим является геометрический орнамент, узоры представляют собой комбинации из прямых и кривых линий, фигур в виде ромбов, квадратов, прямоугольников, наклонных крестов, реже стилизованных кругов, овалов, сложных мотивов. Зачастую фигуры снабжаются отростками, крючками, ответвлениями, заполняются внутри другими фигурами. Ромб, как наиболее часто встречающийся мотив у многих народов, связан с символом солнца. Широко распространен в марийской вышивке мотив розетки. Бытование орнаментальных узоров зооморфного происхождения связано с древними верованиями и магическими обрядами. Наиболее выразительны сюжеты с парой стилизованных оленей или коней, стоящих у дерева [8, с. 152].

В целом, можно обозначить мотивы и сюжеты, характерные для всех народов Поволжья. Прежде всего, это мотив древа жизни, который обозначает связь неба, земли и человека, культ рода и плодородия. Вторым общим сюжетом для поволжских народов будет являться геометрический мотив, который включает в себя стилизованные геометрические фигуры, а конкретно ромб, квадрат и крест. И третьим объединяющим мотивом для национальных вышивок народов Поволжья является растительно-цветочный сюжет, который чаще всего обозначает обожествление сил природы.

На сегодняшний день вышивка и орнамент народов Поволжья – это огромная часть национальной культуры, которую по праву можно назвать достоянием этноса, это история жизни людей, сохраненная в причудливых фигурах и символах, это сокровенная часть души народа, которая нашла воплощение в форме декоративно-прикладного искус-

ства. Вот почему так важно знать и помнить прошлое своего народа. Без обращения к традициям невозможно дальнейшее развитие страны [9, с. 482]. Зная об исторических корнях, можно содействовать не только возрождению традиционной культуры, но и формировать новые культурные смыслы и ценности.

**Библиографический список**

1. Алехина, Н.В. Особенности повседневной культуры Средневолжского региона [Текст] / Н.В. Алехина, О.И. Анучин, О.Н. Ганина, В.А. Краснощеков, Л.Ю. Лепешкина, Н.В. Макарова, В.П. Овсянников, Н.В. Овсянникова, В.М. Селиванов, П.Е. Суворова, В.Н. Якунин. – Рязань: Концепция, 2015. – 428 с.
2. Валеев, Ф.Х. Татарский народный орнамент [Текст] / Ф.Х. Валеев. – Казань: Департамент по поддержке малого и среднего предпринимательства, 2002. – 295 с.
3. Гаген-Торн, Н.И. Женская одежда народов Поволжья [Текст] / Н.И. Гаген-Торн. – Чебоксары: Чувашское государственное издательство, 1960. – 234 с.
4. Крюкова, Т.А. Мордовское народное изобразительное искусство [Текст] / Т.А. Крюкова. – Саранск: Мордовское книжное издательство, 1968. – 212 с.
5. Кутенков, П.И. Южнорусская народная одежда [Текст] / П.И. Кутенков. – М.: Наука, 2011. – 511 с.
6. Неелов, В.И. Ткачество: от плетельных рам до многозевных ткацких машин [Текст] / В.И. Неелов. – М.: Легпромбытиздат, 1986. – 175 с.
7. Хисаметдинов, Ф.Г. История и культура Башкортостана [Текст] / Ф.Г. Хисаметдинов. – Уфа: Галем, 2003. – 280 с.
8. Смолицкий, В.Г. Народные художественные промыслы РСФСР [Текст] / В.Г. Смолицкий. – М.: Высшая школа, 1982. – 261 с.
9. Чирков, М.С. Духовно-нравственные ценности в контексте изучения истории в вузах культуры [Текст] / М.С. Чирков // Образ Родины: содержание, формирование, актуализация: материалы III Международной научной конференции. – М.: Московский художественно-промышленный институт, 2019. – С. 481–485.
10. Чирков, М.С. Массовое крестьянское сознание в период революции и гражданской войны (1917–1922 гг.) [Текст] / М.С. Чирков // Социально-политические кризисы в истории России: материалы Всероссийской научной конференции. – Шадринск: Шадринский государственный педагогический университет, 2018. – С. 182–186

## **ТРАДИЦИОННОЕ ОБЩЕСТВО В УСЛОВИЯХ МОДЕРНИЗАЦИИ**

**Ш. К. Агабаев**

Узбекский государственный университет мировых языков

### **ИСТОРИЧЕСКИЕ ЭТАПЫ РАЗВИТИЯ ИДЕЙ ДЕМОКРАТИЧЕСКОГО ОБЩЕСТВА В УЗБЕКИСТАНЕ**

Идеи демократического общества прошли длительный путь развития. Для концепции демократического общества базовой является принцип субъективной (т.е. личной) свободы, который сочетается с системой всеобщей зависимости членов общества друг от друга. Демократическое общество подразумевает согласованное правовое взаимодействие свободных членов общества, а не просто множество живущих рядом людей, подчиняющихся единым для всех правилам.

Демократическое общество – одна из наивысших ступеней развития общества, такая совокупность самоуправляющихся общественных институтов и отношений, которые, функционируя наряду с другими элементами общественной системы, обеспечивают приоритетное место человеку (со своими правами, свободами и обязанностями).

Если будем анализировать историю упоминается о справедливом (демократическом) обществе древних письменных источниках. Один из наиболее древних письменных памятников является «Авеста», священная книга монотеистической религии зороастризма, широко распространенный в первом тысячелетии до н.э. и в более поздние времена. «Авеста» наряду с богатой информацией о религии зороастризма, о духовной, культурной жизни древних обитателей региона содержит в себе важнейшие сведения о культуре общества того времени и о зарождении древней государственности.

Авестийское общество было четырехступенчатым: семья (нмана), род (вис), племя (занту), страна (дахью). Семья была патриархальной,

использовала труд рабов. Основные изменения происходили на уровне рода. Он постепенно превращался в сельскую общину. Был Совет, который решал все вопросы производства, религиозных культов, внутренней жизни общества. Внутри рода происходила глубокая социальная и имущественная дифференциация. В структуре общества выделились социально-профессиональные группы: жрецы, воины, крестьяне, скотоводы. Наряду с простыми общинниками упоминаются «благородные» и «знатные» люди. Следующее объединение – племя. Оно возглавлялось Советом «лучших людей». И, наконец, страна (дахью) представляла собой территориальное объединение. Идея права и справедливого общественного устройства является основной.

Таким образом мы видим, что в «Авесте» отражены истоки формирования государственности на территории Средней Азии, структура общественных отношений, нравственные и духовные ценности.

Но подлинный расцвет обществоведческой науки в Средней Азии приходится на IX–XII вв. Существенный вклад в развитие теоретической мысли о государстве и праве внес один из величайших мыслителей Востока Абу Наср Аль Фараби. Еще при жизни ему присвоили высокую звание «аль Муалим ас-санй» – «Второй Учитель». Гегель называл его «Аристотелем Востока».

«Цель государства – счастье людей, а это возможно благодаря наукам и нравственности» [4, с. 26], – такими словами Фараби изложил свое видение о назначении государства.

В своих трудах «О взглядах жителей добродетельного города», «Гражданская политика», «Указание путей счастья» и т.д. содержатся определение предмета и задач науки об общественной жизни. Фараби дает свое определение «города – государства», особенностей государственного объединения, функции государства и формы его управления.

Как и Аристотель, называвший человека «политическим животным» Фараби считал, что государство – это продукт естественного стремления людей к объединению. Для достижения счастья, которое является конечной целью человека, необходимо объединение усилий всех членов общества. А направлять, координировать, создавать условия для деятельности людей должна социальная организация – государство.

Государство согласно Фараби бывает двух типов: недобродетельное (злой город, невежественный, порочный); добродетельное (благородный, идеальный). Мудрецы – правители, ученые, трудолюбивый и преданный народ – вот основа процветающего государства по Фараби.

Учение Фараби имело немало последователей, которые впоследствии развивали идеи справедливого общества. Основные положения общественно-политического учения Фараби легли в основу теоретических разработок таких ученых-энциклопедистов как Абу Райхана Беруни, Абу Али Ибн Сина.

Беруни одним из первых восточных ученых-теоретиков, выдвинувших идею выборности правителя, сменяемости власти. Правда касалась она только тех, кто относился к элите общества. Ведь именно элита обладает необходимыми качествами для справедливого управления. Не созвучны ли нашему времени, нашим идеалам такие слова ученого: «Руководство и контроль быть может состоять в том, чтобы руководитель защищал права нуждающихся, униженных и оскорбленных», или же «никакое государство не может жить без базы сельского хозяйства и без опоры на дехканство».

Основной задачей справедливого общества является достижение равновесия между высшими и низшими слоями населения, между сильными и слабыми. Ибн Сина выдвинул теорию справедливого общества как правового. Все члены общества должны подчиняться законам, несоблюдение их должно строго наказываться. Если даже падишах допустил несправедливость, то бунт народа против него правомочен и должен быть поддержан обществом. «Для всех членов общества нужны правовые законы. Все должны трудиться».

Известный мыслитель и поэт Юсуф Хос Хаджиб в своем произведении «Книга о счастье» излагал свои взгляды на то, какими качествами должны обладать должностные лица. Они должны быть образованными, знающими, мудрыми, терпеливыми.

Таким образом, процесс формирования идей справедливого общества сложился в эпоху раннего средневековья и явился базовым для последующих учений.

В 1370 г. верховным эмиром Мавераннахра был провозглашен Амир Темур. Великий государственный деятель и политик Амир Темур, управляя страной, опирался на опыт и традиции существовавших на этой земле государств. Как отмечал Азамат Зиё «...ясно уяснив основы государственности, Амир Темур четко следовал им. Он основал свой салтанат, оставивший глубокий след в истории и ставший примером для многих государств мира» [1, с. 197].

Амир Темур составил руководство по управлению государством, где изложил важные проблемы в области законодательства, военного искусства, перечислил обязанности правителей, выборы министров и т.д. В «Уложения Темура» приведены 12 правил управления государством. Сам Темур на протяжении всей жизни следовал этим правилам: «...в управлении я руководствовался кротостью, человеколюбием, терпением... надлежащий порядок и соблюдение законов послужили основаниями и опорой моей судьбы» [3, с. 7–10]. Государство управлялось по законам салтаната. Наряду с шариатом использовались тузуки – законы.

Расцвет экономики, науки, культуры в эпоху Темура и темуридов явился следствием его мудрого правления. Наиболее ярким представителем периода XV в. был Алишер Навои. Великий поэт, ученый и государственный деятель Алишер Навои пытался на практике осуществить свою мечту о справедливом обществе. «Высоким званием человек достоин зваться тот, кто о народе никогда не ослаблял забот» [2, с. 84]. Основные положения государственно-этического идеала Навои изложены им в поэмах «Искандерова стена», «Смятение праведных». Справедливость, по Навои, – высшее мерило достоинства правителя. Навои выдвигает идею выборности монарха, ограничения его властных функций.

Таким образом, необходимо отметить, что идеи правового, справедливого государства активно формировались и развивались в Средней Азии задолго до индустриального периода. Из этого ясно, что особенности нашего общества – идеи толерантности, доброты, справедливости и гуманизма имеют давнюю историю. Сегодня долг государства и общества состоит в том, чтобы сохранить, еще более обогатить эти традиции и передать их будущим поколениям.

**Библиографический список**

1. Зиё, А. История узбекской государственности [Текст] / А. Зиё. – Ташкент: Шарк, 2000. – 197с.
2. Навои, А. Хамса [Текст] / А. Навои. – Ташкент: Еш гвардия, 1979. – 144 с.
3. Уложения Темура [Текст]. – Ташкент: Чулпон, 1992. – 112 с.
4. Хайруллаев, М.М. Светила духовности: крупнейшие деятели науки и культуры Средней Азии IX–начала XX в. [Текст] / М.М. Хайруллаев. – Ташкент: Фан, 2003. – 65 с.

**Ю.Г. Акимов**

Санкт-Петербургский государственный университет

**НА ПЕРИФЕРИИ ЗАМОРСКИХ ВЛАДЕНИЙ КОРОЛЯ-СОЛНЦА:  
КОЛОНИЯ АКАДИЯ В НАЧАЛЕ 70-х гг. XVII в.**

Акадия – старейшая французская колония в Северной Америке, располагавшаяся на полуострове Новая Шотландия и прилегающих к нему территориях – на всем протяжении своей более чем столетней истории (1604–1713) находилась на периферии колониальных интересов Парижа. Она неоднократно становилась жертвой иностранных интервенций и междоусобных столкновений, страдала от непоследовательной политики и непродуманных решений властей метрополии. Тем не менее, она жила и развивалась, пусть очень медленно и прерывисто. На рубеже 60–70-х гг. XVII в. после длительного периода разного рода конфликтов и неурядиц в Акадии наконец наступил мир. Что же в то время представляла собой «маргинальная колония» абсолютистской Франции? Каковы были основные тенденции ее развития? Как шло формирование акадийского сообщества? На эти вопросы мы постараемся ответить в данной статье.

\* \* \*

С 1654 г. большая часть Акадии находилась под контролем англичан (называвших ее Новой Шотландией). Правда этот контроль был достаточно эфемерным, отчасти из-за слабости английских позиций в регионе, отчасти из-за административной неразберихи, связанной с тем, что права на маленькую колонию заявили сразу несколько претендентов

[подробнее см.: 2, с. 194–196]. По крайней мере немногочисленные французские поселенцы, остававшиеся в Акадии не испытывали из-за этого каких-то особых затруднений. Их основная масса в то время была сосредоточена в окрестностях Пор-Руайяля. Они жили замкнутой группой, руководствуясь обычаями и традициями. Английские власти не вмешивались в их дела, занимаясь своими склоками и коммерческими предприятиями. Долгое время у акадийцев не было даже священника, так как англичане изгнали из колонии всех находившихся там монахов-капуцинов. Лишь в 1665 г. в Пор-Руайяле появился францисканец Луи Молен. Из представителей «элиты» в период английской оккупации в Акадии оставался Филипп Мию д'Антремон, который еще в начале 1650-х гг. получил в лен территорию от мыса Нэгр до мыса Фуршю. В гавани Побонку он построил дом и начал активно заниматься сельским хозяйством. Кроме того, в Акадии в тот период находился знаменитый авантюрист Шарль де Сент-Этьен де Ля Тур, игравший заметную роль в жизни колонии в 1630–50-е гг. Правда он был уже в весьма преклонном возрасте и тихо доживал свой век на мысе Сабль (он скончался в 1666 г.).

В 1667 г. в Европе был подписан договор в Бреда, десятая статья которого предусматривала возвращении Акадии Франции. Впрочем, этого пришлось ждать более двух лет, так как не желая расставаться с колонией, англичане всячески затягивали ее передачу [подробнее см.: 2, с. 201–205]. Наконец 22 июля 1669 г. шевалье Эктор д'Андиные де Гранфонтен получил от Ж.-Б. Кольбера, в ведении которого в то время находились все заморские владения Франции, приказ и необходимые полномочия, «чтобы получить от англичан страну Акадия и форты, которые там находятся» [6, р. 712]. Спустя полгода 20 февраля 1670 г. он же был назначен губернатором этой колонии, правда, в отличие от губернаторов Акадии первой половины – середины XVII в. он не являлся королевским наместником (*lieutenant-général*) и был подчинен находившемуся в г. Квебек губернатору и наместнику Новой Франции. Впрочем, это подчинение было достаточно формальным, так как квебекские чиновники обычно не имели ни сил, ни средств для вмешательства в акадийские дела.

16 июля 1670 г. Гранфонтен на корабле «Сан-Себастьян» прибыл в Бостон, где встретился с представителями английской колони-

альной администрации, а затем отправился в Акадию. 15 августа 1670 г. капитан Ричард Уолкер передал ему форт Пентагоэ; 27 августа помощник Гранфонтена (в будущем также губернатор Акадии) Пьер де Жуабер де Суланж де Марсон поднял французский флаг в форте Джемсек (Жемизик), а 2 сентября – официально вступил во владение Пор-Руайялем [8, р. 319–326].

В 1670 г. в истории Акадии начался новый этап, охватывающий последний период французского колониального господства. Посмотрим, что представляла собой тогда эта колония. В ее северной части, избежавшей английской оккупации, но не избежавшем ожесточенной междоусобной борьбы, находилась рыболовная станция Николая Дёни и крошечное поселение, основанное на мысе Сент-Мари неким ля Жиродьером, который наряду с промыслом трески занимался сельским хозяйством [4, р. 116]. Далее к югу на атлантическом побережье полуострова Новая Шотландия находились лишь рыболовные станции, многие из которых были обитаемы только в летнее время. Самым крупным поселением здесь был форт Ля Эв. На юге и юго-западе полуострова, омываемом водами залива Мэн находились (с востока на запад) – старый форт Ля Тур, в районе которого, между мысом Нэгр и мысом Сабль обосновалось несколько поселенцев; далее – форт Побонку, принадлежавший вышеупомянутому Мию д'Антремоню. Восточное побережье залива Фанди – район Пор-Руайяля – было наиболее густонаселенной частью колонии – здесь концентрировалась основная масса французских поселенцев. Южное побережье современного Нью-Брансуика было в то время еще абсолютно неосвоено. Там находились только небольшие форты, являвшиеся одновременно торговыми факториями, ориентированными на скупку пушнины: Сен-Жан, Джемсек/Жемизик и Пентагоэ.

В 1671 г. о. Лоран Молен по поручению властей провел первую перепись населения Акадии. По его данным всего в колонии в тот момент было 392 жителя, причем большая часть из них – 358 человек (по другим данным 320) проживала в районе Пор-Руайяля [7, р. 20–21]. В это число не были включены солдаты французских гарнизонов, а также те, кто находился в Акадии временно. Надо сказать, что число таких сезонных работников было достаточно велико (только у одного Дёни в хозяйстве трудилось более ста человек). Кроме того ежегодно из раз-

ных приморских городов и поселков западной Франции в колонию прибывало множество рыбаков, проводивших летние месяцы в многочисленных рыболовных станциях на побережье.

В этот период в Акадии уже сложилось своего рода ядро постоянных поселенцев, которые в значительной степени и стали ядром будущего акадийского народа. По данным Э. Рамо де Сен-Пэра потомки колонистов, фигурировавших в переписи 1671 г. составили две трети населения Акадии в 1713 г., когда там уже насчитывалось 2500 человек [9, р. 322]. Согласно той же переписи Молена подавляющее большинство французских поселенцев в Акадии составляли земледельцы. Они обрабатывали 427 арпанов земли, и у них имелось полторы тысячи голов скота [7, р. 21].

После того как Акадия снова вернулась к Франции, можно было ожидать, что французское правительство обратит на нее внимание и предпримет какие-либо действия, которые будут способствовать ее развитию. Однако этого не произошло по ряду причин.

Во-первых, уже в 1672 г. началась франко-голландская война, и все внимание правительства Людовика XIV было отдано ей. Колониальная политика вообще и в Северной Америке в особенности никогда не стояла у французских властей на первом месте. Однако нельзя отрицать того, что в начале правления Короля-солнца, когда Франция еще не вела длительных, дорогостоящих и изнурительных войн в Европе, когда ведущая роль в руководстве колониальной политикой принадлежала Кольберу, развитию ряда колоний, и в частности развитию Канады – «ядра» Новой Франции, был дан определенный толчок. Там уже в 1663 г. было введено королевское управление; в 1665 г. туда были направлены достаточно значительные воинские контингенты, с помощью которых французам в основном удалось покончить с разрушительными набегами ирокезов, терроризировавших поселения в долине реки Св. Лаврентия. Благодаря поддержке Кольбера и усилиям интенданта Новой Франции Жана Талона заметно увеличилась численность населения колонии, появились первые мануфактуры, наметился прогресс в сельском хозяйстве, продолжалось исследование и освоение новых территорий [подробнее см.: 3, с. 147–165].

Во-вторых, важным моментом было то обстоятельство, что Канада привлекала правительство метрополии не только как форпост Франции в Новом Свете, но и как база для дальнейшей экспансии вглубь Североамериканского континента, где французы надеялись найти путь, ведущий к Тихому океану. Акадия же, наоборот, рассматривалась в Версале только как пограничная территория, своего рода «буфер» между Новой Англией и Новой Францией [11, р. 75]. Действительно, английские колонии, находящиеся в непосредственной близости от Акадии представляли для нее постоянную угрозу. Колония подвергалась нападениям гораздо чаще, чем собственно Канада, что, безусловно, негативно сказывалось на ее развитии.

В-третьих, свою роль играли и субъективные моменты. Акадия была столь мало населена, что очень часто самые драматические события ее истории оказывались напрямую связанными с личными качествами и с личными особенностями ее руководителей.

В то же время французское правительство и администрация Новой Франции, в ведении которой теперь находилась Акадия, имели определенные планы в отношении этой колонии. И в Париже и в Квебеке осознавали, что Акадия, прежде всего, нуждается в укреплении своей обороноспособности и притоке новых поселенцев. В связи с этим у французских властей появилась идея проложить дорогу, которая связала бы Акадию с Канадой. Дело в том, что связь между этими колониями могла осуществляться только морским путем и была возможна только в теплое время года, так как пять-шесть месяцев в году река Св. Лаврентия была покрыта льдом. Прокладка сухопутной «трассы» позволила бы в случае необходимости в любой момент быстро перебросить воинские контингенты из одной колонии в другую, а кроме того, через незамерзающие порты в Акадии французские поселения в долине реки Св. Лаврентия могли бы круглый год поддерживать связь и торговые контакты с метрополией. Еще в 1669 г. Кольбер писал Талону: «Самое лучшее, что можно сделать для этой страны это основать там порты, откуда можно будет каждый год делать рейсы во Францию в любое время» [10, р. 92].

Талон энергично взялся за воплощение этой идеи. Из г. Квебек в Акадию был отправлен его секретарь Патулэ и две разведывательные

партии, которые должны были исследовать два возможных варианта прокладки дороги: первый – по реке Сен-Жан и второй – по рекам Кеннебек и Шодьер. Теми же путями из Акадии в столицу Новой Франции Гранфонтен послал двух французов в сопровождении индейских проводников. В конце концов выяснилось, что путь через Шодьер и Кеннебек слишком труден и не очень надежен, и колониальной администрации пришлось остановиться на первом варианте – по реке Сен-Жан, берега которой в то время были уже достаточно неплохо изучены французами. Но в 1672 г. интендант Талон – один из главных инициаторов этого предприятия был отозван во Францию, в этом же году Людовик XIV начал войну с Голландией, и финансирование колоний было существенно урезано, а в следующем 1673 г. прошение об отставке подал Гранфонтен. В результате строительство дороги так и не было начато (строить дороги в своих североамериканских владениях французское правительство стало только со второй половины 1710-х гг., когда Акадия уже перешла под власть Англии).

Самым важным в истории с дорогой было, пожалуй, то обстоятельство, что в связи с предполагавшимся строительством администрация Новой Франции в начале 1670-х гг. стала активно раздавать сеньории в долине реки Сен-Жан. Так в 1672 г. земли в районе форта Жемизик были пожалованы помощнику (и сопернику) Гранфонтена Жуаберу де Суланжу, сеньории на берегах реки Сен-Жан получили также брат последнего Жак де Жуабер, Жак Потье де Сен-Дёни и Мартен д'Апрандести (приходившийся зятем Ля Туру).

Что касается второй важнейшей задачи – увеличения численности поселенцев, то здесь ситуация также оставалась сложной. Хотя власти метрополии прекрасно понимали, какое огромное значение имеет для малонаселенной колонии каждый прибывающий туда человек, общее количество поселенцев, отправляемых из старой Франции в Новую было ничтожно мало даже в период наивысшего подъема колониальной активности французского правительства. Такое положение было вызвано тем, что во Франции (в отличие от других колониальных держав и, в первую очередь, от Англии) в силу особенностей ее социально-экономического и политического развития не было сколько-нибудь значительной массы свободного мобильного населения, заинтересованно-

го в переселении в Новый Свет [см.: 3, с. 125–126]. Подавляющее большинство поселенцев отправлялось правительством, компаниями (иногда частными лицами); по своей воле и тем более за свой счет в Северную Америку переселялись единицы. Но даже из этого тоненького ручейка колонистов Акадии досталось лишь несколько капель. Основная часть потока направлялась в Канаду, где в долине реки Св. Лаврентия достаточно интенсивно (по сравнению с Акадией), развивалась переселенческая колония. Акадия же в это время получила всего две небольшие партии поселенцев. Несколько человек привез с собой в 1670 г. Гранфонтен, а в 1671 г. по распоряжению Кольбера корабль «Оранже» доставил в Акадию еще 60 поселенцев, среди которых было несколько девушек [7, р. 40]. В дальнейшем в колонию практически не прибывало новых колонистов, за исключением нескольких солдат, которые, выйдя в отставку, решили остаться в Акадии. Чуть позже – в 1678–1682 гг. в Акадию переселилось несколько французов из Канады [7, р. 40].

Но, тем не менее, Акадия росла и развивалась. Главным двигателем этого процесса был очень высокий уровень рождаемости среди колонистов. За 15 лет – с 1671 г. по 1686 г. в Акадию переселилось не более ста человек, однако общая численность населения колонии за этот же период удвоилась и в 1686 г. составила 885 человек, не считая гарнизонов [см.: 1, с. 297–298]. С начала 1670-х гг. в Акадии началось освоение новых пахотных земель, прежде всего очень плодородных маршей (прибрежных болот) в глубине залива Фанди. В 1672 г. на перешейке Шиньекто, отделяющем полуостров Новая Шотландия от материка, Жакоб Буржуа и Пьер Арсено основали поселение Бобассен. Восемь лет спустя в 1680 г. Пьером Мелансоном на берегу живописной бухты Мин было основано поселение с таким же названием. В 1686 г. Бобассен и Мин насчитывали соответственно 127 и 57 жителей [11, р. 76].

Хотя хозяйственное ядро колонии располагалось на северо-восточном побережье залива Фанди и его развитие шло в северо-восточном направлении (от Пор-Руайяля к бухте Мин и далее к перешейку Шиньекто) губернатор Гранфонтен решил сделать своей штаб-квартирой не Пор-Руайяль, а Пентагоэ, который показался ему более

важным стратегическим пунктом. Однако условия для ведения сельского хозяйства там были гораздо хуже, чем на полуострове, а, кроме того, этот форт располагался слишком далеко от других французских поселений и был отделен от них практический незаселенной полосой. В такой ситуации Гранфонтен и его гарнизон в Пентагоэ часто страдали от нехватки продовольствия и самых необходимых вещей, которые им приходилось втридорога покупать у английских торговцев. Но, поскольку денег у Гранфонтена также часто не хватало (жалование губернатора в 1672 г. составило всего 2400 ливров), то в наиболее трудное время ему даже приходилось отправлять часть своих солдат на зимовку в Пор-Руайяль, чтобы избежать голода.

Жители Пор-Руайяля и других поселений, расположенных на полуострове жили практически без всякого контроля со стороны администрации, все сильнее изолируясь от внешнего мира. В условиях, когда торговые контакты с метрополией были достаточно слабы, акадийцам приходилось поддерживать коммерческие связи с англичанами, которые, в свою очередь, считали берега Акадии сферой своего влияния.

Еще одной насущной проблемой, которую приходилось решать Гранфонтену а затем и его преемникам на посту губернатора был вопрос о границах колонии. И в тексте Бредского договора, и в других официальных документах (как английских, так и французских) речь шла только о фортах и прилегающей к ним территории (или «стране»). Никакой четкой границы между французскими владениями и соседней Новой Англией установлено не было. Традиционно такой границей французы считали маленькую речку Сен-Жорж (между рекой Кеннебек и рекой Пенобскот). Однако к тому времени английские поселенцы уже начали осваивать и восточный «французский» берег этой реки. Гранфонтен, который был заинтересован в поддержании мирных добрососедских отношений с Новой Англией (как по коммерческим соображениям, так и по причине крайней слабости своего гарнизона) предпочел не вступать с ними в конфликт. Он, правда, пытался заставить их признать французским властям, но без особого успеха.

\* \* \*

В первые годы после возвращения Акадии под власть Франции проявился и достаточно четко обозначился практически весь комплекс

проблем, которые оказывали свое влияние (чаще всего негативное) на развитие этой колонии и политическую ситуацию вокруг нее в последующие несколько десятилетий. Это пренебрежение правительства метрополии самыми насущными потребностями метрополии и, в то же время, постановка часто совершенно невыполнимых (по крайней мере, без эффективной поддержки Парижа) задач, вроде строительства многокилометровой дороги или борьбы с английскими торговцами и рыбаками, эксплуатировавшими побережье французских владений. Затем комплекс проблем связанный с собственно англо-акадийскими отношениями. Их специфика состояла в том, что, с одной стороны, французские поселенцы, гарнизоны, чиновники остро нуждались в английских товарах (Гранфонтен снабжал свой гарнизон, меняя у бостонских купцов меха на продовольствие). С другой стороны, французские купцы терпели огромные убытки оттого, что англичане, пользуясь слабостью французов, хозяйничали на акадийском побережье, получая крупные прибыли от мехоторговли и рыбной ловли. Наконец именно в то время сложилась ситуация, в которой французские поселенцы в Акадии превращались во все более замкнутую группу. В отличие от Канады, где светские, а в еще большей степени духовные власти достаточно активно вмешивались в различные сферы жизни колонистов, французская администрация в Акадии практически предоставила поселенцев самим себе. Безусловно, это способствовало консолидации акадийцев, которая в дальнейшем позволила им выжить в экстремальной ситуации депортации 1755 г.

#### ***Библиографический список***

1. Акимов, Ю.Г. Население Акадии в эпоху французского колониального господства (1604–1713): социально-демографические процессы на периферии заморской империи [Текст] / Ю.Г. Акимов // Американский ежегодник, 2013 / отв. ред. проф. В.В. Согрин. М.: Издательство «Весь Мир», 2013. – С. 293–310.
2. Акимов, Ю.Г. От межколониальных конфликтов к битве империй: англо-французское соперничество в Северной Америке в XVII–начале XVIII в. [Текст] / Ю.Г. Акимов. 2-е изд. – СПб: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2005. – 567 с.
3. Акимов, Ю.Г. Очерки ранней истории Канады [Текст] / Ю.Г. Акимов. – СПб.: Изд-во. «Вирд», 1999. – 336 с.
4. Denys, N. Description géographique et historique des costes de l'Amérique septentrionale [Текст] / N. Denys. Avec l'histoire naturelle du país: 2 t. T. I. – Paris: Chez Claude Barbin, 1672. – xxii, 268 p.

5. Garneau, F.-X. Histoire du Canada [Текст] / F.-X. Garneau. 8e éd.: 9 t. T. III: – Montréal: Éditions de l'Arbre, 1944. – 304 p.

6. Le Jeune, L.-M. Dictionnaire générale de biographie, histoire, littérature, agriculture, commerce, industrie et des arts, sciences, mœurs, coutumes, institutions politiques et religieuses du Canada [Текст] / L.-M. Le Jeune. 2 t. T. II. – Ottawa: Université d'Ottawa, 1932. – 827 p.

7. Massignon, G. Les parlers français d'Acadie. Thèse pour le doctorat ès lettres [Текст] / G. Massignon. 2 t. – Paris: Klincksieck, 1962. T. I. – 484 p.

8. Mémoires des Commissaires de Sa Majesté Très-Chrétienne et de ceux de Sa Majesté Britannique sur les possessions et les droit respectifs des deux Couronnes en Amérique [Текст]. 3 t. T. II. – Amsterdam: Schreuder & Mortier, 1755. – 646 p.

9. Rameau de Saint-Père, E. Une colonie féodale en Amérique [Текст] / E. Rameau de Saint-Père. L'Acadie: 2 t. T. II. – Paris: Plon; Montréal: Nourrit et Granger, 1889. – 425 p.

10. Rumilly, R. Histoire des Acadiens [Текст] / R. Rumilly. 2 t. T. I. – Montréal: Fides, 1955. – 560 p.

11. Vernex, J.-Cl. Les francophones de Nouveau-Brunswick: géographie d'un groupe ethnoculturel miniritaire [Текст] / J.-Cl. Vernex. 2 t. T. I. – Lille & Paris, 1978. – 690 p.

**Е.К. Аксёнова**

Саратовская государственная юридическая академия,  
Смоленский филиал

**А.М. Иванов**

Саратовская государственная юридическая академия,  
Смоленский филиал

**РУССКОЕ ПРАВОСЛАВНОЕ ОБЩЕСТВО И ОРГАНЫ СОВЕТСКОЙ ВЛАСТИ:  
ВЗАИМООТНОШЕНИЯ В ПЕРИОД ПЕРЕСТРОЙКИ (1985–1991 гг.)  
ПО МАТЕРИАЛАМ СМОЛЕНСКОЙ ОБЛАСТИ**

Большое внимание светскими и церковными учеными уделяется проблемам взаимоотношения Церкви и государства в Советском Союзе. Однако практически отсутствуют фундаментальные исследования об этом вопросе в период перестройки, когда *были сняты ограничения на религиозную жизнь*. XXVII съезд КПСС 1986 г. подчеркнул необходимость неукоснительного соблюдения конституционных гарантий свободы совести, советского законодательства о религиозных культах, недо-

пустимость использования религии в ущерб интересам общества и личности [6, с. 346].

В 1986 г. была подготовлена почва для организации нового ведомства – Совета по делам религий при Совете Министров РСФСР (республиканский Совет) [11, с. 394]. Реально действовать он стал в марте-апреле 1987 г., когда были назначены председатель и основные работники. Уполномоченным Совета по делам религии при Совете Министров по Смоленской области был назначен В.Л. Корольков.

1988 год ознаменовался серьезным поворотом в отношениях церкви и государства. Впервые за период существования Советского государства 29 апреля 1988 г. Генеральный секретарь Коммунистической партии М.С. Горбачёв на встрече со Святейшим патриархом Пименом и постоянными членами Священного синода Русской православной церкви заявил о трагических ошибках, допущенных по отношению к церкви в прошлом, о важной роли православия в истории государства, о необходимости обеспечения нормальной деятельности церкви [8, с. 1–2]. Эта встреча и положила начало подготовке празднования 1000-летия Крещения Руси.

В стране для празднования тысячелетия Крещения Руси были образованы две комиссии: при Патриархии и при идеологическом отделе ЦК. Первая – для торжеств, вторая – для их всемерного умаления и ограничения. К юбилею усилился выпуск атеистических брошюр и книжонок для массовых библиотек [11, с. 203]. Следует отметить, что если церковные деятели в 1988 г. отмечали 1000-летие Крещения Руси, то советские и партийные лидеры – 1000-летие введения христианства на Руси.

Праздничные мероприятия охватили всю страну. Главные торжества, посвященные 1000-летию Крещения Руси, состоялись 5–12 июня 1988 г. 6 июня в Троице-Сергиевой лавре впервые за 16 лет открылся Поместный собор Русской православной церкви. Он принял целый ряд важных решений. По решению Собора были причислены к лику святых девять выдающихся подвижников Веры. 8 июня на заседании Собора был обсуждён и принят «Устав об управлении Русской Православной Церкви». На Соборе обсуждались актуальные вопросы внутренней жизни церкви, проблемы отношений с обществом и государством. По всем епархиям Русской церкви также проходили торже-

ственные заседания и праздничные богослужения. Не осталась в стороне и Смоленская область. Перед началом торжеств на Смоленщине в местной прессе печаталась информация о приближающемся юбилее [9, с. 4], сообщался порядок проведения празднования [10, с. 4], было опубликовано в «Рабочем пути» интервью архиепископа Смоленского и Вяземского Кирилла [7, с. 3].

По схожей программе проходило празднование и в других районных центрах: 9 июля – в Рославле, 6 августа – в Гагарине, 7 августа – в Вязьме, в Смоленске 8 августа 1988 г. [1, л. 6]. Как отмечал уполномоченный Совета по делам религии по Смоленской области В.Л. Корольков в своем докладе от 8 сентября 1988 г. в Совет по делам религии при Совете Министров РСФСР, «...подготовка к юбилейным торжествам, посвященным 1000-летию введения христианства на Руси сопровождалась мероприятиями по укреплению позиций православной церкви, усилению ее влияния на население, оживлению религиозной жизни. С приходом в 1985 г. к управлению Смоленской епархией архиепископа Кирилла в области активизировалась работа по укреплению церковью подготовленными кадрами духовенства. За время его деятельности количество священников и диаконов, имеющих высшее и среднее духовное образование, возросло с 35 до 58%. Кроме того, он заставил каждого четвертого обучаться заочно в духовных академиях и семинариях. Идет процесс омоложения кадров. В настоящее время в возрасте до 40 лет их более 60%. Большие работы проводились по ремонту, реставрации и украшению храмов. Расходы на эти цели возросли со 166 тыс. до 373 тыс. рублей в год» [2, л. 167].

Вся подготовка и проведение юбилейных торжеств проходили в тесном взаимодействии с местными властями, аппаратом уполномоченного Совета по делам религии по Смоленской области и под их непосредственным контролем. Религиозным объединениям оказывалась необходимая помощь в выделении строительных материалов, транспорта, помещений для проведения мероприятий и размещения прибывших на торжества гостей. В своих выступлениях архиепископ Кирилл благодарил органы власти за создание прекрасных условий для проведения юбилейных торжеств на территории Смоленской области. По от-

зывам иностранных гостей, на них «сильное впечатление произвели торжества в г. Смоленске» [2, л. 168].

Юбилей 1988 г. стал отправной точкой для того, что назовут впоследствии «вторым Крещением Руси». Святейший Патриарх Алексий II дал событиям юбилейного года такую оценку: «В год 1000-летия Крещения Руси уверенность в будущем возрождении Православия в России, которую хранили в своих сердцах лишь тысячи, овладела миллионами. Начался процесс, который принято называть «духовным возрождением России» и который поставил новые задачи и новые проблемы».

Принятый в октябре 1990 г. закон «О свободе совести и религиозных объединениях» законодательно гарантировал *свободу вероисповедания* в СССР. В качестве основных задач данного закона было провозглашено освобождение религии от уз государственной опеки и предоставление гражданам возможности свободно исповедовать веру. В нем запрещалась политика государственного атеизма, гарантировалось реальное равенство верующих и неверующих перед законом, не допускалось какого-либо «принуждения при определении гражданском своего отношения к религии».

Религиозная обстановка в регионе в период перестройки, по мнению уполномоченного Совета по делам религии по Смоленской области, была достаточно спокойной, но отмечалось, что «в период подготовки к 1000-летию введения христианства на Руси в церковной жизни произошла активизация и возросло влияние духовенства на верующих, прослеживалась тенденция по созданию новых религиозных объединений» [2, л. 35–36].

Так, в 1987 г. был зарегистрирован православный приход в г. Ярцеве, в 1988 г. – религиозные объединения православных обществ в городах Ельне, Дорогобуже, Сафонове. В 1988 г. в исполкомы местных Советов народных депутатов поступали заявления от групп верующих о регистрации религиозных объединений в п. Озерный Духовщинского района, с. Соколино Сычевского района, с. Новоспасское Ельнинского района, а также осуществлена передача верующим пустующего здания в с. Алексино Дорогобужского района [1, л. 4].

Во второй половине 1980-х годов ослабляется партийно-правительственный контроль над РПЦ. После празднования в 1988 г. 1000-

летия Крещения Руси возвращаются и реконструируются старые и открываются новые храмы. В 1985 г. на Смоленщине было всего 35 действующих храмов [3, л. 8]. На 1 января 1987 г. в Смоленской епархии было зарегистрировано 38 храмов, а на 1 января 1988 г. в области уже зарегистрировано 45 религиозных объединений [4, л. 55]. Так, в райисполкомы поступали ходатайства верующих о регистрации религиозных объединений РПЦ в г. Духовщина, г. Починок, д. Болдино и д. Алексино Дорогобужского района, д. Каспля Смоленского района, с. Пржевальское Демидовского района [5, л. 165].

Со стороны советских властных органов не всегда уделялось должное внимание к интересам верующих, к нуждам православной церкви. На территории Смоленской области в период перестройки существовало множество неиспользуемых и аварийных церковных зданий, что вызывало у верующих справедливое возмущение и обращение в исполком, в соответствии с действующим законодательством, с просьбами о передаче им для восстановления этих зданий и использования их для молитвенных целей. Так, например, после неоднократных обращений верующих к светским властям и сбора тысяч подписей вязьмичей с просьбой открыть в городе Вязьме мужского монастыря на его историческом месте 26 мая 1989 г. решением Вяземского городского Совета народных депутатов верующим был передан комплекс Иоанно-Предтеченского монастыря [3, л. 1–2].

В ряде случаев местные власти региона чинили различные препятствия ремонту или реконструкции аварийных культовых зданий, ущемляли права верующих, оскорбляли их религиозные чувства. Подобные факты вызывали недовольство верующих, порождали обоснованные жалобы.

Необходимо отметить, что только за 1987–1988 гг. в Смоленской области значительно увеличилось количество людей социально активного возраста, присутствовавших на богослужениях. Так, например, на Пасху, Рождество, Крещение и другие двенадцатые праздники Успенский кафедральный собор, вмещающий более 7 тыс. человек, был полностью заполнен [1, л. 10].

Об увеличении роста религиозности населения свидетельствуют вновь открытые храмы, увеличение обрядности, динамика которой видна из таблицы 1.

Таблица 1

**Динамика религиозной обрядности (по данным религиозных организаций)**

Вид обрядности	1980	1985	1987	1988	1989
Крещение	4207	4508	5841	8540	12955
Отпевание очное	768	541	436	528	671
Венчание	8	7	6	16	117

Из таблицы 1 видно, что религиозная обрядность оставалась довольно высокой и имела тенденция к ее увеличению. Резко возросло крещение не только детей, но и взрослых. Повышенный интерес у молодежи вызывало совершение обряда венчания.

В 1988 г. значительно увеличились денежные доходы религиозных объединений. Их анализ показывает, что 66,8% денежных поступлений получено от реализации религиозной литературы и атрибутики; от совершаемых обрядов в кассы религиозных объединений поступило 24% от общего дохода и 9,2% составили добровольные пожертвования верующих.

Таблица 2

**Динамика доходов православной церкви в Смоленской области (тыс. руб.)**

1980 г.	1985 г.	1987 г.	1988 г.	1989 г.
959,1	1105,2	1218,2	1515,2	1978,2

Данные таблицы 2 свидетельствуют об устойчивой тенденции к росту денежных доходов православной церкви, говорят о ее поддержке значительной частью населения области.

Значительно возросли расходы, связанные с ремонтом и содержанием церковных зданий, которые составили 857,4 тыс. рублей и увеличились по сравнению с 1988 г. на 370 тыс. рублей. Это объясняется большим объемом реставрационно-восстановительных работ на 8 культовых зданиях, которые получили зарегистрированные религиозные объединения в 1986–1988 гг. Так, на 1 октября 1989 г. в г. Сафонове заложен фундамент храма, начато возведение стен; в г. Демидове в зда-

нии Успенского собора разобраны крыша и купола, восстанавливается первоначальный вид; в п. Ульхово Ярцевского района изготовлена проектно-сметная документация, в храме ведутся реставрационные работы, восстановлены 2 купола из трех [5, л. 163–165].

Денежные средства религиозных обществ направлялись в различные Фонды: мира, охраны памятников, милосердия, культуры и Детский фонд им. В.И. Ленина. Так, в 1988 г. отчисления на патриотические цели составили 40 тыс. рублей, а в 1989 г. – 90,1 тыс. рублей [1, л. 10].

Расходы на содержание религиозного персонала составили 458,2 тыс. рублей и возросли к уровню 1988 г. на 57,1 тыс. рублей. Приrost расходов связан с увеличением штатов священнослужителей за счет открытия новых приходов, а также за счет преподавательского и обслуживающего персонала духовного училища.

Процесс открытия новых приходов очень обострил кадровый вопрос. За 1985–1987 гг. количество священников и диаконов, имеющих среднее и высшее духовное образование по Смоленской епархии, возросло с 35 до 58%. Трое из них имели степень кандидата богословия. Кроме того, каждый четвертый обучался заочно в духовных академиях или семинариях. Шел процесс омоложения кадров. Так, на 1987 г. священнослужителей в возрасте до 40 лет было около 60% [2, л. 36].

По состоянию на 1 января 1989 г. лиц с законченным богословским образованием и обучающихся на заочном секторе было около 80%. Из 55 священников и диаконов в епархии в возрасте до 40 лет – 35 чел.; от 40 до 50 – 9 чел., от 50 до 60 – 7 и свыше 60 лет – 4 человека [1, л. 10]. Анализ возрастного состава кадров духовенства, степень их богословской подготовки позволяют говорить об их мобильности.

По состоянию на 1 января 1990 г. в Смоленской епархии не хватало 6 священников, 4-х диаконов, более 30 псаломщиков. В процентном отношении клир Смоленской епархии составляли лица с законченным богословским образованием – 45,3%; лица, обучающиеся на заочном секторе, – 35,5%; лица, не имеющие образования, – 21,2%. Удельный вес монашества в кадрах духовенства по епархии составлял 9,4% [1, л. 10–11].

В период с 1986–1988 гг. рукоположено в сан священника 12 человек, в диаконы – 2 [1, л. 11]. Большие надежды правящий архиерей Кирилл в решении кадрового вопроса возлагал на межепархиальное

духовное училище по подготовке церковных служителей, открытое решением № 89 от 27 марта 1989 г. исполкома областного Совета народных депутатов и начавшее функционировать с 1 сентября 1989 г. в г. Смоленске. Под него было передано здание недействующей Покровской церкви и примыкающих к ней двух нежилых домов по ул. Тимирязева, 5. Училище укомплектовывалось соответствующими преподавательскими кадрами. Ректором был назначен священник Успенского кафедрального собора Виктор Савик, имевший высшее педагогическое и духовное образование. Духовное училище было рассчитано на двухгодичный срок обучения с количеством учащихся 40–50 человек. На 1 января 1990 г. на двух отделениях обучалось 30 человек: на пастырском – 15 мужчин, на регентском – 15 женщин [3, л. 11–12].

В это время был сформирован новый тип священнослужителей, имеющих довольно высокую профессиональную подготовку, патриотически настроенных к своему Отечеству, поддерживающих перестройку, строго соблюдающих религиозные каноны. Так в областной газете «Рабочий путь» от 21 июля 1988 г. было опубликовано интервью архиепископа Смоленского и Вяземского Кирилла. Рассказывая об истории русской православной церкви, он выразил отношение духовенства и верующих епархии к происходящей в стране перестройке и демократизации общественной жизни: «Поскольку происходящие у нас перемены нацелены на возрождение и укрепление в нашем обществе духовно-нравственных ценностей, то я принимаю их всецело и считаю своим долгом участвовать в них как христианин и гражданин» [7, с. 3]. А вот что отметил в своем выступлении в районной газете «Путь Ильича» г. Демидова молодой настоятель Покровской церкви иеромонах Сергей: «Перестройка обратила нас лицом к одним и тем же нравственным проблемам, но впервые предоставила церкви возможность решать эти проблемы вместе с государством, хотя и другими путями. И сейчас мы получили более обширные права, чем раньше» [12, с. 3].

Ослабление партийно-государственного контроля над деятельностью различных религиозных конфессий и течений привело к тому, что по состоянию на 1 октября 1989 г. на территории Смоленской области было зарегистрировано 43 религиозных объединения РПЦ; 6 религиозных обществ евангельских христиан-баптистов (гг. Смоленск, Рос-

лавль, Вязьма, Ельня, Сафонове, ст. Игоревская Холм-Жирковского района), 2 религиозных общества адвентистов седьмого дня (гг. Смоленск, Сафоново), 1 – пятидесятников (г. Смоленск) и 1 старообрядческая церковь в г. Сычевке [9, с. 3]. Эти религиозные объединения действовали в рамках закона. Также на территории области действовало 3 незарегистрированные секты: сторонников т.н. Совета церковей евангельских христиан-баптистов (п. Колодня, Заднепровский район), две – пятидесятников (гг. Рудня, Ярцево) [5, л. 163–165].

Регистрация новых религиозных объединений воспитывало уважительное отношение в соблюдению законов, способствовало оздоровлению социально-политической обстановки, установлению нормальных взаимоотношений между обществами верующих и органами государственной власти [1, л. 1–18]. Рост авторитета церкви среди населения связан и с тем, что в своих проповедях духовенство от имени церкви выражало одобрение и активную поддержку происходящей в общественной жизни перестройки, позитивных перемен в духовной жизни. В период перестройки советская власть пошла на пересмотр отношений с церковью. В Смоленской епархии в этот период, как и во всей Русской церкви, началось возрождение церковной жизни [7, с. 194].

#### ***Библиографический список***

1. Государственный архив новейшей истории Смоленской области (далее ГАНИСО) ГАНИСО. Ф. 985. Оп. 2. Д. 77. Л. 6.
2. ГАНИСО. Ф. 985. Оп. 1. Д. 122. Л. 167.
3. ГАНИСО. Ф. 985. Оп. 2. Д. 78. Л. 8.
4. ГАНИСО. Ф. 985. Оп. 2. Д. 33. Л. 55.
5. ГАНИСО. Ф. 985. Оп. 1. Д. 126. Л. 163–165.
6. XXVII съезд Коммунистической партии Советского Союза, 25 февраля–6 марта 1986 г. Стенографический отчет. в 3 т. Т. 1. [Текст] – М.: Политиздат, 1986.
7. Аксёнова, Е.К. Взаимоотношения религиозных организаций с советскими и партийными органами власти в период Перестройки (1985–1991 гг.) по материалам Смоленской области. [Текст] / Е.К. Аксёнова, А.М. Иванов // Государство, Общество и Церковь: российская нация и национальное единство: материалы науч.-практ. конф. с международным участием, г. Новосибирск, 29–30 октября 2019 г.: в 2 ч. Ч.2 / под науч. ред. Л.В. Савинова. – Новосибирск: Изд-во СибАГС, 2019. – С. 190–194.

8. Беседа с архиепископом Смоленским и Вяземским Кириллом. На алтарь деяния Отечества: к 1000-летию введения христианства на Руси [Текст] // Рабочий путь. – 1988. – 21 июля. – С. 3.

9. Встреча Генерального секретаря ЦК КПСС М.С. Горбачева с Патриархом Московским и всея Руси Пименом и членами Синода Русской православной церкви (29.4.1988) [Текст] // Правда. – 1988. – 1 мая. – С. 1–2.

10. Иванов, А.М. Создание и деятельность первых неформальных движений в Смоленской области в период перестройки (1985–1991 гг.). [Текст] / А.М. Иванов // Международный электронный научный журнал «Studia Humanitatis». – 2018. – № 1. – С. 3.

11. Колачаев, В. Торжества в Смоленске: к 1000-летию введения христианства на Руси [Текст] / В. Колачаев // Красное знамя. – 1988. – 30 июля. – С. 4.

12. Мероприятия празднования 1000-летия Крещения Руси [Текст] // Рабочий путь. – 1988. – 7 августа. – С. 4.

13. Поспеловский, Д.В. Русская Православная Церковь в XX веке. [Текст] / Д.В. Поспеловский. – М.: Республика. 1995. – 495 с.

14. Путь Ильича. – 1988. – 27 августа. – С. 3.

**С.Д. Батищев**

Челябинский государственный университет

**«ЭТО БЫЛО В РОССИИ» (1980 г.) ЕЛЕНА АЛЕКСАНДРОВНЫ  
СКРЯБИНОЙ: ПО СТРАНИЦАМ ЭМИГРАНТСКОЙ МЕМУАРИСТИКИ**

Елена Александровна Скрябина (1906–1996) мало известная фигура в академических кругах. Она родом из провинциальной дворянской семьи, которая в результате революционных событий 1917 года оказалась на распутье – часть членов этой семьи, а именно отец – Александр Павлович Горсткин, два его брата и сын перешли на сторону армии Врангеля, а после, те кто выжил в боях, эмигрировали во Францию, другая часть в лице мемуаристики, ее матери и еще одного брата остались в Советской России и стали как-то к этой жизни приспосабливаться. Во время Великой Отечественной войны Елена Александровна Скрябина вместе со своими детьми попадает в трудовой лагерь в городе Бендорф в Германии, после войны там была французская оккупационная зона. Е.А. Скрябина через несколько лет благополучно эмигрировала в

США, где и провела всю оставшуюся жизнь, работая в университетской системе и защитив там докторскую диссертацию по литературе.

В 1980 году у нее выходят мемуары, заголовок которых присутствует в названии нашей статьи. Эта книга [1] вышла в США уже сорок лет назад. Она повествует о жизни в России с 1912 года по 1941. В ней нашли отражения многие знаковые события нашей истории. Как мемуаристка переживала их, как реагировала на эти события окружающие ее люди. Как жил «маленький» человек в переломные для всей страны моменты. Об этом, в самых общих чертах, мы постараемся поведать читателям этой статьи. Мы будем прибегать к обильному цитированию, поскольку этот источник мало известен, хотя, конечно, это делает нашу статью в основном описательной, что, безусловно, снижает ее научную ценность, но ценность информационная (фактографическая) при этом тоже важна и она остается.

Мемуаристка начинает свое путешествие по памяти с 1912 года. Это знаковый год для ее семьи. Отца Елены Александровны, Александра Павловича Горсткина (предводитель дворянства Лукояновского уезда Нижегородской губернии), избрали депутатом Государственной Думы. В связи с этим состоялся переезд из Нижнего Новгорода, где жила семья, в Санкт-Петербург. Любопытен пассаж, который касался фигуры невесты брата отца нашей мемуаристки. Она была выпускницей Бестужевских курсов и сторонницей эмансипации женщин, что бабушке Елены Александровны очень сильно не нравилось, так как она считала, что место женщины в детской и на кухне, а высшее образование и тем более политика «не ихнего ума дело» [1, с. 10]. Служба в Государственной Думе отцу была не по душе, он часто возвращался с работы в сильном раздражении, так как «отец, крайне правый, столкнулся в Думе с людьми различных партий, свободно высказывавших свое мнение, что казалось ему просто оскорбительным для обожаемого им государя» [1, с. 16]. В 1913 году умирает один из братьев мемуаристки – Василий (ему было всего 20 лет), от тяжелой болезни, которую врачи не смогли точно диагностировать.

В 1914 году начинается Первая мировая война, брат Елены Александровны уходит на фронт добровольцем. В порыве патриотических чувств мемуаристка «категорически заявила матери, что на улицах го-

ворить по-немецки не буду» [1, с. 35], что привело к увольнению гувернантки, немки по национальности, которую подобная ситуация устроить никак не могла.

Реакция семьи на смерть Григория Распутина (о которой они узнали на Рождество 1916–1917 года), «в доме от этого известия царила общая радость и надежда, что теперь все должно измениться к лучшему» [1, с. 42].

В том же 1917 году умирает бабушка мемуаристки. Она ее характеризует следующим образом: «ушла наша веселая, энергичная бабушка – оплот старого режима» [1, с. 44]. Эти слова, на наш взгляд, можно понимать, как то, что в лице умершей пожилой женщины воплощался традиционный уклад русской жизни, она была своеобразным идеалом (воплощением) уходящей эпохи сошедшей со сцены жизни в переломный для страны год. Это подтверждается вставкой прямой речи отца Елены Александровны: «с мамой похоронили старый мир. Этот мир ушел навсегда. Что-то нам даст то новое, что стоит у порога?» [1, с. 44]. Вполне возможно, что отец нашей героине никогда не говорил этой фразы и она была вставлена для красного словца, но тем не менее, она акцентирует внимание читателя на переходный этап жизни не только отдельной семьи, но и страны с обществом в целом.

После революционных событий февраля-марта 1917 года, однажды в семейную усадьбу пришла толпа крестьян, которая искала одного из родственников семьи героини. Крестьяне тщательно обыскали дом и с любопытством глазели на разного рода бытовые принадлежности, аксессуары, вещи, которых раньше в глаза не видывали. Так, по словам мемуаристки, «всех больше меня рассмешили две бабы, которые вытащили ночной горшки интересовались, не кастрюля ли это для щей?» [1, с. 45]. Типичные русские крестьяне.

Октябрьские события 1917 года оказались более тяжелыми для семьи нашей героини. Дом, в котором раньше жила ее покойная бабушка подвергся разграблению. Жилая усадьба, где жила семья героини, «была окружена верными ему [отцу – С.Б.] крестьянами» и это спасло ее от той же участи. В ноябре, что называется, от «греха подальше» семья покинула свое фамильное гнездо, которое находилось в селе Оброчное, и отправилась в Лукоянов.

При прибытии в этот город семья стала ютиться в нескольких комнатах, которые им предоставили знакомые. Жизнь постепенно налаживалась и в этой скромной, по меркам дворянской зажиточной семьи, обстановке. Но были и разные трудности. В частности, мемуаристка отмечает, что «продовольственное положение было плачевным. Местные жители еще жили старыми запасами, да урожаем своих огородов и фруктовых садилов, но всем новоприбывшим было крайне тяжело. Этих же новоприбывших набралось в Лукоянове много. Все помещики не только Лукояновского, но и соседних уездов, стекались почему-то в этот город. Каждый день мы узнавали, что приехали те или другие... прислуг пришлось отпустить, ибо продовольственное положение с каждым днем становилось все более критическим» [1, с. 52]. Чувство самосохранности у так называемых «бывших» явно было развито хорошо, и они стремились найти себе относительно безопасное прибежище, где можно было бы переждать самые опасные революционные времена, избежать погромов и для этого, в том числе, приходилось отказываться от привычного (традиционного) образа жизни (например, как видно из цитаты, от слуг, которых нечем было кормить и платить жалование). Сама мемуаристка продолжала получать домашнее образование с помощью матери, которая учила своих детей иностранным языкам, и дяди, который учил их математике, географии, истории. Вскоре к семье присоединились братья героини и вновь острым встал жилищный вопрос, поскольку имеющихся комнат стало не хватать. Он был успешно решен благодаря связям и настырности этих самых братьев.

Отец и брат Павел уезжают из Лукоянова и присоединяются к Белому движению. Больше мемуаристка их в своей жизни не видела.

Осенью мемуаристка поступила в одну из местных школ, в которой в условиях советской власти стремились всех приобщить к радости физического труда: «каждую субботу мы ездили на "субботники", которые заключались в погрузке дров, необходимых не только для нашей школы, но и для других учреждений города. Если же оставались в городе ввиду очень скверной погоды, то должны были мыть полы и окна в классах и коридорах... Непривычные к подобной тяжелой работе дети очень утомлялись и часто на другой день (иногда вместо субботников были воскресники) не могли присутствовать на уроках. Конечно, по-

добные ученицы подвергались большим насмешкам некоторых преподавательниц, старавшихся приспособиться ко всем требованиям новой власти» [1, с. 54]. Все эти физические нагрузки давались нашей героине с большим трудом, были ей в тягость, поэтому она была рада, когда одна из одноклассниц «предложила произвести такого рода обмен: она будет мыть за меня полы и окна, я же буду помогать ей с французским языком, который ей никак не давался» [1, с. 54]. Конечно же, мемуаристка приняла это предложение. Обе стороны были довольны результатом этой «сделки». Полы и коридоры были чистыми все время, а одноклассница стала получать хорошие оценки по французскому языку.

Один из братьев героине по имени Георгий поступил в школу в качестве преподавателя латыни, и его сестра стала посещать эти занятия на второй год своего обучения в этой школе, при этом решила на этот предмет не тратить сильно много времени, но «получив двойку за первую работу, я поняла, что шутить с братом не приходится. Пришлось усиленно нагонять пропущенное и, в результате, эта несчастная латынь заняла все мое время» [1, с. 57].

Осенью 1919 года прокатилась волна арестов «бывших». Коснулась она напрямую и семьи нашей героини: «однажды, в 12 часов ночи, когда мы уже давно спали, раздался оглушительный стук в дверь. Брат пошел открыть. Ввалилось, по меньшей мере, человек десять вооруженных людей. Не предъявляя никаких документов и почему-то угрожая револьвером, хотя Георгий никакого сопротивления не оказывал, объявили, что он арестован. Наорали на мать, которая требовала от них ордер на арест или, по крайней мере, объяснения причины его. Я стояла в углу, дрожа от страха, с ужасом глядя на эту банду грубых, грязных, в лохматых шапках и оборванных шинелях людей, которые бесцеремонно шатались по нашей квартире, забирая с собой все то, что попало им под руку. Унесли даже мой первый заработок – маленькое колечко с бирюзой, которое я получила в уплату за уроки, даваемые мной одной девочке» [1, с. 58]. Той же ночью мать мемуаристки сожгла все бумаги, которые можно было трактовать (пусть и в незначительной степени) как протестные по отношению к установившейся власти. Вскоре брата, как и многих других людей, чья вина состояла лишь в том, что

они были «буржуйами», отпустили домой из-за вспышки тифа в тюрьме. Георгий слег с этой болезнью и его с трудом выносили. Позднее он был призван в ряды Красной Армии.

Приблизительно в 1920 году (к сожалению, Елена Александровна Скрыбина в своих мемуарах не часто обозначает хронологические рамки, поэтому у читателя может возникнуть путаница в датировке событий) семья перебирается в Симбирск, куда переводят по службе брата мемуаристки Георгия. С жильем в этом городе помогла сестра отца мемуаристки, которая там жила. Мать устроилась машинисткой в железнодорожном учреждении.

Вместе с ними в Симбирск приехала их бывшая кухарка Марфуша, которая заставляла их сильно нервничать, поскольку была не сдержана на язык и громко возмущалась советской властью. Однажды «она остановилась около дома, где когда-то жил Ленин с семьей, и начала призывать прохожих в свидетели, что вот «этот "антихрист" виновник того, что в стране бедствия, что на базарах "хоть шаром покати", что люди мрут от голода, тифа и начавшейся холеры» [1, с. 68]. За это ей сделали внушения сотрудники милиции и запретили ей появляться на улице, в противном случае ее ждал арест за антисоветскую агитацию. Вскоре Марфушу удалось отправить в Петроград, и семья вздохнула с облегчением.

В том же году семья героини получила долгожданную весточку от главы семьи, который вместе с одним из сыновей примкнул к армии Врангеля. После того, как Врангеля разбили отец, вместе с двумя своими братьями, смог эмигрировать во Францию, но его сын (брат нашей героини) погиб в одном из сражений. Долго на чужбине он (отец) не прожил, умер на следующий год.

Брата Георгия перевели в Оренбург, но было решено за ним не ехать, поскольку только устроились в Симбирске и переезжать никуда не хотели.

С чувством благодарности мемуаристка вспоминает помощь американцев голодающим на Волге, в том числе Симбирске: «прекратились наши обеды из селедки и сушеной трески, появилось молоко в порошке и банках, всевозможные консервы и белый хлеб» [1, с. 71]. Примерно в это же время школа переходит на вечернее обучение, и

наша героиня получает возможность устроится на работу конторщицей в Губфинотдел.

Приходит письмо от Георгия – он женился. Вскоре обещал приехать вместе с женой. Мемуаристка счастлива за брата, а ее мать не очень. Она возмущена тем, что даже не знает какой у новоявленной невестке была фамилия, какого она рода и тому подобное. В этом, как подчеркивает Елена Александровна, было наше различие, различие двух поколений, «она была воплощением старой России, а я уже – советский продукт».

Георгий с женой решили переехать в Нижний Новгород, где он, будучи уже демобилизованным надеялся найти хорошо оплачиваемую работу. Тем более там жил его друг по армии Сергей Скрыбин. Мемуаристка и ее мать последовали за ними, во многом из-за того, что квартиры, в которой они жили сгорела в результате пожара и им надо было искать новое пристанище. Записались на Бирже Труда и хотели встать на учет для получения квартиры, но «на учет не брали, пока у кого-нибудь из членов семьи не будет постоянной работы».

Первой на работу устроилась мемуаристка. Через старого своего друга, который познакомил ее с нужными для этой цели людьми. Происходило формирование неформальных связей, которые принесли свои плоды, и она получила должность в местном архиве и «с этого дня начался в моей жизни тот "блат", который играет первостепенную роль в Советском Союзе с первых же дней появления советской власти и по сей день» [1, с. 79]. Так же в здание архива героине и ее матери предоставили небольшую комнатку, где они могли жить. Своего рода прототип служебного жилья. Мать стала подрабатывать шитьем на заказ. Георгий с женой, не найдя работы, вернулся в Оренбург.

Реакция на смерть Ленина в 1924 году: «Ленину все же верили и боялись худших перемен» [1, с. 84]. В том же году у архива сменился начальник и нашу героиню с матерью «попросили» освободить помещение. Жилище новое вновь получали по благу. Трудности с работой. Часто приходилось ее менять. Но, в это время шел расцвет Новой Экономической Политики, и эта внушало некоторый оптимизм, по словам мемуаристки, «как будто возвратилось прошлое» [1, с. 87]. В том же году мемуаристка выходит замуж за друга своего брата Сергея Скрыби-

на, «еще весной Сергей сделал мне предложение и, хотя я совсем не стремилась связать себя браком, все же, поддавшись уговорам матери, дала согласие, и мы зарегистрировались в октябре» [1, с. 88].

В 1925 году работает в Рыбном комбинате, параллельно посещает курсы стенографии. Умирает жена брата Георгия от туберкулеза. Летом того же года мемуаристка с матерью посещает летом Оброчное, которое покинули после революционных потрясений. В их семейной усадьбе расположился местный совхоз, что произвело на нашу героиню гнетущее впечатление. Август–сентябрь вновь жизнь в Нижнем Новгороде и работа на ярмарке, в сентябре переехали в Ленинград, куда их пригласил брат матери. Им предоставили две комнаты в коммунальной квартире, где всего проживало в совокупности 14 человек, «особенно это нас не удивило, ибо условия в Советском Союзе всюду были одинаковыми: отсутствие жилой площади, скученность в коммунальных квартирах, ведущая неоспоримо к разным распрям и недоразумениям» [1, с. 97]. Мемуаристка была в декретном отпуске (родила сына), ее муж записался на курсы бухгалтеров, поскольку этих специалистов в городе не хватало. Также ему посчастливилось встретить старого знакомого, который пристроил его на работу счетоводом на текстильную фабрику. 1925–1926 годы были одними из лучших после революции, по мнению мемуаристки, «благодаря господству НЭПа не было затруднений с продовольствием, и жители города, после перенесенных мрачных лет военного коммунизма, ожили, им казалось, что наступил земной рай» [1, с. 98].

Летом 1926 года Елена Александровна вместе с мужем и сыном переселились на отдельную от родственников жилплощадь, где и проживали до 1940-х годов. Муж успешно заканчивает свои курсы и получает повышение, становится бухгалтером на той же текстильной фабрике. Сама мемуаристка получила работу на заводе «Большевик», где отработала четыре года. В это же время идет компания по конфискации золота у населения, «в этот период я перестала носить обручальное кольцо, ибо мой начальник, комендант завода, неоднократно намекал мне, что это "буржуазные предрассудки" носить обручальные кольца и что гораздо благороднее было бы с моей стороны сдать его государству, нуждающемуся в золоте для восстановления своего хозяйства, потерпевшего так много от врагов народа – Белой Армии» [1, с. 106].

В 1930-е годы Елена Александровна Скрябина устраивается работать в Гипроцветмете (Государственный институт по проектированию заводов цветных металлов). После убийства Кирова в 1934 прокатились чистки на предприятиях: «эта "чистка" заключалась в том, что на общем собрании всех служащих и рабочих тот или иной сотрудник, подлежащий в этот день проверке, должен был рассказать всю свою подноготную, не только о себе, но и о родителях, дедушках и бабушках. Конечно, каждый старался представить себя истинным пролетарием, не имевшим никогда никакой собственности, учившимся на "медные гроши "отца рабочего или матери уборщицы» [1, с. 109]. Сама наша героиня этой чистки благополучно избежала, «потому, что была "маленькая сошка" и никто на меня не доносил».

В тот же год шла волна арестов, под которую угодили многие соседи Скрябиных и мемуаристка так описывает свое состояние, «перепуганная начавшимися репрессиями, я решила купить большой портрет Молотова (тогда министра иностранных дел) и повесила на той же стене, где был телефон, среди семейных фотографий. Даже рамку купила такую же: синюю, бархатную» [1, с. 110]. Настоящая фамилия Молотова, как известно, Скрябин, вот и наша героиня решила, так сказать, присоединить его к своей семье, чтобы все знали какой у них влиятельный «родственник». И все, кто заходил в гости, в том числе управдом (который доносил о жильцах куда положено), видели этот портрет и, возможно, благодаря этому избежали ареста.

В 1935 был арестован брат Елены Александровны Георгий. Спустя несколько месяцев после ареста он был расстрелян. Какие обвинения против него выдвигались, семье не было известно.

В 1937 году наша героиня поступает в институт иностранных языков (вечернее обучение), параллельно работая в мастерской по пошиву одежды. На следующий год, по словам мемуаристки, «мужа на текстильной фабрике "вычистили", как человека непролетарского происхождения. На его счастье за него вступилась женщина – директор всего Текстильного Комбината, Колонтырская, очень влиятельный, долголетний член партии. Она-то и настояла на его переводе в Комбинат. Таким образом муж только выиграл. Колонтырской же бояться было нечего. Ее положение, по-видимому, было весьма прочным» [1, с. 124].

В 1939 году начинается советско-финская война, «почти с первых же дней появились очереди за продуктами и стал ощущаться недостаток то в том, то в другом. Чтобы получить масло, бежали в очередь чуть ли не в 3 часа утра. За последние годы продовольственное положение как-то стабилизировалось, теперь же сразу начались во всем перебои» [1, с. 131]. Конец этой войны был воспринят с облегчением.

Но вскоре началась новая война – война с Германией. На этом мемуарные записи Елены Александровны Скрябиной прерываются.

Подводя некоторые итоги под всем выше сказанным, мы можем сказать, что знакомство с источниками личного происхождения является небесполезным занятием. Даже, с учетом того, что что-то сверхнового из мемуаров Е.А. Скрябиной мы не узнали, они позволили увидеть, как воспринимали те или иные события в стране представители отдельно взятой семьи. Как они пережили процесс разрушения традиционного уклада своей жизни и стали приспосабливаться к новым жизненным реалиям, созданными в Советской России.

#### **Библиографический список**

1. Скрябина, Е.А. Это было в России [Текст] / Е.А. Скрябина. – Los Angeles: 1980. – 142 с.

**Е.В. Бредихина**

Самарский государственный институт культуры

### **РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ НАРОДОВ ПОВОЛЖЬЯ В СОВРЕМЕННОМ ИНТЕРНЕТ-ПРОСТРАНСТВЕ (НА ПРИМЕРЕ ТРАДИЦИОННОГО ОРНАМЕНТА)**

Обращение к традиционному народному искусству обуславливается мировой социокультурной ситуацией, в которой превалирует модель унифицированной культуры. Процессы ее стандартизации и симплификации сопровождаются распространением во всемирном социокультурном поле диаметрально противоположных явлений самоидентификации этноса и утверждения социокультурной идентичности, получивших название «этнический парадокс современности». Именно по этой причине актуальными становятся исследования и проекты, посвя-

ценные сохранению и популяризации самобытных культурных явлений [9; 10; 11]. В этом ключе особый интерес представляет вышивка, как универсальный социокультурный феномен, который заключает в себе визуализированный образ национальной культуры, а также многовековое искусство и традицию. На сегодняшний день вышивке посвящено множество различных проектов, которые направлены на актуализацию и популяризацию этого вида искусства, но, несмотря на это, в сознании современных людей понятие вышивки трансформировалось: оно утратило свое первоначальное значение, и сейчас заключает в себе не столько древний вид искусства и сакральную область знания, сколько разновидность домашнего времяпрепровождения.

Информационное общество, в контексте новых подходов к образованию, способствовало изменению сущности традиционной культуры и ее положению в современном мире [8, с. 45]. Одной из главных причин трансформации послужили компьютерные технологии, которые существенно изменили формы передачи культурных ценностей, явлений и норм. Сегодня культура распространяется и осваивается во многом через средства массовой информации и интернет-пространство, где традиционному декоративно-прикладному искусству хоть и уделяется должное внимание, но в основном в качестве приятного домашнего хобби. Таким образом, современная интернет-культура дает представления человеку о том, что такое вышивка, орнамент, народное и традиционное искусство, несколько видоизменяя эти понятия.

Для народов Поволжья вышивка всегда была значимой составляющей культуры. Ее широкое распространение обусловлено твердо установленным обычаем каждого народа – все женщины должны были уметь шить и вышивать [5, с. 150]. С детских лет (8–9 лет) девочки учились этому виду деятельности, воспринимая то, что было накоплено предыдущими поколениями [2, с. 32]. Именно поэтому каждый народ мог похвастаться своими мастерицами в этой области. Женский вид рукоделия был популярен в русских и татарских селах, а также марийских и чувашских поселеньях Поволжья. Несмотря на много общих черт, национальная вышивка каждого народа имела свои особенности. Так, отличительная черта вышивки русского народа состоит в многообразии техник, видов швов и орнаментов. В качестве материалов для украшения ткани применялись бисер, жемчуг, золотые и серебряные нити, со-

лома, человеческий волос. Художественные изделия народных мастериц отличались красотой узоров и мотивов, гармоничным сочетанием цвета, совершенством пропорций и профессиональными приемами вышивки. Применялись такие виды техник, как гладь, перевить, счетная техника, шитье набором, счетная гладь [2, с. 37].

Украинские вышивки также очень разнообразны и гармоничны по сочетанию цветов. Орнаменты, которые использовались для декорирования элементов одежды, рушников, скатертей, можно разделить на геометрические, растительные и зооморфные. Украинские женщины использовали разнообразные техники и приемы: шитье набором, крестом, а также шитье по выдерганному холсту. Своеобразным материалом, служащим для украшения традиционного костюма служил бисер. Среди швов в украинской вышивке был популярен двусторонний шов [1, с. 53].

Своеобразие татарского декоративно-прикладного искусства определяет тамбурная вышивка и особенная техника аппликативной «ушковой» вышивки. В качестве материалов для украшения тканей татарские мастерицы применяли жемчуг, бисер, золотые нити, синель и драгоценные камни. Вышивки выполнялись тамбурной иглой или крючком, а нити были шелковыми и шерстяными [4, с. 123].

Башкирская вышивка – это счетная и аппликативная техника, а также тамбур и его разновидности. Особенностью вышивального искусства башкир стал особый способ нанесения орнамента на ткань, который производился по шаблону, изготовленному из бумаги. Также среди основных характеристик вышивки, можно назвать многоцветность [3, с. 240].

В вышивке чувашей применялись шерстяные, льняные и шелковые нити. Характерные черты рукоделия – это богатство и разнообразие узоров, а также тонкость и филигранность исполнения рисунка по счету нитей. Чувашаи применяли разные техники и виды швов, среди которых можно выделить роспись, косой стежок, гладь и тамбур. Применялась как односторонняя, так и двусторонняя вышивка. Широкое распространение получила вышивка бисером, монетами, раковинами каури, особенно при изготовлении головных уборов и украшений.

Мордовскую вышивку характеризует яркость и ковровость узора. В качестве материалов для изготовления вышивки мордовским умели-

цам служили монеты, бисер и ракушки. Вышивали двусторонним глухим швом по счёту нитей полотна. Среди техник особой популярностью пользовались перевить и мережки.

Особенностями марийской вышивки можно считать композиционные решения и разнообразие техник. Для вышивки одного бытового предмета, марийская умелица использовала сразу несколько техник и видов швов, нередко дополняя и модернизируя вышивальные приемы по своему вкусу. Основными техниками марийской вышивки считались роспись, косой стежок, счетная гладь и шов «набор».

Для удмуртской вышивки характерно небольшое количество красок и приглушенность цвета. Техники, которые применяли удмуртские мастерицы, отличались большим разнообразием – это счетная гладь, набор, роспись, шитье «в прикреп», «по выдергу», крестик и тамбур [6, с. 240].

Украшательством одежды и предметов обихода люди начали заниматься еще с незапамятных времен, но если сейчас вышивка и орнамент зачастую воспринимаются как сугубо декоративные элементы, то раньше они несли в себе сакральный смысл, оставаясь культовыми элементами на протяжении всей жизни человека. Это декоративно-прикладное искусство олицетворяло собой летопись народа, сохраненную в орнаменте [5, с. 5]. Значение вышивки и орнамента для наших прародителей не ограничивалось аксиологическим смыслом, основным предназначением вышивки также можно назвать роль защиты и оберега. Вышивка приобретала значение узора, который способен охранять человека от воздействия злых сил или уберечь от неудачи. Именно поэтому вышивка часто располагалась там, где заканчивалась одежда, обрамляя подол, рукава и вырез около шеи. Защитный орнамент был призван ограничивать доступ к телу человека, охраняя его таким образом.

Итак, вышивка – один из древнейших видов декоративно-прикладного искусства, часть традиционной культуры народа, трудоемкий и самобытный вид деятельности. Это особая знаковая система передачи информации с жестко закрепленным значением каждого элемента, основанная на многовековой художественной традиции.

В современном мире влияние традиционной культуры на индивида и общество по-прежнему неоспоримо [7, с. 485]. С ее помощью

человек познает окружающий мир, социализируется, осваивает нормы, обычаи и ценности народа и той страны, в которой он живет. Однако механизмы трансляции традиционной культуры вынуждены адаптироваться к происходящим изменениям. Вместо передачи традиций посредством естественных способностей каждого человека – его памяти, устной речи, живого языка, природного музыкального слуха, трансляция информации происходит через интернет-ресурсы и средства массовой информации. Данная ситуация породила множество интернет-проектов, связанных с сохранением и популяризацией народного искусства и художественного творчества.

Современные проекты в сфере интернет-культуры можно разделить на несколько категорий. Первую и самую популярную группу будут составлять программы и деятельность музеев, переданная в интернет-пространство. Эта категория отличается, во-первых, высоким уровнем достоверности информации, во-вторых, открытым доступом к материалам исследования и, в-третьих, широким охватом аудитории. Такие проекты чаще всего направлены на повышение уровня образования и эрудиции, общей грамотности населения, его просвещение, и зачастую представляют собой виртуальные выставки и экспозиции, размещенные в компьютерной сети Интернет.

Вторую категорию интернет-проектов, посвященных традиционной культуре, вышивке и орнаменту, представляют интернет-площадки национальных культурных центров. Такие проекты, как правило, нацелены на сохранение традиций, обычаев и обрядов или возрождения их внутри какого-либо этноса или этнической группы. Чаще всего в сети они представлены веб-страницей, посвященной какому-либо мероприятию, либо порталами о народной культуре определенного народа.

Третью категорию, посвященную традиционной вышивке, составляют проекты в форме электронных ресурсов: это форумы, предназначенные для обмена опытом, материалами и информацией, а также объединения людей, которые занимаются или интересуются декоративно-прикладным искусством и народным художественным творчеством. Главным отличием данных мероприятий является узкоспециализированная направленность, наличие группы, сформированной по интересам и присутствие специализированной терминологии. Такие про-

граммы нацелены на популяризацию вышивки, как вида домашнего творчества и практически не связаны с ее историей и значением.

Четвертую категорию интернет-проектов, обращенных к традиционному орнаменту, составляют электронные ресурсы в виде веб-страниц, сообществ и страниц в социальных сетях, которые нацелены на предоставление людям услуг ткачества и вышивки. Данные проекты, как правило, направлены на получение материальной прибыли. Чаще всего это веб-страницы мастерских по пошиву традиционной одежды.

Опыт Поволжья в реализации подобных мероприятий и проектов не велик, но все же в регионе имеются виртуальные проекты практически всех категорий. Среди музеев и государственных учреждений Поволжья, активно разрабатывающих подобные сайты, особого внимания заслуживает деятельность Самарского областного историко-краеведческого музея имени П.В. Алабина, Самарского областного музея Модерна и государственного учреждения Самарской области «Дом Дружбы народов».

Наиболее значимым интернет-проектом в Поволжье можно считать проект СОИКМ им. П.В. Алабина «Самарское полотенце». Этот проект посвящен традиционному орнаменту. Данная программа разработана с целью демонстрации и популяризации орнаментальной культуры народов Поволжья. В ходе работы была создана инсталляция «Самарское полотенце», в которой можно отчетливо увидеть переплетающиеся народные орнаменты русских, мордвы, чувашей, татар и т.д. Виртуальной данная музейная программа стала благодаря размещению этой страницы на сайте Самарского областного историко-краеведческого музея имени П.В. Алабина (<http://www.alabin.ru/alabina/science/muzeeproekty/polotence/>), на которой и размещена информация о проекте.

Следующим проектом, который также можно отнести к данной тематике, является Межрегиональная выставка-ярмарка «Рождественские узоры Поволжья». Проект представляет собой презентацию изделий мастеров традиционных ремесел и декоративно-прикладного творчества народов волжского региона. Данный проект разрабатывался СОИКМ им. П.В. Алабина в сотрудничестве с агентством социокультурных технологий при поддержке Министерства культуры Российской Федерации и Министерства культуры Самарской области. «Рождественские

узоры Поволжья» – проект, направленный на поддержку декоративно-прикладного творчества народов Поволжья. Страница музея, содержащая фотоотчет и описание музейного проекта, располагается по адресу <http://alabin.ru/alabina/news/2015/12/1082/>.

Среди проектов СОИКМ им. П.В. Алабина особое место занимает выставка изделий декоративно-прикладного творчества и ремесел Самарской области, которая состоялась в рамках III Губернского фестиваля самодеятельного народного творчества «Рождённые в сердце России». Так как фестиваль посвящен самобытному народному творчеству, в программе проекта были заявлены мастер-классы, презентации и конкурсы, посвященные традиционным промыслам и ремеслам. В качестве отдельной номинации в конкурсной программе представлен традиционный костюм народов Поволжья. Описание и фотоотчет проекта располагаются на двух страницах Самарского областного историко-краеведческого музея имени П.В. Алабина, на одной из которых представлено открытие выставки <http://alabin.ru/alabina/visitors/warning/festival2016/>, а на второй – награждение участников мероприятия, проходящее в рамках конкурса <http://alabin.ru/alabina/news/2016/2/1097/>.

Во вторую категорию интернет-проектов Поволжья можно отнести деятельность таких центров, как Поволжский центр культур финно-угорских народов, «Мордовский национально-культурный центр «Масторава», Общественная организация «Курултай башкир» города Самара и Самарской области, «Украинский национально-культурный центр «Проминь» («Луч»), Самарское городское чувашское культурное общество «Пехиль», Самарское областное татарское общество «Туган Тел» («Родной язык»), «Русский национальный центр» и Самарскую городскую эрзянскую общественную организацию «Лисьмапря» (Родник). Все организации, их деятельность и проекты направлены на сохранение культурных традиций народов, проживающих в Поволжье.

Поволжский центр культур финно-угорских народов – виртуальный проект, расположенный в сети по адресу <http://pckfun.ru/index.php>. Проект образован в сотрудничестве с общероссийским общественным движением Ассоциацией финно-угорских народов в сотрудничестве с Федеральным агентством по делам национальности и Финно-угорским

культурным центром Российской Федерации. На портале представлена информация о культурном наследии народов финно-угорского мира. Веб-ресурс, посвященный культуре марийцев <http://pckfun.ru/fu-narody.php#>, рассказывает о традиционном костюме народа, его видах и отличительных чертах народной вышивки мари. Веб-страница, посвященная мордовскому народу <http://pckfun.ru/fu-narody.php#Мордва>, демонстрирует обычаи, связанные с мордовской вышивкой и дает представление о том, какой костюм предпочитали мордовки. Удмуртскому искусству посвящена страница <http://pckfun.ru/fu-narody.php#Удмурты>, благодаря которой можно познакомиться с традиционным костюмом удмуртских женщин и мужчин.

Среди проектов Самарской региональной общественной организации «Мордовский национально-культурный центр «Масторава» можно выделить несколько интернет-проектов, одним из которых стал праздник – «День финно-угорских народов». Мероприятие проводилось на базе государственного учреждения Самарской области «Дом Дружбы народов». В рамках праздника было проведено дефиле традиционных костюмов народов финно-угорского мира. Фотоотчет и описание мероприятия находится на портале сайта государственного учреждения Самарской области «Дом Дружбы народов» [http://www.samddn.ru/meropriyatiya/?ELEMENT\\_ID=28063](http://www.samddn.ru/meropriyatiya/?ELEMENT_ID=28063).

Среди национальных центров и порталов, рассказывающих о культурном наследии народов, можно выделить интернет проект, созданный организациями «Дуслык» и «Ак Бахет» в качестве официального сайта татар города Самары и Самарской губернии, который расположен на веб-странице <http://tatar-duslyk.ru/>. Портал рассказывает о национальной одежде, праздниках и обычаях татарского народа.

Анализируя интернет проекты, посвященные традиционной культуре народов Поволжья, можно прийти к следующим выводам. Во-первых, данная область знания представлена, главным образом, интернет-порталами, иллюстрирующими культурно-творческую деятельность того или иного народа. Во-вторых, целостного интернет-проекта, посвященного истории вышивке и орнаменту народов Поволжья, в сети разработано не было. В-третьих, Интернет-пространство Поволжья в данной сфере не представляет собой систему, способную дать целост-

ную картину и полноценное представление о традиционной культуре региона. Вместе с тем, именно традиционная культура является специфическим способом организации жизнедеятельности общества, основанным на наследовании доминирующих смыслов, ценностей и норм.

**Библиографический список**

1. Кара-Васильева, Т.В. Украинская вышивка [Текст] / Т.В. Кара-Васильева. – Киев: Мистетство, 1993. – 263 с.
2. Маслова, Г.С. Орнамент русской народной вышивки как историко-этнографический источник [Текст] / Г.С. Маслова. – М.: Наука, 1978 – 207 с.
3. Никонорова, Е.Е. Орнамент четной вышивки башкир [Текст] / Е.Е. Никонорова. – Уфа: Галем, 2002. – 248 с.
4. Валеева-Сулейманова, Г.Ф. Декоративно-прикладное искусство казанских татар [Текст] / Г.Ф. Валеева-Сулейманова, Р.Г. Шагеева. – М.: Советский художник, 1990. – 215 с.
5. Привалова, В.М. Орнамент как знаково-символический ритуал культуры [Текст] / В.М. Привалова. – Самара: СамНЦ РАН, 2014. – 324 с.
6. Смолицкий, В.Г. Народные художественные промыслы РСФСР [Текст] / В.Г. Смолицкий. – М.: Высшая школа, 1982. – 261 с.
7. Чирков, М.С. Духовно-нравственные ценности в контексте изучения истории в вузах культуры [Текст] / М.С. Чирков // Образ Родины: содержание, формирование, актуализация: материалы III Международной научной конференции. – М.: Московский художественно-промышленный институт, 2019. – С. 481–485.
8. Чирков, М.С. Исторические источники как социокультурная практика в контексте преподавания курса истории Отечества второй половины XIX – начала XX в. [Текст] / М.С. Чирков // Научно-методический электронный журнал Концепт. – 2017. – № S6. – С. 45–50.
9. Чиркова, Н.В. Вещи и предметы быта в контексте культуры повседневности [Текст] / Н.В. Чиркова // Научно-методический электронный журнал Концепт. – 2016. № S14. – С. 46–50.
10. Чиркова, Н.В. Сюжеты и образы традиционной культуры в пространстве современности [Текст] / Н.В. Чиркова // Научно-методический электронный журнал Концепт. – 2017. № S6. – С. 57–62.
11. Чиркова, Н.В. Этнические сюжеты и образы в современном костюме: традиции и новации [Текст] / Н.В. Чиркова // Национальное культурное наследие России: региональный аспект: материалы V Всероссийской научно-практической конференции. – Самара: Самарский государственный институт культуры, 2017. – С. 142–151.

**И.О. Буйленков**

Белорусский государственный университет культуры и искусства

**ВЛИЯНИЕ ПРОЦЕССОВ МОДЕРНИЗАЦИИ НА СООТНОШЕНИЕ  
ВЫРАЖЕНИЯ И СОДЕРЖАНИЯ В СЕМИОСФЕРЕ КУЛЬТУРЫ РПЦ  
(НА МАТЕРИАЛАХ ДИСКУССИИ О ВОССТАНОВЛЕНИИ ПАТРИАРШЕСТВА  
НА ПОМЕСТНОМ СОБОРЕ 1917–1918 гг.)**

В данной статье будет рассмотрено влияние процессов модернизации на религиозную культуру. Данная статья основывается на рассмотрении культуры в ее семиотическом аспекте, т.е. культура будет рассматриваться как знаковая система [4, с. 326]. Культура представляет собой «структурное "штампующее устройство"», с помощью которого окружающий мир включается может быть операционализирован [4, с. 326]. Соответственно феномены культуры будут рассматриваться «как факты коммуникации и отдельные сообщения организуются и становятся понятными в соотнесении с кодом» [9 с. 35].

В качестве основы процессов модернизации общества в рамках данной статьи рассматривается формирование в обществе модерна нового типа сознания, которое характеризуется новым отношением ко времени. Так, анализируя философию Г.В.Ф. Гегеля, Ю. Хабермас указывает на основные черты модерна: модерн представляет собой эпоху, «которая устремлена в будущее, которая открыла себя предстоящему новому» [8, с. 7] – данный тезис будет рассматриваться нами как основа определения культуры модерна. Подобное понимание встречается в работах прочих авторов занимавшихся проблемами модернизации. Так Ф.-К. Кауфман указывал на «ускорение времени» и стремление общества «обогнать» себя, как характерные черты общества модерна [10, с. 38]. Н. Луман в качестве характерной черты общества модерна указывал то, «что оно нуждается еще в какой-то "модернизации"» [5, с. 520]. Т.е. Общество модерна представляет собой априори незавершенный проект, устремленный в будущее.

Наиболее глубоко влияние изменения в восприятии времени на семиотическую систему описаны в концепции космологического и исторического восприятия времени Б.А. Успенского и Ю.М. Лотмана. Кос-

монологическое восприятие времени «предполагает соотнесение событий с каким-то первоначальным, исходным состоянием, которое как бы никогда не исчезает – в том смысле, что его эманация продолжает ощущаться во всякое время» [7, с. 26]. Т.е. восприятие настоящего и восприятие будущего находится под интенсивным влиянием прошлого космообразующего события или состояния культуры, прошлое и настоящее представляются как повторение его или как события, предопределенные космообразующим событием предопределенные (т.е. являются неизбежными и составляют судьбу). Историческое восприятие времени предполагает казуальную оценку времени «события прошлого последовательно предстают при этом как результат каких-то других, относительно более ранних событий» [7, с. 26]. Соответственно, данная статья основывается на рассмотрении перехода от космологического к историческому восприятию времени как характерной черты модернизации культуры.

В другой работе два названных автора выделяли два типа культур по характеру отношений к знакам: «культуры, направленные преимущественно на выражение, и культуры, направленные преимущественно на содержание» [4, с. 332]. В рамках культуры «выражения» «весь мир может предстать как некоторый текст, состоящий из знаков разного порядка, где содержание обусловлено заранее, а необходимо лишь знать язык» [4, с. 332]. Т.е. культура представляет из себя не только знаковую систему, но и законченный текст, т.е. культура не только предлагает инструмент, позволяющий структурировать мир, но и предлагает нормативные тексты. Если культура выражения может характеризоваться как текст (совокупность текстов), то культура содержания может быть охарактеризована как «система правил» [4, с. 332]. В случае культуры с преобладанием содержания «выражение не имеет принципиального значения, можно сказать, что выражение предстает в этом случае как дополнительный и, в общем, более или менее случайный фактор по отношению к содержанию» [4, с. 332]. Таким образом, различие между культурой «выражения» и культурой «содержания» состоит в том, что в случае культуры выражения реальность структурируется исходя из нормативного текста; в культурах же «содержания» реаль-

ность структурируется с помощью знаковой системы и в соответствии с правилами, действующими в данной культуре.

Исходя из описанного характерного процессам модернизации перехода от космологического восприятия времени к историческому, переход от преобладания выражения к преобладанию содержания в рамках семиотической системы общества также может быть рассмотрен как характерная черта процессов модернизации. Культура выражения стремится к составлению семиотической системы максимально подобную той, которая представляется ему связанной с состояниями культуры прошлого или основанные на космообразующем событии, т.е. прошлое в такой культуре представляет законченный текст, уже исчерпывающе описывающий реальность. Семиотическая система культуры содержания вбирает и сохраняет элементы, которые необходимы, ей «предполагается известная свобода как в выборе содержания, так и в связи его с выражением» [4, с. 333], т.е. данная культура из прошлого берет, прежде всего, правила формирования семиотической системы. Т.е. в основе культуры выражение огромное значение принадлежит предзаданной системе, которая может быть определена в понятиях метанаратива [6, с. 276–277], характерной же чертой модернизации является кризис метанаратива и закат онто-тео-телео-фалло-фоно-логоцентризма [6, с. 544–545], наиболее ярко реализованному в культуре постмодерна. Однако при этом стоит учитывать, что в данной статье речь идет о семиотической системе религиозной культуры, т.е. культуры, для которой сохранение традиции играет особую роль. С одной стороны, за счет ее сохранения поддерживается идентичность религиозной организации, с другой стороны, это также является важным фактором в рамках конкуренции с прочими религиозными организациями [11, с. 142].

Противопоставление между содержанием и выражением наиболее ярко выражается на начальном этапе обсуждения вопроса о форме высшего церковного управления (ВЦУ) [Высшее церковное управление и аббревиатура ВЦУ в данной статье используются исключительно как термин обозначающий систему осуществляющую руководство церковью, а не в смысле органа управления церкви обновленческого движения], при обсуждении вопроса о восстановлении патриаршества. В рамках заседания собора был представлен доклад отдела о ВЦУ предлага-

ющий «формулу перехода к очередным делам» [1, с. 79]. Данный доклад в большей степени представлял интересы сторонников восстановления патриаршества. При этом в данном докладе видно преобладание значения выражения над содержанием. Доклад едва ли описывает будущие функции и значение патриарха, что вызвало критику и стало основанием для протеста против обсуждения проекта отдела в представленном виде. Формула, вынесенная на рассмотрения собора, звучит так: «1) Поместному Собору принадлежит высшая власть в Российской Церкви; 2) восстанавливается патриаршество, которым возглавляется управление церковными делами Российской Православной Церкви; 3) Патриарх является первым между равными ему епископами; 4) Патриарх вместе с органами церковного управления подотчетен Собору» [3, с. 446]. Чаще всего докладчик, описывая значения патриаршего института, прибегал к общим формулировкам: «Нам нужен Патриарх как церковно-молитвенный предстоятель Русской Церкви – представитель подвига и дерзновения и как стоятель за Русскую Церковь» [3, с. 450]. При этом, когда речь идет о конкретных обязанностях патриарха они описываются достаточно кратко и обще: «Как первоиерарх, он освящает мир, обращается с воззванием к русскому народу, посещает епархии, молится там и сносится с другими Патриархами» [3, с. 451]. Впоследствии сам докладчик указал на характер предполагаемого обсуждения данного вопроса: «Основной вопрос, который нужно решить Собору, – быть или не быть Патриарху» [3, с. 484]. Таким образом, представленный доклад демонстрирует преобладание выражения над содержанием: для докладчика куда более важен факт восстановления патриаршества, чем вопросы целесообразности такого восстановления для функционирования будущего ВЦУ.

Выступления за скорейшее решение вопроса о восстановлении патриаршества развивали основную идею докладчика о необходимости возрождения формы патриаршества, так архиепископ Кишиневский Анастасий ставил вопрос: «Говорят, что пока не выяснены права и обязанности Патриарха, мы не можем сказать, приемлема ли для нас идея патриаршества. Но когда говорят о Патриархе, разве создают что-нибудь новое?» [3, с. 473], при этом не ясно какого патриарха планируется восстановить, того который был в Русской церкви до синода, или

же в форме, которую институт принял в рамках других поместных церквей. Описания патриаршества в речи епископа не конкретны: «Патриаршество – не форма церковного управления, а живая организующая сила, средоточие нравственного единения» [3, с. 473]. Более конкретное определение места патриаршества член собора отдает будущему: «Что же касается того обстоятельства, в какой форме будет выработано положение о правах и обязанностях Патриарха, это будет зависеть от новых требований жизни, нашей государственности, наших церковно-государственных отношений, которых предрешить мы не можем» [3, с. 474] – из такой позиции следует, что не столь значимо насколько институт патриаршества соответствует потребностям времени, куда более значимым является сам факт наличия данного знака. Соответственно, исходя из такой неопределенности позиции архиепископа Анастасия, в значении патриаршества сторонники немедленного рассмотрения вопроса наибольшим значением наделяли сам знак, нежели его содержание.

Доклад отдела о ВЦУ сразу был встречен критикой, к самому докладу было приложено особое мнение, указывающее на неразработанность понятий [3, с. 446–448], сразу же после прочтения доклада поступило предложение о возвращении доклада в отдел [3, с. 451–452]. При чем, такую критику принимали «не только противники, но и защитники идеи патриаршества» [3, с. 452]. Основания такого отношения к рассмотрению вопроса о патриаршестве находятся в отказе от первоначальной формы работы отдела, изначально планировалось принимать решения в такой последовательности: «1) о соборности, 2) о Соборе и 3) о Председателе Собора, как бы его ни называть» [3, с. 452]. Соответственно, согласно такой точке зрения, в рамках работы отдела следовало разработать сначала основополагающие принципы управления, т.е. определение понятия соборности, который с одной стороны включает вопросы представительства различных внутрицерковных групп в постоянных органах ВЦУ, с другой стороны форму соборов. Исходя же из решения данных вопросов, предполагался переход собора к вопросу о значении председателя, как постоянно действующего органа или органов ВЦУ, так и временно созываемого собора. Переход же сразу к вопросу о председателе, означает отстранение от разработки основополагающего принципа функциониро-

вания ВЦУ к решению вопроса формы. Об этом красноречиво высказывался граф Д.А. Олсуфьев: «Нельзя строить фасад, когда не возведено самое здание» [3, с. 457]. Соответственно, сторонники более позднего рассмотрения вопроса о патриаршестве основывались на точке зрения, что сначала должен быть решен вопрос о принципах и форме основных институтов ВЦУ и после или вовремя этого, должен был разрешиться вопрос о патриархе как части общей системы ВЦУ. Соответственно вместо вопроса, который ставил доклад отдела: «надлежит ли быть патриарху», ставится вопрос: как будет функционировать ВЦУ, что предполагает, прежде всего, решение вопроса о структуре и функциях ВЦУ и исходя из решения данных вопросов, решение о статусе предстоятеля церкви и его титуле. Таким образом, дискуссия о целесообразности обсуждения доклада представленного отделом выражает противостояние культуры «выражения» и культуры «содержания». Позиция отдела основывается на преобладании выражения, в то время как в позиции противников рассмотрения вопроса в предложенном порядке видится преобладающее значение содержания.

Дискуссии по вопросу патриаршества было решено не переносить, соответственно значение патриаршества для большинства собора как формы более значительно, чем содержание данного института. Соответственно, для данного исследования актуально то, какое место данное решение вопроса занимает в контексте модернизации церкви. Если рассмотреть вопрос с точки зрения концепции содержания и выражения Ю.М. Лотмана и Б.А. Успенского, такое отношение к дискуссии указывает на преобладание традиционных тенденций в разрешении данного вопроса. Однако при этом важным фактом является то, что восприятие патриаршества в РПЦ на рассматриваемом этапе было радикально различно. Для одних патриаршество означает восстановление традиционного порядка, соответственно, патриаршество наделяется сакральным значением. Для других значение патриаршества утилитарно, т.е. определяется главным образом местом в качестве элемента управленческой системы, соответственно, обладает плюсами и минусами, которыми обладают единоличные институты власти. Несмотря на установленное преобладание выражения над содержанием, рассмотренные дискуссии показывают, что традиция в рамках религиозной культуры утрачивает свои позиции: элементы, не имеющие непосред-

ственного отношения к догматам, могут быть решены как на ее основе, так и в обход ее, при этом такое отступление от традиции не табуируется, а мирно сосуществует с традиционным решением. Таким образом, несмотря на преобладание выражения над содержанием на соборных дискуссиях о патриаршестве, влияние модернизации выразилось, с одной стороны, в наличии позиций основанных на преобладании содержания; с другой стороны в развитии плюрализма в церкви.

#### **Библиографический список**

1. Документы Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 годов [Текст]. – М.: Издательство Новоспасского монастыря, 2014. – Т. 3: Протоколы Священного Собора: ред. А. Колчерица, А.И. Мраморова – 800 с.
2. Документы Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 годов [Текст]. – М.: Изд-во Новоспасского монастыря, 2015. – Т. 4: Документы Совещания епископов и Судной комиссии Собора: отв. ред. А.И. Мраморова, Р.Ю. Просветов. – 584 с.
3. Документы Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 годов [Текст]. – М. Издательство Новоспасского монастыря, 2015. – Т. 5: Деяния собора с 1-го по 36-е – 938 с.
4. Лотман, Ю.М. Механизмы культуры [Текст] / Ю.М. Лотман, Б.А. Успенский // Избранные статьи: в 3 т. / Ю.М. Лотман. – Талин: Александра, 1993 – Т. 3 – С. 326–380.
5. Луман, Н. Общество общества: в 2 т. [Текст] / Н. Луман: пер. с нем. – М.: Логос, 2011. – Т. 2: Дифференция. Самоописания. – 640 с.
6. Постмодернизм. Энциклопедия. [Текст] / М.А. Можейко. – Минск: Интерпрессервис; Книжный Дом. 2001. – 1040 с.
7. Успенский, Б.А. История и семиотика (восприятие времени как семиотическая проблема) [Текст] / Б.А. Успенский; Ю.М. Лотман // Избранные труды: в 2 т. / Б.А. Успенский. – 2-е изд. – М.: Языки русской культуры, 1996. – Т. 1: Семиотика истории. Семиотика культуры. – С. 9–71.
8. Хабермас, Ю. Философский дискурс о модерне. Двенадцать лекций [Текст] / Ю. Хабермас: пер. с нем. – 2-е изд., испр. – М.: Весь Мир, 2008. – 416 с.
9. Эко, У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию [Текст] / У. Эко: перев. с итал. В.Г. Резник; А.Г. Погоняйло. – СПб.: Симпозиум, 2006. – 544 с.
10. Kaufmann, F.-X. Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven [Text] / F.-X. Kaufmann. – Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1989. – S. 32–69.
11. Berger, P.L. Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie [Text] / P.L. Berger. – Frankfurt am Main: Fischer, 1988. – 194 S.

**В.В. Гурский**

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

**ТЕОРИЯ КОЛЛЕКТИВА КАК МЕТОДОЛОГИЧЕСКАЯ ОСНОВА  
ПРОТИВОДЕЙСТВИЯ ПРОНИКНОВЕНИЮ В ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫЕ  
ОРГАНИЗАЦИИ ЭКСТРЕМИСТСКИХ ГРУПП И НОВЫХ РЕЛИГИОЗНЫХ  
ДВИЖЕНИЙ**

Проникновение в образовательные организации экстремистских групп и новых религиозных движений представляет собой педагогический и управленческий вызов, может быть методологически рассмотрено как нахождение сложной и нер-авновесной системы – школьного коллектива и его ближайшего социального окружения в точке бифуркации.

Теория коллектива А.С. Макаренко может служить методологическим основанием противодействия проникновению в образовательные организации экстремистских групп и новых религиозных движений, так как в ней детально разработанным является вопрос о цели воспитательной работы: «от педагога-теоретика требование решение проблемы не идеала, а путей к нему. Это значит, что педагогика должна разработать вопрос о цели воспитания. Необходимо также создание метода, который, будучи общим и единым, дает возможность каждой отдельной личности развивать свои особенности, сохранять свою индивидуальность» [2, с. 21]. Итак, А.С. Макаренко определяет задачи педагогики как науки и провозглашает категорическую необходимость индивидуального подхода, но в рамках борьбы за единую цель, что равным образом дистанцирует А.С. Макаренко и от тотальной уравниловки застойной педагогики, и от опасных экспериментов со «свободной педагогией». Позиция А.С. Макаренко – единственно возможная, если мы хотим воспитывать человека, подлинно способного жить в обществе. Здесь вспоминается фраза мыслителя, по формальным основаниям, не могущего иметь с А.С. Макаренко ничего общего – блаженного Августина: «В главном – единство, в остальном – любовь и разнообразие».

А.С. Макаренко является общепризнанным специалистом в области такого педагогического явления как коллектив. Его теория механизма распространения педагогического требования на коллектив была

официально принятой в отечественной педагогике. Однако мы, столкнувшись с традиционной отечественной школой и в качестве ученика, попадавшего в конфликт, и в качестве педагога, конфликт разбиравшего, попыток применить данную теорию не встретили. По мнению А.С. Макаренко, коллектив является первой целью воспитания и обладает следующими качествами: 1) общая цель, которая не противоречит частным целям, но и не представляет собой их механическое соединение. «Отношение общей и частной цели не есть отношение противоположностей, а только отношение общего к частному, которое будет итти в общее в особом порядке» [2, с. 32]. 2) Коллектив как часть общества несет перед ним ответственность. «Только через коллектив каждый его член входит в общество. Отсюда вытекает идея дисциплины. В таком случае каждому школьнику станут понятны и интересы коллектива, и понятия долга и чести» [2, с. 34]. «Коллектив – не толпа. Это социальный организм, значит, он обладает органами управления, уполномоченными представлять интересы коллектива» [2, с. 39]. Призвание педагога А.С. Макаренко видит в способности руководить коллективом, то есть можно сказать, что А.С. Макаренко подошел к педагогике сотрудничества или субъектно-субъектных отношений почти за полвека до ее формального провозглашения. 4) «Все предыдущие свойства коллектива не будут звучать, если в жизни не будет звучать пафос исторической борьбы...» [2, с. 46]. Для понимания этой мысли очень важно отвлечься от формальной коммунистической риторики, которая несомненно оказывала влияние на А.С. Макаренко. Дело в том, что последние века Россия живет в перманентном состоянии реформирования; к тому же, к сожалению, не является мифом и пресловутое «враждебное окружение», а, значит, историческая борьба существует. И следующим поколениям также ее вести. А значит, преступна всякая педагогика, не имеющая это в виду.

«Наш воспитанник не может выступать в жизни как носитель некоего личного совершенства... Он должен выступать прежде всего, как член своего коллектива, как член общества, отвечающий не только за свои поступки, но и за поступки своих товарищей» [2, с. 58]. Мы уверены, что не один критик усмотрит здесь призыв к воспитанию пресловутых «винтиков». Но нам видится здесь другое: это воспитание людей с активной гражданской позицией, способных брать ответственность и

принимать решения, активно не приемлющих эгоцентризма, безнравственности, преступности. Таких, которые взяли Берлин, добровольно остановили реактор поврежденной подлодки и каждый день выходят на улицы наших городов, защищая наше спокойствие или же тех, кто горячим словом или просто жизненным примером противостоят безнравственности и безответственности.

Цель воспитания сознательного ответственного гражданина как педагогический идеал находится в противоречии с воспитанием так называемой гармонической личности, обобщенной и практически применимой модели которой до настоящего времени не существует. «Раньше говорили, что нужно воспитывать гармоническую личность. Это цель вне времени и пространства, цель вообще идеального человека, а мы должны воспитывать гражданина нашей страны» [2, с. 67]. Сходная мысль у современного православного педагога доктора медицинских наук профессора священника С. Вогулкина: «Мы воспитываем не гражданина вселенной, которого в природе не существует, а гражданина великой России» [1, с. 10].

Итак, цель воспитания А.С. Макаренко не ставит как воспитание «гармонической личности». Его цель – воспитание гражданина: «Цели воспитания работы могут быть выведены только из общественного требования» [2, с. 68]. А своего воспитанника А.С. Макаренко описал так: «грамотный, а, если можно, то и образованный, дисциплинированный, инициативный, упорядоченный в быте, в любой момент способный встать в военные ряды» [2, с. 68–69]. Именно такого человека А.С. Макаренко противопоставляет «гармонической личности» и пишет об этом прямо: «Многие педагоги скажут, что этого мало, что нужна гармоническая личность. А я утверждаю, что, если б мы могли обеспечить массовый выпуск такой «продукции», то это было просто замечательно» [2, с. 71].

Итак, Макаренко решил воспитывать людей не для удовлетворения абстрактных педагогических идеалов, а под конкретные нужды развития страны.

Очень в теории А.С. Макаренко является понятие дисциплины. Дисциплина обладает свойством пониматься в каждой педагогической теории особо, поэтому необходимо дать определение: «Дисциплинированным человеком мы имеем право назвать только такого, который всегда сумеет выбрать правильное поведение, наиболее полезное для общества, и найдет в себе твердость продолжать такое поведение до

конца, несмотря на трудности и неприятности... В таком понимании дисциплина есть не причина, не метод, не способ правильного воспитания, а результат его» [2, с. 104, 111]. Сходная мысль имеется у В.А. Сухомлинского: «Воспитать настоящего человека, научить его жить – значит научить должествовать» [3, с. 5]. Но у А.С. Макаренко эта мысль развивается дальше, и дисциплина предстает не только результатом, но и прогнозируемой целью педагогического воздействия: «Правильная дисциплина – это тот хороший конец, к которому должен стремиться воспитатель всеми силами и при помощи всех средств» [2, с. 108].

В контексте наших исследований, посвященных гражданскому воспитанию и безопасности образовательного процесса, мы можем сформулировать, что воспитание сознательной творческой дисциплины через требование коллектива в духе теории А.С. Макаренко может оказаться мощнейшим фактором противодействия экстремистским и деструктивным группам в образовательной организации.

#### **Библиографический список**

1. Вогулкин, С.Е. Навстречу Седьмым Рождественским чтениям [Текст] / С.Е. Вогулкин // Православная газета. Орган Екатеринбургской епархии РПЦ. – 1998. – № 16.
2. Макаренко, А.С. О воспитании. Избранные фрагменты из сочинений [Текст] / А.С. Макаренко. – М.: Политиздат, 1990. – 415 с.
3. Сухомлинский, В.А. Как воспитать настоящего человека [Текст] / В.А. Сухомлинский. – М.: Народная Асвета, 1978. – 288 с.

**А.И. Гурченко**

Белорусского государственного университета культуры и искусств

### **ВОПЛОЩЕНИЕ ФОЛЬКЛОРНЫХ ТРАДИЦИЙ БЕЛОРУСОВ В СОВРЕМЕННОМ ТЕАТРАЛЬНОМ ИСКУССТВЕ**

Интереснейшим аспектом современной гуманитаристики являются изучение памяти как феномена. В этой связи хотелось бы обратить особое внимание на то, что в научном сообществе сформировалось и уже несколько десятилетий динамично развивается трансдисциплинарное направление *memory studies*, внимание которого сконцентрировано на вопросах исторического сознания и коллективной памяти. Тако-

го рода всплеск интереса к данной проблематике в научной литературе уже принято называть «мемориальным бумом». Очевидно, что одной из составляющих коллективной памяти народа выступают его фольклорные традиции, осмысление которых в искусстве может явиться действенным инструментом в процессе формирования национального самосознания. Таким образом, не может вызывать сомнения актуальность обращение к вопросам воплощения фольклорных традиций белорусов в современном театральном искусстве, которые уже нашли некоторое отражение в научных исследованиях [1, с. 167].

Примером авторского переосмысления фольклорных традиций является одна из режиссерских работ Н. Пинигина на сцене Национального академического театра имени Янки Купалы. Спектакль «Сымон-музыка» создан в 2005 г. по мотивам одноименной поэмы Я. Колоса в соавторстве с художником А. Сорокиной, композитором А. Зубричем и хореографом П. Адамчиковым. Для данной постановки не характерно апеллирование к жанрам белорусского традиционного народного театра, тем не менее, обращение к фольклорным мотивам предопределено сюжетом поэмы, в которой Я. Колос размышлял о специфике развития национального искусства сквозь призму жизни аутентичного музыканта-самородка. Как справедливо подчеркивала Н. Ювченко, в данной постановке присутствует фольклорный подтекст, который в своей образности опирается на народную символику, обрядность, быт и апеллирует к ментальности народной фантастики-фантазийности [2, с. 37]. Авторами постановки практически не использованы прямые цитаты из белорусского фольклора. Так, пролог и несколько связок между сценами спектакля представляют собой пластическое размышление на тему обобщенных, тематически не конкретизированных народных танцев и игрищ. Что же касается музыкального текста, то в постановке он авторский, в том числе, и стилизованный под фольклор (сцены косьбы, молотбы и др.). В спектакле не представлен аутентичный музыкальный материал, а лишь цитируются тембры традиционных народных инструментов. В прологе звучит музыкальный кластер в исполнении дудок, окарин, варгана и ударных инструментов. Отсылка к традиционному

народному творчеству присутствует и в авторской музыкальной партитуре (сочетание скрипки и колесной лиры в сцене на кладбище и др.).

Что касается воплощения в спектакле образа аутентичного исполнителя-скрипача, то хотелось бы отметить, что он недостаточно убедителен, так как в его характеристике авторы неоправданно отказались от использования белорусского музыкального фольклора. Во всех сценах с участием Сымона использована авторская музыка, в том числе, и классические шедевры А. Вивальди, С. Рахманинова, Ф. Шопена и др. По всей видимости, авторы постановки стремились обобщить образ художника, а не ограничиваться воплощением лишь типа аутентичного музыканта. Однако нельзя забывать, что Я. Колос в своей поэме размышлял над проблемой становления талантливого музыканта из простого народа. В этой связи предположить, что традиционный народный исполнитель-самородок мог владеть таким виртуозным академическим репертуаром, невозможно даже гипотетически.

Этнографические элементы практически отсутствуют и в сценических костюмах героев, которые представляют собой авторскую рефлексию на тему белорусских фольклорных традиций. В этой связи хотелось бы отметить оригинально решенный визуальный облик матери Сымона, в котором в качестве элементов костюма включены предметы быта (деревянные ложки, кружки, головной убор в виде плетеной корзины и др.). Прямая цитата использована лишь в сцене сватовства – в соответствии с традицией, молодые люди приходят в дом Ганны с перевязанными через плечо расшитыми полотенцами. Явный фольклорный подтекст прочитывается в экспрессивных бытовых голошениях сцены наказания Сымона и в эпизоде с Варажэямі, к которым отправляется Дамінік с целью завладеть сердцем Ганны. Более того, в постановке присутствует народная символика: вода как символ очищения и преобразования (сцена омовения Ганны); лодка как элемент обрядов перехода (в данном случае – погребальный и свадебный). Так, Дзед Курыла и Дзед Даніла отправляются на лодке в мир иной в сопровождении Анелов, а в финальной сцене Сымон и Ганна воспаряют в лодке над землей, что символизирует их воссоединение (аллегория свадьбы). Таким образом, в музыкальном оформлении, сценическом движении и сценогра-

фи спектакля «Сымон-музыка» использован метод авторской рефлексии на темы белорусских народных традиций.

Обращение к фольклорным традициям белорусов характерно и для спектакля «Ідылія», созданного в 1993 г. в Национальном академическом театре имени Янки Купалы по мотивам музыкально-драматического либретто В. Дунина-Мартинкевича (режисер Н. Пинигин, композитор В. Курьян, художник З. Марголин). В тексте пьесы использованы белорусские традиционные народные пословицы и поговорки, которые составляют основу монологов и диалогов с участием крестьянина Навума Прыгаворкі (творческий псевдоним самого В. Дунина-Мартинкевича). Несмотря на то, что тема любви к родине предопределила обращение к традиционному народному творчеству, авторами постановки фольклорные элементы введены лишь в нескольких сценах. Единственным развернутым фольклорным эпизодом является вокально-хореографическая композиция, включающая белорусский народный танец «Мяцеліца» и частушки. Сценическое воплощение танца отражает его основные характерные особенности: «ныряние» танцующих пар под поднятыми и соединенными руками, частая смена рисунка, типичная композиционная структура и др. В соответствии с белорусской фольклорной традицией, «Мяцеліца» переходит в озорные частушки. Аккомпанемент вокально-хореографической композиции представляет собой аранжировку для ансамбля модифицированных русских народных инструментов. В спектакле также использовано несколько коротких цитат из белорусского музыкального фольклора: песня «А ў полі вярба» в сцене Юліі и ее отца; тембр дудки в авторской музыкальной партитуре в сцене Кароля и Югасі (Юліі), наблюдающих за возвращением коров с паздбищ и крестьян с полевых работ.

Фольклорные мотивы присутствуют и в сценографии спектакля. Так, крестьяне и Югася (Юлія) одеты в стилизованные под традиционные народные сценические костюмы. Кроме того, в постановку введена символика, характерная для культуры устной традиции белорусов: в начале спектакля хлебом на расшитом полотенце крестьяне приветствуют возвращение из-за границы своего хозяина, а в финальной сцене одаривают благословленных на создание семейного союза Юлію и Ка-

роля. Таким образом, на протяжении всего спектакля в форме близкой к аутентичной фольклорные традиции белорусов представлены пословицами и поговорками как жанрами устного народного творчества. В постановке присутствуют немногочисленные адаптированные к сценическим условиям короткие фольклорные смысловые акценты (стилизованные народные костюмы; цитата песни «А ў полі вярба» и тембра дудки в авторской партитуре; хлеб как символ достатка и гостеприимства). Единственным крупным фольклорным эпизодом является вокально-хореографическая композиция (танец «Мяцеліца» и частушки).

Фольклоризм как метод характерен и для спектакля «Страсці па Аўдзею», который в 1989 г. был поставлен на сцене Национального академического театра имени Янки Купалы по одноименной пьесе В. Бутромеева (режиссер В. Раевский, художник Б. Герлован, композитор О. Янченко). Режиссерское видение воплощения темы коллективизации 1920–1930-х гг. предопределило обращение к фольклору. В формах близких к аутентичным фольклорные элементы включены в сценографию спектакля (расшитое белорусским орнаментом полотенце на иконе, повседневная и праздничная крестьянская одежда), музыкальное оформление (кадриль и частушки) и сюжетную линию (две развернутые фольклорные сцены спектакля – сельская вечеринка и сватовство). Так, в сцене в доме Зуйка (картина вторая) реплики действующих персонажей чередуются с 8-тактовыми построениями кадрили, которые переходят в озорные частушки. Нельзя не обратить внимание на то, что музыкальное сопровождение этой картины представлено аккомпанементом гармошки, тогда как в сценографии спектакля использован баян. В этой связи следует подчеркнуть, что гармошка и баян представляют собой два родственных инструмента, каждый из которых имеет свои средства выразительности и специфику бытования. Баян является инструментом модифицированным и его использование в большей степени свойственно для исполнительства в рамках культуры письменной традиции. Что же касается пьесы В. Бутромеева, то в тексте есть прямое указание автора на гармошку, в связи с чем введение в сценографию спектакля баяна не оправдано. Тембр баяна использован и в эпизоде диалога Веркі Зуйковой и ее подруги (картина пятая), в котором

звучит стилизованная под фольклор авторская музыка (дуэт баянов в высоком регистре). Этот же музыкальный фон переходит и в сцену сватовства в доме Зуйка. Таким образом, осмысление фольклора в спектакле осуществлено при помощи фольклорных элементов, которые представлены в стилизованной форме (авторская музыкальная партитура) и близкой к аутентичной (сцена вечеринок и сватовства в сюжетной линии постановки, сценография, музыкальное оформление).

К фольклорным традициям белорусов апеллируют авторы созданного в 2002 г. на сцене Республиканского театра белорусской драматургии спектакля «Адвечная песня» по одноименной драматической поэме Я. Купалы (режиссер С. Ковальчик, композитор Т. Калиновский, аранжировка фольк-рок группы «Палац», сценография и костюмы В. Тихонова), в которой осмысливается судьба человека от рождения до смерти. Музыка спектакля авторская и стилизованная под фольклор, однако режиссерское видение воплощения этого произведения на театральной сцене потребовало обращения к белорусским фольклорным традициям. Так, в прологе спектакля проведена параллель между Калядами как праздником, восхваляющим рождение Христа, и появлением на свет человека. Действие спектакля начинается с исполнения колядовщиками белорусской народной песни «Прыехала Каляда», форма сценического воплощения которой приближена к аутентике (манера исполнения на открытом звуке, традиционные народные инструменты, тематическое оформление сцены и т.д.). В постановке, как и в поэме Я. Купалы, проводятся параллели между жизненным циклом человека и временами года. Так, умирающий Мужык слушает колыбельную Зімы, которую она поет ему также, как когда-то напевала Маці.

Нельзя не подчеркнуть, что самыми яркими в спектакле являются сцены фольклорной направленности. В этой связи показателен эпизод пастушка и его матери, который заканчивается пронзительной декламацией традиционного народного заговора в защиту домашних животных. Хотелось бы отметить, что практически все фольклорные эпизоды спектакля выстроены с участием актрисы Т. Мархель (матери главного героя), актерская работа которой с точки зрения воплощения фольклорных традиций в постановке самая яркая и убедительная. Она чрез-

вычайно эмоциональна, выразительна и органична в исполнении белорусских традиционных народных песен. Помимо актерского профессионализма причиной такого высокого уровня владения фольклорным материалом является то, что будущая актриса родилась в Смолевичском районе, детство провела на селе и хорошо знает специфику традиционного народного творчества. Большое количество белорусских народных песен она переняла от своей матери, часть из которых и сегодня составляют ее репертуар. Так, сцена Вяселля включает озорные частушки в исполнении Т. Мархель, а завершается щемящей по своему эмоциональному наполнению песней свадебной тематики «Сення ў нас у вас крэсны дзень, нядзеля, пачынаецца сярэцае вяселле».

С точки зрения сценического воплощения фольклора в спектакле оригинально решена сцена Весны, в которой использована аранжировка в стилистике folk-fusion с параллельным проведением авторского музыкального материала в эстрадной стилистике (рок, джаз и др.) и белорусской народной песни «Вясна-красна на ў весь свет».

В ряде спектаклей музыкальный материал является доминирующим элементом, с помощью которого осуществляется воплощение фольклорных традиций в театральном искусстве. Примером такого подхода является спектакль «Дзве душы», поставленный в 2016 г. в Национальном академическом театре имени Янки Купалы по одноименной повести М. Горецкого (режиссура Н. Пинигина, сценография и костюмы Б. Герлована, музыка А. Зубрича, хореография Н. Карчевской). Перед зрителем разворачивается история, основу которой составляют размышления автора о проблеме выбора, стоящего перед человеком в знаковые и неоднозначные периоды истории его народа (описываемые события происходят после Первой мировой войны). Завязка внутренних противоречий, терзающих главного героя Ігната Абдзіраловіча на пути его духовного формирования, отражены уже в первой сцене спектакля. Обусловлены они крестьянским происхождением и дворянским воспитанием героя: кормилица, которой после смерти матери был отдан сын Восіпа Абдзіраловіча, тайно заменила его на своего ребенка в надежде на то, что в богатой семье он будет счастлив. Так, в первой из 32 сцен постановки аристократический полонез противопоставлен крестьян-

скому танцу, который сопровождается авторской музыкой с элементами стилизации под народную. Данный музыкальный материал звучит в нескольких эпизодах спектакля, а также в качестве связки между сценами. Доминирующей в партитуре является виртуозная партия баяна с отсылкой к интонациям польки «Лысы». Помимо инструментального материала, в спектакле рефреном проходит белорусская народная колыбельная «Хадзіў коцік па капусту», которую пела детям кормилица. Кроме того, в качестве музыкального фона одной из сцен звучит партия модифицированных цимбал, которые по тембру, способам звукоизвлечения, фактуре, нехарактерному для аутентики сольному типу исполнительства, далеки от белорусской традиционной народной культуры.

В спектакле «Дзве душы» помимо крестьянского танца из первой сцены, белорусские фольклорные традиции нашли преломление и в сценических костюмах героев, которые выполнены максимально близко к традиции (одежда крестьян и героев спектакля, ратующих за белорусское возрождение).

Музыкальный материал является доминирующим среди комплекса средств воплощения фольклора в спектакле «Пан Тадэвуш», поставленном в 2014 г. в Национальном академическом театре имени Янки Купалы по одноименной поэме А. Мицкевича (режиссер Н. Пинигин, сценограф З. Марголин, композитор А. Зубрич). Произведение написано в период парижской эмиграции А. Мицкевича и проникнуто необычайной любовью и щемящей тоской по родному краю, который пришлось ему покинуть. События разворачиваются в Новогрудке (на родине поэта) накануне прихода войск Наполеона на белорусские земли. В поэме автором поднимается множество эпохальных вопросов, но в центре его размышлений – душа человека. В этой связи музыкальное оформление является одним из элементов, создающих необходимую атмосферу спектакля «Пан Тадэвуш». Так, величественно звучит музыкальный материал, который рефреном как эпическое размышление проходит на протяжении всего спектакля в исполнении дуэта академических хроматических цимбал-прима. Данный музыкальный материал авторский и исполняется модифицированным народным инструментом, который характерен лишь для культуры письменной традиции белорусов.

Таким образом, о воплощении фольклора даже на уровне цитаты аутентичного инструментального тембра говорить не приходится.

В качестве действующих лиц постановки авторами включены носители аутентичной традиции (сельские музыканты и плакальщицы). Так, вставным по отношению к литературному первоисточнику является эпизод с набором рекрутов, в котором введен образ Маці-плакальшчыц. В сцене представлены голошения о рекрутах, которых забирают в ряды русской царской армии. В качестве музыкального оформления композитором А. Зубричем создана авторская партитура по мотивам данного типа внеобрядовых голошений (в эпизоде с рекрутами женское трио поет открытым и экспрессивным звуком в народной манере). Помимо того, в нескольких сценах спектакля присутствуют сельские музыкальные ансамбли, составы которых аутентичной традиции белорусов не соответствуют (2 скрипки, цимбалы, дудка). Так, в начале спектакля под такого рода аккомпанемент в академической манере исполняется обработка шуточной белорусской народной песни «Запражыце сівых коней у вазок шырокі» (ее поет студентка, а потом Зося).

Уже более 70 лет брендом Национального академического театра имени Янки Купалы является спектакль по одноименной комедии Я. Купалы «Паўлінка» (режиссер Л. Литвинов, сценограф Б. Малкин, композитор Е. Тикоцкий), премьера которого состоялась в 1944 г. во время эвакуации театра в Томске. Сюжет комедии разворачивается вокруг конфликта в семье мелкого шляхтича Сцяпана Крыніцікага и его дочери Паўлінкі, которая не хочет выходить замуж за заносчивого и гонорливого шляхтича Адольфа Быкоўскага.

Фольклорными элементами в форме близкой к аутентичной традиции насыщена вся ткань спектакля. Более показательный пример данного типа фольклориза в современном отечественном профессиональном театре найти сложно. Так, белорусские народные песни, которые в обработке композитора Е. Тикоцкого использованы в качестве музыкального оформления спектакля, близки по тематике к тексту литературного первоисточника («Пайшоў мілы лужкам», «Ай, у бару, бару» и др.) либо полностью ему соответствуют («Чаму ж мне не пець» и др.). Хореографический компонент в спектакле представлен

развернутыми сценическими композициями, основанными на белорусских традиционных народных танцах («Лявоніха» и др.). Что касается сценографии, то в рамках данного средства выразительности обращение к фольклору заявлено еще до начала действия спектакля – на тонкой и прозрачной тюлевой заслоне сцены изображен белорусский арнамент. Все действие спектакля происходит среди декораций интерьера сельского дома, который украшен полотенцами и занавесками с вышивкой. Максимально близки к канонам традиционной народной культуры и сценические костюмы действующих персонажей постановки.

В спектакле все действующие лица являются носителями аутентичной традиции: в первой сцене Паўлінка вышивает, на протяжении всего спектакля персонажи поют и танцуют, в сцене вечеринки играют сельские музыканты. В одной из сцен спектакля, введены элементы бытовых голошений. Так, отчаявшаяся и возмущенная пристрастием мужа к алкоголю, Альжбета Крыніцкая начинает причитать, как это характерно для данного типа внеобрядовых голошений (этой актерской находке в партитуре роли героини не одно десятилетие, тем не менее современные исполнительницы от нее не отказываются).

Таким образом, в целом ряде театральных спектаклей авторами осуществлено сценическое воплощение фольклорных традиций белорусов, степень творческого переосмысления которых находится в диапазоне от форм, приближенных к аутентике, до их кардинального авторского переосмысления.

#### ***Библиографический список***

1. Гурченко, А.И. Образ малой родины в спектакле «Тутэйшыя» Национального академического театра имени Янки Купалы [Текст] / А.И. Гурченко // Культура Беларуси: реалии современности: VII Междунар. науч.-практ. конф., посвящ. Году малой родины в Респ. Беларусь, Минск, 10 окт. 2019 г.: сб. науч. ст. / М-во культуры Респ. Беларусь, Белорус. гос. ун-т культуры и искусств; ред. кол.: А. А. Корбут (пред.) [и др.]. – Минск: БГУКИ, 2019. – С. 166–172.

2. Ювченко, Н.А. Аутентика и модификации музыкального фольклора на белорусской театральной сцене (к истории вопроса) [Текст] / Н.А. Ювченко // Артефакт. – 2015. – № 3. – С. 30–40.

**Б.М. Кондорский**

г. Донецк

## **АРХАИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ ВОЛЫНСКОЙ РЕЗНИ**

Весной и летом 1943 г. на оккупированной немцами Волыни произошли события, которые были и будут «яблоком раздора» как между польскими и украинскими политиками, так и историками. Все, в той или иной степени, знают про Холокост евреев, слышали про геноцид армян в османской Турции, но немного людей на Украине могут толком объяснить суть Волынской резни. Это же касается и украинских историков.

В советское время геноцид поляков на Волыни находился под своеобразным табу. Дело в том, что как ни странно, советская власть относилась довольно гуманно к бывшим бандеровцам. Еще в 1945 г. на основе «явки с повинной» было амнистировано более 5 тыс. членов УПА и около 20 тыс. уклонившихся от призыва в Советскую Армию. По амнистии от 17 сентября 1955 г. из лагерей домой возвратились даже самые ярые сторонники Бандеры. Уже в 70-е годы доля подобного рода «товарищей» в райкомах партии Западной Украины составляла от 35 до 50% [31].

После Первой мировой войны Западная Украина оказалась в составе Польши, руководство которой проводила дискриминационную политику по отношению к украинскому населению [20, с. 108]. Своеобразной реакцией на все это стало появление Организации украинских националистов (ОУН). Перед войной в 1940 г. произошел раскол на мельниковцев и бандеровцев. К группировке ОУН, которое возглавлял А.Мельник, в основном относилось старшее поколение. С. Бандера представлял интересы более радикального молодежного крыла. Причиной раскола была борьба за власть [3]. Руководство ОУН в 1941–42 гг. активно сотрудничало с немецкой оккупационной администрацией [24, с. 67].

Осенью 1942 ОУН инициирует массовый уход украинских служащих вспомогательной полиции в партизаны. Начинается формирование Украинской повстанческой армии (УПА). На I войсковой конферен-

ции ОУН (б) в октябре принимается решение по выселению поляков с украинских земель. Тем, кто отказывался, грозило физическое уничтожение [10, с. 88–89].

Волынская резня началась зимой 1943 г. Отправной точкой называется 9 февраля, когда боевики ОУН-УПА вошли в польское село Паросля под видом советских партизан. Было убито более 150 человек. Большинство просто зарубили топорами. Особенно массовые и кровавые события произошли в ночь на 11 июля, когда многочисленные отряды УПА напали одновременно на более, чем 150 польских сел, деревень, хуторов [13]. Следует обратить внимание на активное участие в подобного рода акциях женщин и подростков [14, с. 261].

Имеются многочисленные свидетельства из самых различных источников (в том числе допросов руководителей ОУН-УПА) про массовый террор против польского гражданского населения, когда не щадили ни женщин, ни стариков, ни детей, включая грудных младенцев [25, с. 116–117]. Подсчитано, что от рук украинских националистов за время войны только на Волыни погибло 60–70 тыс. поляков, что составляло около 20% тогдашнего польского населения этого региона [6, с. 110]. Здесь мы имеем этнические чистки в форме геноцида.

Все эти акции сопровождалась беспрецедентными зверствами. Специалисты подсчитали, что при этом использовалось более ста садистских методов умерщвления поляков. В отрядах УПА находились так называемые «резуны», которые специализировались на совершении жестоких казней. Они в буквальном смысле вырезали польское население с помощью топоров, двуручных пил [13].

Мы знаем, как происходило истребление евреев в газовых камерах. Немцы использовали в этом деле самые «современные методы». Обычным явлением были массовые расстрелы. Однако при этом не зафиксировано никаких заметных издевательств со стороны немцев. Подобного рода вещи как раз происходили, когда немцам помогали украинцы из вспомогательной полиции. Известные даже случаи, когда проявление жестокости оуновцами вызывало сопротивление со стороны немецких солдат [11, с. 120].

Т.е. здесь мы имеем совершенно два различных типа сознания. Два различных типа геноцида. Для того, чтобы понять, осознать эти

различия нужно проанализировать характер формирования общественного сознания населения Западной Украины в рамках исторического процесса.

Следует отметить, что подобного рода эксцессы не являются чем-то необычным в украинской истории. Во время Хмельнитчины крестьяне и мещане часто организовывали самостоятельные шайки, которые выбирали своих атаманов и занимались грабежом и убийствами. При разорении имений не было пощады ни старцам, ни грудным младенцам. Людей вешали, распиливали пополам, буравили глаза, сдирали с живых кожу. После кровавых сцен обыкновенно следовала гулянка. Пили и плясали среди пепелищ и трупов [17, с. 221].

Для XVIII на Правобережье был характерен ряд восстаний, которые вошли в историю как ГайдаMATчина. Особенно характерна для этого периода Уманская резня в период Колиивщины 1768 г. После взятия Умани гайдамаками практически полностью было вырезано население города, состоящее из поляков и евреев. Опять имели место проявления крайне жестокости. Малых детей подкидывали на копья, топтали конями, беременным женщинам вспаривали животы [21].

Подобного рода жестокости не поддаются рациональному объяснению. Польские власти применяли по отношению к бунтовщикам не менее жестокие казни. Но они выступали от имени Государства. Так же как и руководство других европейских стран того времени. Преследовалась фундаментальная цель, лежащая в основе любого государства – поддержание порядка любой ценой.

Ужасы Хмельнитчины и ГайдаMATчины повторились и во время Гражданской войны. Более чем обыденным явлением стали еврейские погромы. При этом деревня оказалась необычайно восприимчивой к подобного рода идеям [30, с. 185]. Отношение селян к евреям выражалось в форме физического насилия и грабежа [28, с. 251].

Все это сопровождалось проявлением садистской жестокости. Применялись утонченные пытки с целью издевательства и вымогательства [22]. Стариков резали на куски, детей бросали головой о стены или мостовые. У жертв отрезали половые органы, выкалывали глаза, отрезали носы. Жен, сестер и дочерей насиловали на глазах мужчин, детей заставляли вешать своих отцов [23].

Для понимания всего этого полезной будет концепция двух видов, двух составляющих социального сознания – этнического и личностного [16, с. 119]. 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 активизации. Характерной особенностью этнического сознания является то, что социальная действительность категоризируется с помощью базовой пары «мы-они» [2, с. 49]. Активизация этнического сознания характерна для кризисных периодов.

Этническое сознание можно отнести к архетипическим образованиям, связанным с феноменами, которые архаичны по своей природе и имеют иррациональную основу [19, с. 16]. Этническое сознание приводит к деиндивидуализации в форме национализма, где коллективная граница «свои-чужие» является определяющей (системообразующей). Этот тип общности основан на эмоциях, чувствах и обладает мощной энергетикой. При попытках использовать эту «энергетику» в политической сфере, она часто выходит из-под контроля. Это как пожар в сухом лесу – его легко поджечь, но трудно потушить [18, с. 103–113].

На Украине мы сейчас наблюдаем резкую активизацию этнического сознания. Традиционное этническое сознание обычно сохраняется и воспроизводится в сельской местности. Более 80% нынешней украинской элиты выходцы из сельской местности. При этом, сколько бы «университетов» не заканчивали подобного рода политические деятели, в плане своего базового сознания они остаются «хлопцями з глухого сѣла». Ющенко все пять лет своего президентского срока с упорством, достойным иного применения, пытался сделать из Украины «Большой хутор» [16, с. 120].

Понимание основ Волынской резни невозможно без анализа идеологии, которая лежала в основе деятельности ОУН. Обычно считается, что в данном случае речь идет о так называемом интегральном национализме [12; 15; 24], идейные основы которого были заложены в конце XIX в. Шарлем Моррасом и Морисом Барресом.

Рассмотрим основные положения украинского интегрального национализма. Речь идет о взглядах Д. Донцова, которые оказали определяющее воздействие на идеологию ОУН. Донцов исходил из того, что нация вечна и носит «природный» характер. Нации, по его мнению, находятся в борьбе с другими нациями. Имеет место борьба за существование по Дарвину. Слабый должен быть уничтожен. Стремление к войне между нациями вечно. Право природы – это право силы. Должна быть беспощадная борьба со всем, что угрожает единству нации. Иерархическую структуру нации возглавляет инициативное меньшинство из лучших людей. И, наконец, необходим вождь с неограниченной властью, который должен в первую очередь заниматься военными делами [9].

Интегральный национализм был основой идеологии ОУН. В тоже время отличался от итальянского фашизма и еще больше от немецкого, которые носили государственный характер [15, с. 22]. Украинский национализм являлся продуктом внутреннего развития [24, с. 58] и был характерен для аграрных, экономически отсталых народов [15, с. 24]. По отношению к украинскому национализму правильнее применять термин этнический, что связано с его глубоким архаизмом, в отличие от собственно европейских стран.

А теперь, вместо слова нация поставим слово «племя» и получим то, что было характерно для архаического периода. Племя носило природный характер. Для подобного рода образования больше подошел бы термин «этнос» в узком смысле этого слова. Здесь этнос понимается как форма существования в природных условиях, характеризующийся соответствующим образом жизни. Этнос не имеет потенциала развития и может существовать в неизменном виде столетиями, а то и тысячелетиями. Этнос существует вне исторического пространства.

Классическим примером в этом отношении могут быть племена североамериканских индейцев, которые большую часть своего времени находились в состоянии войны. У побежденного племени все боеспособные мужчины обычно подвергались истреблению. Во главе племени стоял совет старейшин, состоящий из наиболее авторитетных лиц («инициативного меньшинства»).

Здесь нужно вспомнить об очень важном институте того времени – «мужском союзе» [1]. В мужской союз входили молодые неженатые члены общины. Обычно они жили за пределами поселения и занимались набегами на соседние племена. Были даже случаи ритуального нападения и грабежа своей общины. Не надо забывать, что идеи Донцова пользовались наибольшей популярностью у оуновской молодежи [12, с. 47; 15, с. 9].

К сожалению, в научной литературе роли мужского союза в историческом процессе уделяется мало внимания. Мы считаем, что именно мужской союз послужил основным источником политического. Постепенное усиление власти их предводителей способствовало появлению института военного вождя и его дружины. У славян он стал называться князем.

Рецидивы мужского союза неоднократно воспроизводились в более поздние исторические периоды. Опричнина имела типичный архетип мужского союза вплоть до мелочей. Обязательными атрибутами опричника была метла и собачья голова [29]. Волк (собака) были символом (тотемом) мужских союзов у славян и кочевых народов [7]. То же самое касается средневековых военно-монашеских орденов. Масоны из той же «оперы». Наконец, современный исламский терроризм (и не только) имеет те же корни. Кстати, здесь мы тоже наблюдаем интегральный национализм.

Между двумя основными группировками ОУН шла настоящая гражданская война. Бандеровцы, опиравшиеся на молодежь, развернули против мельниковцев настоящий террор. В междоусобной борьбе только накануне нападения Германии на СССР было убито около 400 мельниковцев [3]. Мы рассматриваем данный факт, как своеобразный рецидив той борьбы за власть, которая имела место на определенном этапе архаического периода между советом старейшин и военным вождем и его дружиной.

По нашему мнению, причина архаизма украинского национализма связана с крайне низким уровнем феодальной революции, обусловленным установлением Литвой контроля над территориями Малой и Белой Руси в XIV в. Любая революция сопровождается устранением носителей старого сознания. В Северо-Восточной Руси это нашло свое выраже-

ние в регулярных репрессиями против городских общин в XIV–XV вв. Причем, в основном своими князьями при поддержке татар. Это обусловило приемлемый уровень феодальной революции и соответствующий потенциал дальнейшего развития. Московское государство формировалось на принципиально новой основе, в отличие от Древней Руси. По существу, на ее отрицании [16, с. 126].

В то же время территория нынешней Украины долгое время находилась на «общинной» стадии развития, с чем была связана масса архаических пережитков, доживших до очень поздних времен, с учетом наследия, полученного этими землями от времен Киевской Руси [8, с. 297].

Следует иметь в виду, что даже после принятия христианства этническая основа жителей Древней Руси была полностью языческой [26, с. 69–70]. В византийских письменных источниках имеются многочисленные сведения о зверствах славян во время их набегов на территорию Империи. Часто обычных людей убивали изощренными способами, сажали на кол, распинали, сдирали кожу, сжигали живьем [27, с. 90–91]. При этом сами славяне воспринимали подобного рода поведение как нечто естественное, можно сказать обыденное.

Мы считаем, что глубинные основы сознания у населения Украины (особенно в ее западной части) остались неизменными еще со времен древнего славянства и воспроизводились в течение столетий в сельской местности. Кстати, А. Гогун считает, что сила радикального потенциала Галиции и Волыни объяснялась общим уровнем развития восточных славян и особенно прочными архаическими пережитками в обществе [5, с. 8].

В заключение приведем очень показательный пример, когда то, что современным, нормальным человеком воспринимается как нечто из inferнальной сферы, для селян того времени ничем не отличалось от обычной хозяйственной деятельности.

Речь идет о свидетельстве бывшей бандеровки [4]. «Мы все ходили в бандерах, днем отсыпались по хатам, а ночью ходили и ездили по селам. Нам давались задания душить тех, кто укрывал пленных русских и самих пленных. Этим занимались мужчины, а мы, женщины, перебирали одежду, отбирали коров и свиней у погибших людей, скот

резали, все перерабатывали, тушили и укладывали в бочки. Однажды в селе Романове задушили 84 человека. Старших людей и старых душили, а детей маленьких за ножки раз ударил головкой об дверь – и готово. Мы жалели своих мужчин, что они крепко намучаются за ночь, но за день отоспятся и на следующую ночь в другое село... В Новоселках была одна комсомолка Мотря. Мы ее забрали на Верховку к старому Жабскому и давай доставать у живой сердце. Старый Саливон в одной руке держал часы, а в другой сердце, чтобы проверить, сколько еще будет биться сердце в руке».

#### **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. Бердник, М. Пешки в чужой игре (Тайная история украинского национализма) [Электронный ресурс] / М. Бердник. – Режим доступа: <https://historywikireading.ru/286512>
4. Волынская резня, или немного о бандеровцах [Электронный ресурс] – Режим доступа: [patriot-donetsk.ru/586-volynskaya-reznya-ili-nemnogo-o-banderovcah.html](http://patriot-donetsk.ru/586-volynskaya-reznya-ili-nemnogo-o-banderovcah.html)
5. Гогун, А. Между Гитлером и Сталиным. Украинские повстанцы [Текст] / А. Гогун. – К.: К.И.С., 2014. – 424 с.
6. Гребенник, Г.П. Миф и политика [Текст] / Г.П. Гребенник. – Одесса: Феникс, 2011. – 213 с.
7. Гутнов, Ф.Х. Скифские портреты [Электронный ресурс] / Ф.Х. Гутнов. – Режим доступа: [www.darial-online.ru/1999\\_3/gutnov.shtml](http://www.darial-online.ru/1999_3/gutnov.shtml).
8. Дворниченко, А.Ю. К проблеме восточнославянского политогенеза [Текст] / А.Ю. Дворниченко // Ранние реформы политической организации: от первобытности к государственности. – М.: Восточная литература, 1995. – С. 294–318.
9. Донцов, Д. Націоналізм [Текст] / Д. Донцов. – Лондон, Торонто: Українська видавничка спілка, 1966. – 363 с.
10. Дюков, А.Г. Забытый геноцид: «Волынская резня» 1943–1944 годов [Текст] / А.Г. Дюков. – М.: Изд-во «Алексей Яковлев», 2008. – 144 с.
11. Дюков, А. Второстепенный враг: ОУН, УПА и решение «еврейского вопроса» [Текст] / А. Дюков. – М.: Фонд «Историческая память», 2009. – 176 с.
12. Зайцев, О. Український інтегральний націоналізм (1920–1930-ті роки). Нариси інтелектуальної історії [Текст] / О. Зайцев. – К.: Критика, 2013. – 488 с.

13. Истребление поляков на Украине. Волынская резня [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://topwar.ru/144562-istreblenie-polyakov-na-ukraine-volynskaya-reznya.html>
14. Ільюшин, І. Українська повстанська армія і Армія Крайова. Протистояння в Західній Україні (1939–1945 рр.) [Текст] / І. Ільюшин. – К.: ВД «Києво-Могилянська академія», 2009. – 399 с.
15. Касьянов, Г. До питання про ідеологію організації українських націоналістів (ОУН). Аналітичний огляд [Текст] / Касьянов Г. – К.: ІІ НАН, 2003. – 63 с.
16. Кондорский, Б.М. Рецидивы архаических социальных институтов в рамках политических режимов постсоветских государств [Текст] / Б.М. Кондорский // История и современность. – 2019. – № 3. – С. 112–131.
17. Костомаров, Н.И. Материалы и исследования. Богдан Хмельницкий [Текст] / Н.И. Костомаров. – М.: Чарли, 1994. – 768 с.
18. Липкин, А.И. Россия и Европа. Проблема цивилизационной и национальной идентичности [Текст] / А.И. Липкин // Россия и Европа: вопросы идентичности. – М.: ИЕ РАН, 2008. – С. 103–113.
19. Михайлова, Л.Я. Этническое сознание: социальное содержание и закономерности исторической эволюции: автореф. ... канд. наук [Текст] / Л.Я. Михайлова. – Ульяновск: 2002. – 21 с.
20. Морозова, О.С. Волинська трагедія у сучасній і польській історіографії [Текст] / О.С. Морозова // Чорноморський літопис – 2013. – Вип. 7. – С. 105–111.
21. Описание бедствия, постигшего Умань и всю Украину в 1768 году [Текст] // Киевская старина. – 1882. – № 3. – С. 520–529.
22. Островский, З.С. Еврейские погромы 1918–1921 гг. [Текст] / З.С. Островский. – М.: Школа и книга, 1926. – 135 с.
23. Полетика, Н. Воспоминания [Текст] / Н. Полетика. – Тель-Авив: Библиотека Алия, 1982. – 433 с.
24. Полищук, В.В. Понятие украинского интегрального национализма [Текст] / В.В. Полищук // Политэкс. – 2006. – № 2. – С. 58–76.
25. Поліщук, В. Гірка правда. Злочинність ОУН-УПА [Текст] / В.Поліщук. – К.: Золоті ворота, 2011. – 496 с.
26. Поляков, А.Н. Древнерусская цивилизация: основные черты социального слоя [Текст] / А.Н. Поляков // Вопросы истории. – 2006. – № 6. – С. 67–86.
27. Пузанов, В.В. Древнерусская государственность: генезис, этнокультурная среда, идеологические конструкты [Текст] / В.В. Пузанов. – Ижевск: ИД «Удмуртский университет», 2007. – 624 с.
28. Революция на Украине по воспоминаниям белых [Текст] / Состав. А.А. Алексеев. – М. – Л: Госиздат, 1930. – 436 с.
29. Степанов, Д. Иван Грозный и его тронные волки [Электронный ресурс] / Д.Степанов. – Режим доступа: <https://www.peremeny.ru/blog/15616>
30. Чериковер, И. Антисемитизм и погромы на Украине 1917–1918 гг. [Текст] / И. Чериковер. – Берлин: Ostjudisches historisches archiv, 1923. – 335 с.

31. Что стало с бандеровцами после хрущевской амнистии? [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://russian7.ru/post/chto-stalo-s-banderovcami-posle-khrushhev/>

**А.И. Корецкий**

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

### **ПАТРИАРХИ ИОАКИМ И АДРИАН: РЕВНИТЕЛИ ПРАВОСЛАВНОГО БЛАГОЧЕСТИЯ В ЭПОХУ ВЕСТЕРНИЗАЦИИ**

Процессы вестернизации, в рассматриваемый нами период с XVII по начало XVIII века, затрагивая определённые сегменты общественной жизни, не могли не оказать влияния на вектор развития общества в целом. Данная логика вполне согласуется с мнением протоиерея Русской православной церкви Олега Стеняева, который говорит о том, что общество несовременного типа рассматривало духовную и светскую жизнь как единую неделимую ткань, не разграничивая данные понятия [15]. Соответственно и церковь не могла не отреагировать на данные процессы особенно тогда, когда определённый круг вопросов был связан непосредственно с её компетенцией.

Тема данного исследования особенно интересна тем, что в рассматриваемый нами хронологический период церковь в лице некоторых иерархов выполняет не только свои типичные функции, связанные со спасением человеческой души, но и начинает интересоваться интеллектуальным багажом западноевропейских достижений. Начинает происходить рационализация мышления в среде отдельных духовных лиц

Что касается вопроса о процессах европеизации в условиях современного общества, то как и в рассматриваемый нами исторический период определённая часть духовных лиц не оставляет его без внимания. В качестве примера можно привести XX Всемирный народный собор 2016 года, где со своим докладом по данной теме выступил Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл. Патриарх, основываясь на исторических примерах, выделил события, которые носили отрицательный характер в отношении России со стороны Запада, так и положительный.

Патриарх, в своём выступлении поддерживая позицию русского учёного Николая Данилевского, подчеркнул, что нужно говорить не о встречающих путях развития России и Запада, а о признании параллельного развития русского и западного обществ [2]. Параллельное, по словам Патриарха, настаивает на самобытности и на праве существования обоих путей развития [2].

Интересна в этом контексте и статья протоиерея Андрея Ткачёва «Как нам относиться к Западу». По мнению священника, нужно отказаться от таких воззрений на Западный мир, когда происходит либо полная изоляция от общения с ним, либо приобщение к нему [17]. Отвергнув эти позиции как незрелые и ошибочные. Андрей считает, что наиболее приемлемым будет сделать выбор в пользу разумного общения с Западным миром. По его мнению, общий религиозный фундамент, степень взаимодействия может быть до тех пор, пока нас объединяют одни и те же ценности, связанные, прежде всего, с общим христианским фундаментом [17].

Однако в настоящее время вряд ли можно говорить о наличии общего христианского фундамента, в силу того, что Европа, поступательно становится постхристианской, о чём вполне определённо говорится в Конституции Европейского союза. Документ был подписан в Риме 29 октября 2004 года, но при этом он всё ещё не вступил в силу. Ценности Конституции носят светский либеральный характер, который лишён кого-либо намёка на христианские корни Европы [9].

Нужно отметить и тот факт, что церкви в настоящий момент порой приходится откликаться на вопросы, которые являются в большей мере прерогативой светских властей.

В пример можно привести тот факт, что вопрос об «Основах религиозных культур и светской этики» становится предметом обсуждения не только для светских лиц, связанных непосредственно с системой образования, но и для священнослужителей. Кроме того, конференции, круглые столы с определённой тематикой, в частности и в образовательных учреждениях проводятся порой с привлечением участия в них священнослужителей.

Таким образом, вопросы о роли представителей церкви в обществе, а также о взаимоотношениях России и Запада до сей поры имеют актуальность.

Нельзя не отметить тот факт, что поэтапное огосударствление церкви, начавшееся с XVII века и наиболее ярко проявившееся в правление Петра I, делало лиц духовного звания невольными созерцателями тех явлений, которые касались государства. К таковым явлениям в частности относилась и европеизация.

Духовенство православной церкви настороженно относилось к распространению польской моды, также моды на европейское образование. Поэтому в XVII веке европейской «латинизации» старались противопоставить греческую «эллинизацию» [6].

К концу XVII века территория Московского царства явилась местом борьбы двух европейских христианских традиций: восточного византизма и западного латинства. Представители первой позиции, так называемые грекофилы, руководствовались греко-византийской традицией, восходящую к святоотеческому наследию. Представители второй позиции ориентировались на западноевропейскую образованность [8, с. 35–36].

Тема данного исследования будет посвящена рассмотрению одной из таких точек зрения, а именно греко-византийской традиции, в лице патриархов Иоакима и Адриана. Взгляды упомянутых иерархов на процесс европеизации, прежде всего, в области религиозного аспекта на первый взгляд кажутся очевидными: они занимали грекофильскую позицию, осуждая вторжение западного влияния в жизнь русского общества. Но вместе с этим их взгляды имеют определённую специфику, которая не позволяет считать упомянутых иерархов в полном смысле этого слова грекофилами. Именно на этой специфичности их взглядов будет сделан акцент в данном исследовании. Начнём рассматривать деятельность этих неоднозначных личностей по порядку.

Патриарх Иоаким – является девятым патриархом Московским и всея Руси с 1674 по 1690 годы, в миру его звали Иваном Петровичем Савеловым. Род Савеловых служил при царском дворе кречетниками (теми, кто заведовал соколиной охотой) [6].

Основные усилия патриарха Иоакима были направлены на борьбу против инославного, особенно римо-католического влияния на русское общество. Это влияние в основном шло через Польшу – либо напрямую через польских иезуитов, либо через выходцев из Украины, которых находилось в столице достаточно много после присоединения левобережной Украины к России [5].

«Для борьбы с польско-латинским направлением патриарх Иоаким испросил в 1685 году от восточных патриархов двух ученых греков, монахов братьев Лихудов поставил их во главе “греческого” училища, основанного в Москве в 1679 году, и поручил им опровергать сочинения латинствующих [5]. Другим помощником патриарха в полемике против латинствующих, а также вообще во всех книжных делах, был известный справщик, монах Евфимий» [5].

В своём завещании патриарх Иоаким заповедал благочестивым самодержцам, чтобы они запретили лютеранам и кальвинистам вводить иноземные обычаи и проповедовать своё учение под страхом казни. Также в завещании он настаивал, чтобы иностранцев не назначали полковыми начальниками. Он обосновывал это тем, что, с одной стороны они враги Божии, с другой потому, что от них бывает мало пользы [12, с. 124–125]. Возможно, его нежелание видеть иноземцев на подобных должностях, было связано с тем, что в молодые годы он служил в рейтарском полку, где командирами являлись инструктора-иностранцы [6].

В 60-е годы XVII века шла полемика касательно вопроса о времени приложения Святых Даров, используемых для совершения таинства евхаристии (причащения). Её инициатором был монах, а также общественный и церковный деятель Симеон Полоцкий, который придерживался католического понимания Святых Даров, на что соответственно не мог не отреагировать патриарх Иоаким, как сторонник грекофильской традиции. Согласно латинскому пониманию пресуществление хлеба и вина, которые используются для таинства причащения, происходит со словами: придите ядите. Согласно же учению восточной церкви пресуществление совершается, когда иерей произносит следующие слова: сотвори убо хлеб сей – честное тело и т.д. [14, с. 103]. Именно сторонником первой позиции и являлся Симеон Полоцкий.

Иоакиму оставалось применить решительные меры, с целью предотвращения дальнейшего распространения латинских взглядов Сименона Полоцкого, однако в тех условиях они были невозможны. Поскольку Симеон Полоцкий пользовался привилегиями царского двора: ему покровительствовали царь Фёдор Алексеевич и царевна Софья [3]. Поэтому патриарху Иоакиму ничего не оставалось делать, как только употреблять нравственные меры в отношении Симеона Полоцкого [14, с. 107].

Наблюдая за течением народной жизни, патриарх Иоаким не упускал из вида западных учителей и делал всё возможное, чтобы противодействовать усилению их влияния на русское общество. Когда в Москве стало известно о Яне Белобоцком – кальвинистском проповеднике, претенденте на учительство, то Иоаким созвал собор в Москве из архиереев и архимандритов. На соборе от претендента на учительство он потребовал сначала устных ответов, а после и письменного изложения своего религиозного мнения [14, с. 124].

Помимо того патриарх уделял внимание даже таким вещам, которые вряд ли могли повлиять на содержание православного учения. Примером является тот факт, что он в первые годы своего патриаршества разослал окружную грамоту, в которой повелевал иконы писать на досках, а не на листах печатать, как это делали немцы. Более того, он запрещал покупать и продавать напечатанные иконы, а послушникам грозил, с одной стороны, отобранием у них листов бесценно, с другой, жестоким наказанием от государя [14, с. 124–125].

Не менее щепетильно, чем Иоаким к вопросу об ограждении русского общества от западного влияния относился и патриарх Адриан последний из патриархов в допетровский период (1690–1700). Соответственно Адриан в годы своего патриаршества помимо решения вопросов непосредственно церковного характера направил свои усилия и на борьбу с западным влиянием.

Патриарх Адриан был сторонником духа старины и традиций, унаследованный от патриарха Иоакима. В это время за государственные дела отвечала Наталья Кирилловна Нарышкина – мать будущего императора Петра I, которая была поклонницей русской старины. «Покровительство и единомыслие правительницы давало в руки патриарха силь-

ное оружие для борьбы с иноземным влиянием» [12, с. 28]. В своих посланиях он высказывается решительно против иноземных обычаев, умоляет русских не подражать западу, грозит принятием сильных мер в отношении отступников от самобытности (например, прекращение общения с ними) [12, с. 28].

В качестве свидетельства о негативном отношении Адриана к иноземным обычаям может служить его окружная грамота, где помимо вопросов, связанных с церковной организацией, нравственно-воспитательным аспектом уделяется значительное внимание в 15 увещании брадобритию. Более того, патриарх не ограничился 15 увещанием и рассылает ещё более обширное послание русскому народу «о пагубности в деле будущего спасения и неестественности брадобрития, уподобляющего людей блудовидным женам, котам и псам» [12, с. 21].

Таким образом, патриарх Адриан главным злом видел внешнее заимствование с иноверного Запада: бритьё бороды, а также курение табака и ношение немецкой одежды, не указывая при этом аспектов, которые могли действительно оказывать серьёзное влияние на русского человека. К таковым относятся каноны и догматы иностранного вероисповедания [12, с. 21].

«В исторической литературе, – пишет историк Скворцов – установился даже взгляд на последнего патриарха, как на узкого обрядове-ра, ничем не отличающегося от раскольника XVII века, непонимающего духа и запросов времени, страдающего мракобесием и фанатизмом, разменявшего существенные нужды паствы на заботу о бороде и пла-тье. У Рункевича в труде „Учреждение Святейшего Правительствующего Синода“ приведен нелестный на патриарха Адриана взгляд». Также пренебрежительно относятся к личности последнего русского патриарха и другие историки: Ключевский, Знаменский и проч.» [12, с. 22].

Однако с точки зрения Скворцова такое мнение в отношении патриарха Адриана ошибочно. Он считает, что патриарх отстаивал достаточно серьёзные вещи. В обосновании этому автор ссылается на слова патриарха из окружной грамоты: «Вижу, писал он здесь, некие, кроме закона, исповедания и предания ходящие и уклоняющаяся в чужестранные некие обычаи, паче же прелести еретические содружествую-

щие и сообщаемые со всеми ими. Еже еще в начале, яко мысль малая, не искоренится, удобно великое возрастет...» [12, с. 22].

Исходя, из содержания высказывания патриарха можно судить о том насколько он относился щепетильно к вопросу о сохранении православного благочестия. Поэтому считал недопустимым даже на первый взгляд внешние заимствования западного образца, будучи уверен в том, что они могут послужить началом отхождения русского общества от своего благочестия. И действительно его опасения были небезосновательны. Поскольку уже в скором времени с воцарения Петра I, будут иметь место быть, мягко говоря, кощунственные вещи. Ярким примером тому служит учрежденный Петром I с начала 1690-х годов «Всешутейший, всепьянейший и сумасброднейший собор», суть которого заключалась в пародии на церковные обряды.

Нужно сказать, что патриарх Адриан был не одинок в своём пристальном внимании в отношении формальных вещей. Поэтому несколько некорректно мнение церковного историка Карташёва о патриархе Адриане как неуче [7, с. 283]. Ведь степень весьма невысокой осведомлённости в вопросах религиозного характера была характерна и для иерархов, предшествовавших Адриану. Ввиду недостаточной богословской грамотности большое внимание уделялось обрядовой, нежели содержательной стороне христианского учения. Словом, в сознании, как духовенства, так и остальной части общества доминировало обрядоверие. Достаточно вспомнить предшественника Адриана – патриарха Иоакима, при участии которого была деканонизирована (лишена почитания в лике святых) благоверная княгиня Анна Кашинская. Из-за двуперстного сложения пальцев княгини было решено упразднить её почитание [3].

Аналогичным примером является и церковный раскол в 50–60 гг. XVII века, когда спор по поводу обрядовой части: как креститься, в каком направлении совершать крестные ходы, какое количество просфор использовать при совершении богослужения и т.д. породил конфликт в церковной среде, отголоски которого не уврачеваны до сих пор.

Ещё один случай свидетельствующий о жесткой приверженности обрядоверию связан с одним из решений Стоглавого собора 1551 года. В 31 главе Стоглавого собора, посвящённой крестному знаменю, гово-

рится: «Если кто не знаменуется двумя перстами, как Христос, да будет проклят» [16, с. 31].

Стоит заметить, что данное решение собора ещё абсурдней чем, вышеприведённые примеры. И эта абсурдность в том, что Христос не совершал крестного знамения. Более того крестное знамение появилось не сразу после проповеди Христа, а спустя определённый промежуток времени. Поэтому делать акцент на безграмотности патриарха Адриана со стороны историка Карташова не вполне корректно, в силу того, что малограмотность среди духовенства в определённых религиозных аспектах была всеобщим явлением. И это вполне объяснимо: поскольку в России к тому времени не была ещё развита сеть образовательных учреждений, где в частности преподавались бы богословские дисциплины. Лишь с 1687 года открывается Славяно-греко-латинская академия, где помимо светских дисциплин изучалось и богословие [13].

Итак, возвращаясь к мнению историка Карташова о безграмотности патриарха Адриана, ещё раз хочется сказать, что оно не вполне корректно, в силу того, что малограмотность среди духовенства в определённых религиозных аспектах была всеобщим явлением.

Вернёмся к вопросу об отношении патриарха Адриана к западным новшествам. Бичуя внешнюю подражательность иностранцам, патриарх Адриан оберегал русское общество от изменения всего уклада жизни по западному образцу [12, с. 25].

Восставая против внешней западной культуры, он одновременно рисовал традиционный русский церковно-гражданский идеал. И этот идеал Адриан видел в сохранении верности старине в обычаях обыденной жизни, в религии как духовном основании для государства и русского человека с целью достижения царствия Божия в грядущей жизни. Сам же Адриан мыслил себя ответственным лицом в деле вечного спасения людей [12, с. 25].

Нужно отметить, что патриарх в деле борьбы с западными новшествами был прямолинеен и непоколебим. В качестве яркого примера можно привести его разговор с юным Петром, которого патриарх не побоялся укорить в присутствии Натальи Кирилловны. Встретив однажды во дворце Петра, Адриан сделал вид, что не замечает его. В свою очередь Пётр дважды поздоровался с ним, а на третий раз стал упре-

кату патриарха в непочтении царской власти. Патриарх удивлённо заявил: «А я-то думал, что это за немчин крутится в царских покоях!», – и упрекнул Петра за смену традиционного платья. Петр вспыхнул, и резко ответил патриарху: «Ты, вместо того чтобы заботиться о портных, пекись лучше о делах церкви!» [11]. Резкий ответ Петра в присутствии его матери, почитательницы Адриана, не обещал ничего доброго в дальнейшем. Патриарх, вероятно, ожидал с печалью кончины Натальи Кирилловны, предвидя наступление худших времён для русской церкви при самостоятельном правлении Петра [12, с. 29].

Действительно по смерти царицы патриарх Адриан оказался вне сотрудников царя. Адриан испытывал разочарование от поступков царя. Поскольку Пётр, увлечённый преобразованием России на западный манер, стал открыто пренебрегать стариной и её традициями, словом всем тем, за что ратовал патриарх и ограждал угрозами Божьего гнева и отлучения от церкви [12, с. 29].

Ещё до поездки за границу Пётр легализовал продажу табака. Продажа табака, вокруг которой разгоралась ожесточенная борьба староверов и западников еще в царствование Алексея Михайловича под влиянием ревнителей отеческих преданий была запрещена правительством под угрозой городских казней – становилась теперь под защиту Петра [12, с. 51].

Теперь патриарх Адриан, некогда активный борец со всем иноземным не мог обличить Петра, так как это стоило бы ему лишения кафедры и делало его бунтовщиком против царя. Не обличал патриарх Петра и за другое богоненавистное дело по его мнению – брадобритие. Не обличал и иноземное платье, когда-то ставшее предметом пререканий между царём и патриархом [12, с. 52].

Всё, что Адриан возглашал ранее с кафедры и в грамотах к народу: отчуждение от иноверцев, ношение бороды и русского платья, запрет на курение табака, проведение времени по древнерусскому домострою, – все это властной рукой Петра искоренялось, а вводилось всё совершенно чуждое привычному укладу жизни [12, с. 58].

Ревностно борясь с западным влиянием, в том числе, ограждая от него и чистоту православного вероучения, патриархи Иоаким и Адриан в некоторых вопросах становились неосознанно приверженцами

латинского, т.е. католического учения. При этом ни одного из них нельзя заподозрить в симпатиях к латинству. К примеру, в деятельности патриарха Иоакима можно проследить даже стремление к возрождению симфонии властей, которая заключается в том, что духовная и светская власть находится в состоянии согласия между собой, без вторжения одной стороны в сферу компетенции другой [18, с. 247].

На наш взгляд весьма удачным является объяснение церковного историка, протоиерея Владислава Цыпина касательно содержания симфонии властей: «епископ подчиняется государственной власти, как подданный государству, а не потому, чтобы епископская власть его исходила от представителя государственной власти; точно так же и представитель государственной власти повинуетя епископу, как член Церкви, как грешный человек, ищущий спасения от Церкви, а не потому, чтобы власть его происходила от власти епископа» [18, с. 418].

По инициативе патриарха на соборе 1675 года была подтверждена подсудность лиц духовного звания только духовному суду. Также по его инициативе был упразднен в 1677 году Монастырский приказ, ставивший церковь в подчинённое положение государству. В 1686 году патриарх исходатайствовал и царскую грамоту о неподсудности лиц духовного сана гражданским властям [5].

Заботясь о симфонии светской и духовной властей, в частности о благосостоянии церкви Иоаким стал невольно склоняться к латинству. В пример, можно привести грамоты Иоакима 1681 года, в которых устанавливалось, что в случае конфликта между мирскими и духовными людьми дело должно рассматриваться в суде епископов [3].

Здесь было бы уместным пояснить, в чём проявляется латинство, когда идёт речь о взаимоотношениях двух типов властей. В рамках католицизма представитель церкви имеет преимущество, как в духовной, так и в светской власти (папоцезаризм). Приведённые слова из патриаршей грамоты иллюстрируют, как раз то, что положение духовных лиц при Иоакиме было приближено к положению католического духовенства [3].

Прослеживаются элементы латинства со стороны Иоакима и в том, что непосредственно при его участии царь Фёдор Алексеевич отменил местничество. Также патриарх был противником разделения

России на наместничества с целью учреждения наследственных наместников из знатных боярских фамилий [5]. Хотя надо иметь в виду, что на этот счёт мнения историков расходятся.

Аналогичное поведение было характерно и для патриарха Адриана. Причём в его модели поведения черты латинства прослеживаются ещё более отчётливо.

Весьма интересно рассуждение А.В. Карташова по этому вопросу: «ибо в то время, – пишет автор, – никто не мог помочь извлечь из тела этой концепции старую латинскую занозу, внесённую сюда с наилучшими намерениями латинянином хорватом Вениамином в конце XV века при Геннадии Новгородском. Эту латинскую теорему и начертывает на своём знамени... патриарх Адриан. Он повторяет азбуку о двух мечах с латинским господством меча церковного над государственным» [7, с. 283–284]. «Два начальства вышних устроил Бог на земле, священство глаголю, и царство», – пишет Адриан, «ибо одно Божественному служит, другое же человеческим владеет и печётся» ... «Царство посему власть имеет только на земле» ... «Священство же власть имеет и на земле, и на небесах...» [7, с. 283–284].

В другом месте своего послания патриарх ещё более радикален, он говорит: «кто слушает меня, Христа слушает, а кто не приемлет слов моих, Христа Бога отвергает...» [7, с. 283–284]. Приведённые слова достаточно ярко иллюстрируют латинскую модель поведения Адриана относительно понимания своих функций как пастыря. В этом отношении, поведение Адриана практически аналогично поведению папы Римского, голос которого в католическом учении мыслится фактически голосом Церкви, что было подтверждено решением Тридентского собора 1562 года [10, с. 257]. Тридентский собор сравнительно недалеко отстоит по времени от XVII столетия, что даёт нам основание ссылаться на его авторитет, при обосновании нашего суждения о сходстве поведения Адриана с латинским в определённых моментах.

Можно констатировать тот факт, что с середины XVII до начала XVIII вв., православные иерархи, которые всеми силами стремились ограждать общество от иностранного влияния и в этом видели свой пастырский долг, находились в достаточно непростой ситуации.

С середины XVII века происходит обострение отношений между государством и церковью. Ярким тому подтверждением является конфликт Алексея Михайловича и патриарха Никона, вызванный цезарепапистскими устремлениями первого [18, с. 248]. И, несмотря на протест Никона против подобной политики государства церковь буквально оказывалась в зависимом положении от него.

В подобных условиях оказались условия Иоаким и Адриан. Перед ними стояли следующие проблемы: с одной стороны, они боролись с западными нововведениями, с другой, пытались обезопасить церковь от вторжения государства в сферу её компетенции. Если разрешение первой проблемы имело определённый успех пускай и не на столь продолжительное время, то со второй проблемой, которая была связана с цезарепапистскими устремлениями государства, дело обстояло сложнее. Так складывалось, что борьба лиц духовного звания с усилением роли государства над церковью порождала новую проблему. И эта проблема заключалась в неосознанном восприятии иерархами греко-византийской традиции латинских элементов и привнесении их в православную церковную среду. Как видим, этой крайности не удалось избежать не Иоакиму с Адрианом, не их опальному предшественнику Никону.

Таким образом, в рамках темы данного исследования можно прийти к следующим выводам:

– Усиление греко-византийской традиции в рамках церковной среды было ответной реакцией на внедрение в русское общество элементов латинства;

– Деятельность патриархов Иоакима и Адриана носила ярко выраженный антизападный характер. Оба патриарха стремились активно ограждать русское общество от внешних проявлений западной культуры, в которых они усматривали угрозу православному благочестию;

– Если патриарх Адриан боролся в основном посредством запретов с внешним проявлением западных новшеств, то Иоаким помимо запретов, руководствовался и просветительскими мерами, приглашая греческих богословов, которые защищали бы православное вероучение от латинства;

– Некоторое сближение, возможно до конца неосознанное, православных иерархов с элементами католического учения явилось ответной реакцией на усиление государственной составляющей в рамках паритета симфонии властей.

### **Библиографический список**

1. Всешутейший, всепьянейший и сумасброднейший собор [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://ru.wikipedia.org/wiki/>.
2. Доклад Святейшего патриарха Кирилла на XX Всемирном русском народном соборе [Электронный ресурс] // Официальный сайт Московского Патриархата. – Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text/4656175.html>.
3. Иоаким [Электронный ресурс] // Православная Энциклопедия. – Режим доступа: <http://www.pravenc.ru/text/468879.html>.
4. Иоаким, патриарх Московский и всяя Руси (Савелов-первый Иван Петрович) [Электронный ресурс] // Деятели Русской Православной Церкви. – Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text/671293.html>.
5. Иоаким Савелов [Электронный ресурс] // Древо открытая православная энциклопедия. – Режим доступа: <https://drevo-info.ru/articles/14929.html>.
6. Как патриарх Иоаким боролся с латинским влиянием [Электронный ресурс] // Кириллица. – Режим доступа: <https://cyrillitsa.ru/history/53283-kak-patriarkh-ioakim-borolsya-s-latinsk.html>.
7. Карташёв, А.В. Очерки по истории русской церкви [Текст] / А.В. Карташёв. – Париж: YMCA-PRESS, 1959. – Том II. – 558 с.
8. Киселёва, М.С. Вхождение России в интеллектуальное пространство Европы: между царством и империей [Текст] / М.С. Киселёва, Т.В. Чумакова // Вопросы философии. – 2009. – № 9. – С. 22–40.
9. Конституция Европейского союза (неофициальный перевод МИД России) [Электронный ресурс] // Geum.ru Образовательный портал. – Режим доступа: <http://geum.ru/next/art-226968.php>.
10. Лозинский, С.Г. История папства. [Текст] / С.Г. Лозинский. 3-е изд. – М.: Политиздат, 1986. – 382 с.
11. Патриарх Адриан [Электронный ресурс] // Православный приход Успения храма Божьей Матери г. Камышина Волгоградской епархии Русской православной церкви. – Режим доступа: [http://uspeniekamishin.prihod.ru/istorija\\_cerkvi\\_i\\_xx\\_vv/view/id/1177010](http://uspeniekamishin.prihod.ru/istorija_cerkvi_i_xx_vv/view/id/1177010).
12. Сворцов, Г.А. Патриарх Адриан, его жизнь и труды в связи с состоянием Русской Церкви в последнее десятилетие XVII века [Текст] / Г.А. Сворцов. – Казань: Центральная типография, 1913. – 369 с.
13. Славяно-греко-латинская академия. Энциклопедия. Всемирная история [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://w.histrf.ru/articles/article/show/slavianogriekolatinskaiaakadiemiia>.
14. Смирнов, Пётр, протоиерей. Иоаким, патриарх Московский [Текст] / Пётр Смирнов, протоиерей. – М: Типография Л.Ф. Снегирева, 1881. – 657 с.

15. Стеняев Олег, протоиерей. Домострой и глобализация / Олег Стеняев, протоиерей [Электронный ресурс] // Youtube. – Режим доступа: <https://www.youtube.com/watch?v=hVAs4m-RBSQ>.

16. Стоглав. Собор 1551 года [Текст]. – 93 с.

17. Ткачёв Андрей, протоиерей. Как относиться нам к Западу? / Андрей Ткачёв, протоиерей [Электронный ресурс] // Радонеж. 02.12.10. – Режим доступа: <http://www.dorogadomoj.com/dr334zap.htm>.

18. Цыганов, В.И. Взаимоотношения государства и церкви: от симфонии властей к цезарепапизму [Текст] / В.И. Цыганов, Е.Е. Мезина // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. – 2012. – №6 (1). – С. 245–251.

19. Цыпин, В.А., протоиерей. Церковное право: Курс лекций [Текст] / В.А. Цыпин, протоиерей. – Клин: «Христианская жизнь», 2004. – 706 с.

**О.Г. Липская**

Белорусская государственная сельскохозяйственная академия

## **ВОПЛОЩЕНИЕ ТЕОРИИ РАЗУМНОГО ЭГОИЗМА В ПРОИЗВЕДЕНИИ Н.Г. ЧЕРНЫШЕВСКОГО «ЧТО ДЕЛАТЬ»**

В основе всех человеческих действий находятся эгоистические мотивы, т.к. каждый индивид во всех своих поступках исходит из любви к самому себе и желания благополучия для себя. Но если человек будет стремиться только к личному благу, думать только о себе и собственной выгоде, то столкнется с большим количеством трудностей, и в первую очередь потому, что все люди преследуют одну и ту же цель – удовлетворить свои потребности. Человеческий же разум вполне способен обнаружить основание тех эгоистических мотиваций, которые соответствуют разумной природе человека и общественному характеру его жизни. Т.е. разумный эгоизм от общепринятого понятия «эгоизм» отличается тем, что эгоизм в чистом своем понимании предполагает заботу только о себе, не взирая на общественное мнение, в то время как разумный эгоизм направлен на способность жить со своим мнением и интересами, которые не противоречат мнениям других людей. Результатом осознания собственных эгоистических устремлений становится философско-этическая программа, акцентирующая внимание на том, что хотя каждый человек и стремится в первую очередь к удовлетворе-

нию личных потребностей и интересов, среди личных потребностей и интересов есть такие, удовлетворение которых не только не противоречит интересам других людей, но и содействует общему благополучию.

Теория разумного эгоизма начала формироваться в Новое время как составляющая различных социально-нравственных учений, но глубокое изучение она получила в XIX в. в трудах Н.Г. Чернышевского.

Н.Г. Чернышевский – литературный критик, пропагандирующий принципы реализма и народности в литературе, теоретик утопического социализма, публицист и писатель, чьи произведения оказали огромное влияние на сознание революционеров и социалистов XIX–XX столетия. Свою литературную деятельность он начал в 1853 г. небольшими статьями в «Санкт-Петербургских Ведомостях» и «Отечественных Записках». В начале 1854 г. перешел в журнал «Современник», где в 1855–1862 гг. являлся фактически руководителем журнала наряду с Н.А. Некрасовым и Н.А. Добролюбовым. На страницах «Современника», объединившего революционно-демократические силы страны, Н.Г. Чернышевский выступал не только как литературный критик, но и как экономист, философ, историк и политический обозреватель. Каждая из его напечатанных статей была пронизана призывом к борьбе за счастье народа, к борьбе за освобождение от гнета царизма и крепостничества.

Роман «Что делать», написанный Н.Г. Чернышевским во время его заключения в Петропавловской крепости Санкт-Петербурга, представляет собой философско-публицистическое произведение, в котором, по сути, содержится ответ на вопрос, вынесенный в заголовок. По замыслу автора, читатели на страницах его романа должны были познакомиться с решением таких проблем, как преобразующая роль труда, освободительной силой материализма, освобождением женщин и устройством будущего общества. В форме популярного романа Н.Г. Чернышевский попытался дать энциклопедию знания и жизни, энциклопедию борьбы за счастливое будущее народа и государства. Но, пожалуй, самой интересной философской *теорией* в романе является *теория разумного эгоизма*.

Под понятием «эгоизм» чаще всего понимают себялюбие, извлечение из всего происходящего пользы для самого себя, а также безразличие личности к окружающим ее людям: «То, что называют возвы-

шенными чувствами, идеальными стремлениями, – все это в общем ходе жизни совершенно ничтожно перед стремлением каждого к своей пользе, и в корне само состоит из того же стремления к пользе... Эта теория холодна, но учит человека добывать тепло... Эта теория безжалостна, но, следуя ей, люди не будут жалким предметом праздного сострадания... Эта теория прозаична, но она раскрывает истинные мотивы жизни, а поэзия в правде жизни...» [5, с. 95–96].

По мнению Н.Г. Чернышевского, каждый человек любит только себя. И именно себялюбие побуждает людей к действиям. Так главная героиня Верочка говорит: «Для того, что не нужно мне самой, – я не пожертвую ничем, – не только собой, даже малейшим капризом не пожертвую. Я хочу быть независима и жить по-своему; что нужно мне самой, на то я готова; чего мне не нужно, того не хочу и не хочу... Я хочу делать только то, чего буду хотеть, и пусть другие делают так же; я не хочу ни от кого требовать ничего, я хочу не стеснять ничьей свободы и сама хочу быть свободна» [5, с. 59]. Но что же случится, если желания двух людей войдут в противоречие? Разумный эгоист откажется от исполнения своего желания и объяснит это не благородством своей натуры, а заботой о своей личной выгоде.

Концепция разумного эгоизма Н.Г. Чернышевского – это теория морали, основанная на идее неразделимого соединения общественных интересов с личными интересами и выгодой. Именно в слиянии личных интересов с общественными и возможно настоящее, подлинное счастье отдельного индивида. По сути, это теория морали «нового типа» людей: «Недавно зародился у нас этот тип. Прежде были только отдельные личности, предвещавшие его; они были исключениями и, как исключения, чувствовали себя одинокими, бессильными, и от этого бездействовали, или унывали, или экзальтировались, романтизировали, фантазировали, то есть не могли иметь главной черты этого типа, не могли иметь хладнокровной практичности, ровной и расчетливой деятельности, деятельной рассудительности. То были люди, хоть и той же натуры, но еще не развившейся до этого типа, а он, этот тип, зародился недавно... Недавно родился этот тип и быстро распложается. Он рожден временем, он знамение времени, и, сказать ли? – он исчезнет вместе с

своим временем, недолгим временем. Его недавняя жизнь обречена быть и недолгою жизнью» [5, с. 183].

В романе разумными эгоистами Н.Г.Чернышевский показал Дмитрия Лопухова, Александра Кирсанова, Веру Павловну, Мерцаловых, и дал общую характеристику людям такого типа: «Каждый из них – человек отважный, не колеблющийся, не отступающий, умеющий взяться за дело, и если возьмется, то уже крепко хватаящийся за него, так что оно не выскользнет из его рук: это одна сторона их свойств; с другой стороны, каждый из них человек безукоризненной честности, такой, что даже и не приходит в голову вопрос: “Можно ли положиться на этого человека во всем, безусловно?”. Это ясно, как то, что он дышит грудью; пока дышит эта грудь, она горяча и неизменна, – смело кладите на нее свою голову, на ней можно отдохнуть. Эти общие черты так резки, что за ними сглаживаются все личные особенности» [5, с. 183]. При этом Н.Г. Чернышевский не говорит, что его герои абсолютно идеальны, а отмечает: «Тут есть всякие люди: и сибариты, и аскеты, и суровые, и нежные, и всякие, всякие. Только как самый жестокий европеец очень кроток, самый трусливый очень храбр, самый сладострастный очень нравственен перед китайцем, так и они: самые аскетичные из них считают нужным для человека больше комфорта, чем воображают люди не их типа, самые чувственные строже в нравственных правилах, чем морализаторы не их типа. Но все это они представляют как-то по-своему: и нравственность и комфорт, и чувственность и добро понимают они на особый лад, и все на один лад, и не только все они на один лад, но и все это как-то на один лад, так что и нравственность, и комфорт, и добро, и чувственность – все это выходит у них как будто одно и то же» [5, с. 184]. Таким образом, автор дает нам понять, что и недостатки у них так же имеются, что делает их более живыми. Герои романа знают свои недостатки, и готовы бороться с ними, но не потому, что это мешает окружающим, а выгоднее им самим. Эгоизм, часто встречаясь в общественной жизни, в основном редко способен вызывать симпатию, но герои Н.Г. Чернышевского наоборот, внушают доверие своими действиями, дают почву для подражания. Своим существованием «новые люди» доказывают, по мнению философа, достижимость нравственного идеала для каждого отдельного индивида в реальной жизни.

По кирсановской теории эгоизма, эгоисты все делают, собственно, в удовольствие себе. И чем труднее дело, тем больше радуешься (по самолюбию) своей силе и ловкости, исполняя его удачно: «Будь честен, то есть расчетлив, не просчитайся в расчете, помни сумму, помни, что она больше своей части, то есть что твоя человеческая натура сильнее, важнее для тебя, чем каждое отдельное твое стремление, предпочитай же ее выгоды выгодам каждого отдельного твоего стремления, если они как-нибудь разноречат, – вот только и всего, это и называется попросту: будь честен, и все будет отлично. Одно правило, и какое немудрое, вот и весь результат науки, вот и весь свод законов счастливой жизни. Да, счастливы те, которые родились с склонностью понять это простое правило» [5, с. 216]. Совершая благое дело для кого-то, не стоит принимать за это благодарность. В противном случае теряется смысл всего этого дела. В жизни «новых людей» нет разногласия между влечением и нравственным долгом, между эгоизмом и человеколюбием.

Эгоист любит только то, что ему приятно, разумные эгоисты прорасчитывают свою выгоду, их выбор лишен эмоционального содержания и держится только на логике рассудка. Рассуждая о своей женитьбе, главный герой романа Лопухов беспокоится о том, чтобы его жена, Вера Павловна, не приняла его поступок, продиктованный только эгоизмом, за акт самопожертвования: «Жертва – ведь этого почти никак нельзя будет выбить из ее головы... Не был до сих пор так глуп, чтобы приносить жертвы, – надеюсь, и никогда не буду. Как для меня лучше, так и сделал. Не такой человек, чтобы приносить жертвы. Да их и не бывает, никто не приносит; это фальшивое понятие... Как приятнее, так и поступаешь... Стал бы заботиться, как же, жди, как бы это не доставляло мне самому удовольствие!.. самому жить хочется, любить хочется, понимаешь? – самому, для себя все делаю» [5, с. 127–128].

Среди «нового типа» людей Н.Г. Чернышевский выделяет человека особой породы, «особенного» человека. «Особенный» человек, Рахметов, венчает тип «новых людей». Его «особенность» в том, что наслаждение жизнью он видит в учении других наслаждаться ею. Для этого он добровольно отказывается от удовольствий, например, от любви, чтобы другие его проповедь не поняли, как оправдание им своей жизни: «Мы требуем для людей полного наслаждения жизнью, – мы

должны свое жизнью свидетельствовать, что мы требуем этого не для удовлетворения своим личным страстям, не для себя лично, а для человека вообще, что мы говорим только по принципу, а не по личной надобности» [5, с. 246].

Отличительными признаками «особого» типа людей признает Н.Г. Чернышевский «самоломанность», т.к. перерождение Рахметова в особенного человека – это результат непрестанной работы над собой, развития в себе при помощи математического расчета и перспективного планирования жизни того, что заложено природой. Рахметов – Христос, но лишенный какого бы то ни было мистического начала. Он от плоти и крови земной человек, но достигший высот духовного и физического развития, чтобы исполнить миссию Христа. Рахметов, подобно Христу, «исходил» мир. Он узнал Россию и Европу: «...езде сближался со всеми классами, в каждой земле оставался постольку, чтобы достаточно узнать понятия, нравы, образ жизни, бытовые учреждения, степень благосостояния всех главных составных частей населения, жил для этого в городах и селах, ходил пешком из деревни в деревню...» [5, с. 254]. Подобно Христу, у Рахметова не было личных дел, но и не было ни минуты свободного времени, потому что он был бесконечно занят делами других людей.

Рахметов закаляет себя физической работой, ведет самый суровый образ жизни. Он наблюдает жизнь людей не со стороны, он работает пахарем, плотником, бурлаком. Он гордится тем, что его прозвали Никитушкой Ломовым (именем волжского богатыря-бурлака). Он отказывается от земных наслаждений: женщины, вкусной и многообразной пищи, роскоши. Дама, которую он спас, видит его во сне, «окруженным сиянием». Рахметов подвергает себя мучениям, подобно монахам-аскетам, он спит на гвоздях. У него «дикая» манера общаться. «Дикая», то есть непонятная, странная для обыкновенного человека. Манера Рахметова говорить также напоминает образ Христа: «Да, при всей дикости его манеры, каждый оставался убежден, что Рахметов поступил именно так, как благоразумнее и проще всего было поступить, и свои страшные резкости, ужаснейшие укоризны он говорил так, что никакой рассудительный человек не мог ими обижаться, и, при всей своей феноменальной грубости, он был, в сущности, очень деликатен» [5, с. 250–251].

Рахметов – это человек, никогда не забывающий об интересах и страданиях народа, он – революционер. О людях, подобных Рахметову, Н.Г. Чернышевский говорит: «Мало их, но ими расцветает жизнь всех; без них она заглохла бы, прокисла бы; мало их, но они дают всем людям дышать, без них люди задохнулись бы. Велика масса честных и добрых людей, а таких людей мало; но они в ней – теин в чаю, букет в благородном вине; от них ее сила и аромат; это цвет лучших людей, это двигатели двигателей, это соль соли земли» [5, с. 256].

Люди «нового типа» исповедуют принципиально новый моральный кодекс, суть которого сводится к тому, что эгоизм должен быть подчинен естественному стремлению человека к счастью и добру. Как уже отмечалось выше, личные интересы и выгода отдельного индивида должны соответствовать общечеловеческим интересам. Одинокого счастья нет, человек не может быть счастлив сам с собой, счастье одного человека зависит от благополучия общества, невозможно личное счастье без социума. Только в общении с людьми индивид может обрести свободу. В борьбе за личное счастье они строят новый мир, занимаясь переустройством мира, в котором счастье для всех не является возможным, мира в котором они еще живут, но пытаются изменить.

Любовь, равноправие и свобода – вот основные доминанты нового мира будущего. Свобода понимается как максимальное освобождение сознания человека от общественного шаблона, как «чистота сердца», не замутненного какой-либо нормой, довлеющей над человеком. Это абсолютное высвобождение человека из-под власти закона общества. Только такая абсолютная свобода несет равенство и любовь. Именно это новое триединство движет жизнь к раю, а человека к счастью.

Выдвигая на первый план права человека, его «выгоду», «расчет», Н.Г. Чернышевский призывал отказаться от разрушающего своекорыстия, накопительства во имя достижения «природного» счастья человека, в каких бы неблагоприятных жизненных обстоятельствах он не находился. Как верно отмечает Григорян Т.В., теория разумного эгоизма Н.Г. Чернышевского не предполагает полного удовлетворения людьми своих эгоистических желаний в силу того, что «разумный эгоизм» тесно связан с гуманизмом, альтруизмом и героизмом. Писатель верил в бла-

городную природу человека как разумного существа, понимающего приоритет общей пользы над узконаправленными интересами и мимолетным удовольствием [1, с. 46–47].

Н.Г. Чернышевский был уверен, что истинное выражение полезности состоит в полезности человека в обществе. Человек – это эгоист, а эгоизм – это побуждение, которое управляет человеческими действиями. Н.Г. Чернышевский утверждает, что в побуждениях человека нет двух натур, и все побуждения происходят из одной и той же природы, по одному и тому же закону – «разумному эгоизму». Во всех эмоциях, сожалениях, слезах, в отношениях супружеской пары, в искренности дружбы и даже в любви матери к своему ребенку он видит эгоистическую основу в форме личного расчета или порыва эгоизма.

Н.Г. Чернышевский полагал, что своей теорией «разумного эгоизма» он возвеличивает человека. Он требовал от человека, чтобы его индивидуальные интересы не расходились бы с общественными, не противоречили пользе и благополучию всего общества, а совпадали с ними, соответствовали им. Только такой разумный эгоизм он принимал и проповедовал. Н.Г. Чернышевский возвышал тех, кто, заботясь о собственном благе, любил и других людей, вел полезную для общества деятельность и стремился бороться против зла. Как и мыслители прошлого Н.Г. Чернышевский полагал, что эгоизм – это данность, избавиться от которой нельзя, но которую можно переориентировать на другую выгоду, разумную. Человеческое «Я» должно видеть свою выгоду в выгоде «Ты», *т.е. в выгоде других людей.*

Таким образом, под разумным эгоизмом стоит понимать внутреннее убеждение и разумную способность индивида преследовать свои интересы, но при этом исполнять нравственные требования и действовать общественному благу. Другими словами, разумный эгоизм представляет собой умение находить золотую середину между личными возможностями и потребностями остальных людей. Исходя исключительно из любви к самому себе, но имея разум, человек понимает, что если будет думать только о себе, то столкнется с множеством проблем, желая всего лишь удовлетворения личных потребностей. Вследствие этого индивиды приходят к личностному ограничению, но делают это опять же не из любви к другим, а из-за любви к самому себе.

**Библиографический список**

1. Григорян, Т.В. Научно-материалистический гуманизм Н.Г. Чернышевского [Текст] / Т.В. Григорян // ScienceTime. – 2014. – № 6. – С. 45–52.
2. Кокарева, Ю.В. Идеалы и идолы в этических концепциях народников (Н.Г. Чернышевский, Н.К. Михайловский) [Текст] / Ю.В. Кокарева // Гуманитарный вектор. – 2009. – № 2. – С. 29–33.
3. Кондратьева, С.Б. Проблема обоснования морали и нравственности в философских и педагогических сочинениях Н.Г. Чернышевского [Текст] / С.Б. Кондратьева // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. – 2018. – Т. 7. – № 6 А. – С. 224–230.
4. Кузнецов, А.Н. Антропологический принцип в философии Н.Г. Чернышевского [Текст] / А.Н. Кузнецов // Вестник МГТУ. – 2002. – Т. 5. – № 3. – С. 367–372.
5. Чернышевский, Н.Г. Что делать [Текст] / Н.Г. Чернышевский. – К.: Рад. Школа, 1984. – 415 с.

**И.В. Максимова**

Волгоградский государственный медицинский университет

**«НЕМЕРКНУВШИЙ СВЕТ»: ОТРАЖЕНИЕ РЕАКЦИИ ОБЩЕСТВЕННОСТИ  
НА УХОД И СМЕРТЬ Л.Н. ТОЛСТОГО В ЗЕРКАЛЕ РЕГИОНАЛЬНОЙ  
ПРЕССЫ (ПО МАТЕРИАЛАМ ГАЗЕТЫ «САРАТОВСКИЙ ВЕСТНИК»)**

*Память вечную солнце тебе пропоет,  
В бесконечность взирая свободную.*

Б. Ф., строки из стихотворения «Requiem»  
[5, № 245, 11 нояб., с. 3].

20 ноября 2020 г. исполняется ровно 110 лет со смерти известного русского писателя, публициста, философа Л.Н. Толстого, величина и неоднозначность личности которого прекрасно осознавалась уже его современниками. Вполне закономерно, что уход «великого старца» из Ясной Поляны и последующая смерть на станции Астапово получили широкий общественный резонанс. По точному наблюдению А.Е. Пурьгина, проявления всенародной скорби, некрологи и эпитафии, публиковавшиеся в конце 1910 г. – начале 1911 г. на страницах центральной прессы (журналы «Русское богатство», «Русская мысль», «Современный

мир» и др.), по своему культурному значению переросли рамки обычной коммеморации, являя собой опыт осмысления роли и места Л.Н. Толстого, его творчества и этических исканий в национальном культурном наследии России [4, с. 133].

Региональная пресса, представленная главным образом газетной периодикой, с неменьшим вниманием и трепетом следила за разворачивающейся «яснополянской трагедией». Конечно, значительная часть публикуемых в ней материалов не отличалась оригинальностью, нередко дублируя в содержательном плане напрямую или опосредованно статьи, очерки, заметки, телеграммы, напечатанные в столичных изданиях. Тем интереснее вычлениать из общей канвы повествования материалы регионального уровня и происхождения, позволяющие исследовать непосредственную реакцию провинциальной общественности на уход из жизни Л.Н. Толстого, а также проследить конкретные меры, предпринимаемые по увековечиванию его памяти на местах.

Обращаясь к современной историографии вопроса, следует отметить памятный для толстоведов и в принципе образованного общества 2010 год. 100-летие со дня смерти писателя запомнилось, в числе прочего, выходом ряда знаковых работ. Среди них необходимо выделить научно-популярную монографию писателя и журналиста П.В. Басинского «Лев Толстой: бегство из рая», представляющую собой одну из первых попыток живой реконструкции «десяти дней, которые потрясли мир» [1]. Другой фундаментальный труд «Уход и смерть Льва Толстого. Корреспонденции, статьи, очерки», составленный на основании фронтального просмотра более 100 столичных и провинциальных газет, стал итогом многолетней работы сотрудников Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН [7].

На волне возросшего интереса в сети Интернет со временем появились специальные сайты, посвященные жизни и творчеству Л.Н. Толстого. Примечательно, что некоторые из них содержат электронные версии оцифрованных газет, преимущественно столичных, за ноябрь 1910 г., что, безусловно, значительно повышает доступность данного вида источников для широкого круга читателей (см., например, [2; 3]). Тем не менее, несмотря на столь ощутимые успехи, достигнутые за последние годы в изучении проблемы ухода и смерти Л.Н. Толстого,

на наш взгляд, материалы региональной прессы, за исключением казанских газет (об этом подробнее см. [6, с. 99–124]), используются ограничено и нуждаются в более детальной проработке.

Исходя из собственных научных интересов, а также с учетом достаточной репрезентативности выявленных материалов, для более углубленного раскрытия выбранной темы мы остановимся на анализе ноябрьских номеров общественно-политической газеты «Саратовский вестник» за 1910 г. [5]. При этом акцент будет сделан на разборе наиболее показательных работ местных авторов и свидетельств из местной жизни, что придаст статье дополнительную новизну и актуальность. Каким образом саратовская общественность отреагировала на события, связанные с уходом и смертью Л.Н. Толстого? Какие первоначальные действия были предприняты в «столице Поволжья», чтобы отдать дань памяти и уважения «великому старцу»? Вот круг основных вопросов, на которые мы попытаемся ответить в рамках настоящей статьи.

Достоверно известно, что Л.Н. Толстой посещал Саратов минимум один раз, еще в молодые годы – в мае 1851 г., путешествуя вместе со старшим братом Николаем из Казани на Кавказ. Подобная территориальная несвязанность с Саратовским краем несколько не умаляла повышенный интерес общественности, который достиг апогея в связи с его кончиной. Одновременно публикуемые в газете «Саратовский вестник» материалы в полной мере отражали общий контекст тональности публикаций общероссийской прессы, то есть те настроения, которыми жило русское общество в те трагические дни. Поддержанию единой тональности способствовало наличие такой рубрики как «Обзор печати», в которой, как правило, перепечатывались сведения из столичных газет, выходивших в Санкт-Петербурге или Москве.

Сразу следует оговориться, что активизация внимания к личности Л.Н. Толстого в российской прессе началась немногим более чем за неделю до его кончины, выпавшей на 7 ноября по старому стилю. «Потрясающие» новости о внезапном отъезде писателя из родового имения в ночь с 27 на 28 октября 1910 г. и вскоре постигшей его болезни довольно быстро стали общеизвестны. Газетные полосы за столь непродолжительное время буквально пестрели статьями и заметками с характерными заголовками. Среди них – «Исчезновение Л.Н. Толстого», «След

Толстого», «К отъезду Л.Н. Толстого», «К уходу Л.Н. Толстого», «Воля Л.Н. Толстого», «Здоровье Л.Н. Толстого», «Болезнь Л.Н. Толстого» и т.п. (см., например, [5, № 235–№ 241]).

Разбираясь в причинах отъезда, саратовские журналисты склонялись к тому, что это не было простым чудачеством со стороны запутавшегося в семейных неурядицах старика. Главная причина – духовно-нравственные искания Л.Н. Толстого и особая философия, ими порожденная. Так, в краткой безымянной заметке без названия, откровенней, по сути, на страницах «Саратовского вестника» поток публикаций о Толстом, констатировалось: «...Уход графа Толстого к жизни является логическим завершением его учения. Подобно великому основателю буддизма, царевичу Будде, ушедшему в пустыню, гр. Толстой ушел от мира условностей, от окружающей его общественно-правовой обстановки» [5, № 235, 31 окт., с. 3]. Высказанным мыслям вторит статья «Во имя правды» некоего В. Ст-нь, подлинное имя которого затерялось в истории: «Лев Николаевич Толстой ушел от своих близких и друзей, от материального довольства и всяческого внимания и забот ... “в мир”. Ушел, чтобы жить в полной гармонии со своими убеждениями...» [5, № 236, 2 нояб., с. 2]. В статье «Порвалась цепь» Чужого (псевдоним Н.С. Токарева [8]), размещенной в рубрике «Мимходом», подчеркивалось: «Решение Толстого бесповоротно – домой он не возвратится. Он ушел от мира к “миру”, ушел к природе, разрушив глухую стену, отделившую его от его идеи». Благодаря этому, по мысли автора, «Толстой нашел самого себя» [5, № 237, 3 нояб., с. 2].

Ведущие провинциальные газеты, стремясь быть в курсе событий наравне со столичными изданиями, направляли собственных корреспондентов к месту последних дней жизни, а в дальнейшем и к месту упокоения Л.Н. Толстого. От газеты «Саратовский вестник» на станцию Астапово был командирован И.Л. Леонов, присылаемые им заметки и телеграммы чаще всего публиковались с припиской «от нашего корреспондента» (см., например, [5, № 239, 5 нояб., с. 2, 3; № 240, 6 нояб., с. 2, 3; № 241, 7 нояб., с. 3, 4]). В силу ограниченного объема настоящей статьи мы не будем подробно останавливаться на их разборе, к тому же приводимые фактологические данные мало чем отличались от свидетельств большинства его коллег.

Ночью 4 ноября столичный телеграф донес до российской провинции тревожное известие: «Л.Н. Толстой скончался...». На тот момент оно являлось ошибочным, что и было доведено до сведения читателей в сообщении «К счастью, неверно!» [5, № 239, 5 нояб., с. 2]. Официальная же информация о смерти писателя появилась в газете «Саратовский вестник» в понедельник 8 ноября. Урезанный в объеме, двухстраничный номер оказался тематически полностью посвященным Л.Н. Толстому. Название вошедших в него материалов символично: «Лев Николаевич Толстой скончался (От нашего специального корреспондента)», «На кургане», «Немеркнувший свет», «О нем», «Л.Н. Толстой (Важнейшие моменты его жизни)», «Люди-братья!..», «Смерть Л.Н. Толстого», «Мысли Л.Н. Толстого», «Саратов в день известия о смерти Л.Н. Толстого» [5, № 242, 8 нояб., с. 1–2].

Среди опубликованных откликов на смерть писателя отдельного внимания заслуживает статья «Немеркнувший свет» Старого журналиста (псевдоним Н.М. Архангельского [8]). Тонкий наблюдатель с точностью передал установившийся общественный настрой: «Смерть Л.Н. Толстого отодвигает далеко на задний план всякие “злобы дня” – не только у нас, в России, но и во всем мире». Чуть ниже читаем: «Да, Толстой мировой гений! И не только потому, что он создал удивительные по красоте, яркости и широте захвата произведения, но и потому, что силою своего нравственного влияния он объединил людей всего мира». Автор полагает, что последние дни жизни писателя, полные неземной красоты и величия, максимально приблизили Толстого к народу, обратив к нему еще миллионы сердец, сделав еще более дорогим «другом человечества» [5, № 242, 8 нояб., с. 1].

Мировая величина Л.Н. Толстого подчеркивается и в статье П. Медведева «Люди-братья!..». Журналист, призывая людей отринуть вражду и злобу, сплотившись перед лицом великого горя, напоминает, что Толстой «...величина не национальная, а переросшая все грани, искусственно отделяющие людей друг от друга». Поэтому любое оскорбление памяти великого писателя подвергнется общемировому порицанию [5, № 242, 8 нояб., с. 2]. Взятый настрой автор продолжит развивать в статье «Наш долг», доказывая, что первый достойный памятник «учителю

жизни» заключается в том, чтобы сделать его творческое наследие народным достоянием (об этом подробнее см. [5, № 246, 12 нояб., с. 2]).

Некто К.Г. (предположительно, псевдоним К.Э. Гейнриха [8]) в статье «О нем» исходит из идеи обретения бессмертия Л.Н. Толстым в собственном наследии: «Нет, он не умер. Умерло его истощенное старое тело, но жив его дух», «Горел светильник, но не погас!». Автор убежден, что дух писателя, запечатленный в его художественных произведениях, в жизни и в добрых делах, бесспорно, избежит тления забвения и на многие века будет памятен народам [5, № 242, 8 нояб., с. 1]. «Толстой не фанатик, не пророк, не Савонарола, – подчеркивал К.Г. в другой своей статье «Неделя о Толстом», – он ласковый учитель, мягко укоряющий за ошибки и “прегрешения” и гремящий в моменты торжества зла, залегшего в основу нашей жизни» [5, № 243, 9 нояб., с. 2].

Какова же первая реакция простых саратовских обывателей на трагическую новость? Заметка «Саратов в день известия о смерти Л.Н. Толстого», приведенная в рубрике «Хроника», а также анализ последующих местных новостей, позволяет нам частично ответить на данный вопрос. Редакция газеты, получив телеграмму от собственного корреспондента и подтверждение от Петербургского телеграфного агентства, еще до отпечатывания скорбного известия, наклеила на окна издательства рукописные извещения. Толпы народа буквально окружили эти траурные плакаты, неудивительно, что весть о кончине Толстого вскоре облетела весь город. При этом телефон редакции утром 7 ноября не умолкал ни на минуту от желающих узнать подробности рокового исхода болезни. Утренний спектакль, шедший в этот день в городском театре, начался с поднятия занавеса и выходом на сцену всей труппы артистов во главе с антрепренером П.П. Струйским, который взволнованным голосом зачитал печальную телеграмму. Публика, весьма разнообразная по своему составу, встала как один человек, и долго стояла в благоговейном молчании. Описанная ситуация повторилась и во время вечернего спектакля. Завершалась заметка сетованием редакции на то, что, несмотря на смерть великого писателя, назначенные на 7 ноября кое-где танцевальные вечера так и не были отменены [5, № 242, 8 нояб., с. 2]. В следующем номере осуждение выявленных фактов не-

уместного веселья было продолжено Старым журналистом в статье с говорящим названием «Стыдно!» [5, № 243, 9 нояб., с. 4].

Показательно, что уже в день известия о смерти писателя антрепренер и вся труппа городского театра решила почтить память Л.Н. Толстого постановкой в среду его пьесы «Власть тьмы». Весь сбор со спектакля планировалось отдать на образование при Саратовском университете стипендии имени Толстого [6, № 242, 8 нояб., с. 2]. К данной инициативе вскоре присоединилась и иные театральные труппы г. Саратова, а также различные общественные объединения. Так, от лица общедоступного театра на первой полосе газеты был проанонсирован вечер, посвященный памяти великого писателя земли русской Л.Н. Толстого. Его проведение было запланировано на 8 часов пятничного вечера 12-го ноября. Предлагаемая программа отличалась разнообразием и включала зачитывание И.Ю. Дольским «Слова о Толстом», постановку 3-го акта из пьесы «Власть тьмы» и 2-го акта из комедии «Плоды просвещения». Завершало программу чтение отрывков из таких произведений писателя как «Хозяин и работник», «Чем люди живы», сопровождаемое демонстрацией иллюстраций, «живых картин» [5, № 246, 12 нояб., с. 1]. Рецензия на данное мероприятие (автор – В. Ст-нь), напечатанная в рубрике «Театр и искусство», свидетельствует о высоком профессионализме артистов саратовской труппы Всероссийского союза сценических деятелей, которые сделали все, чтобы вечер удался на славу. Как итог, выступления затянулись до часу ночи [5, № 248, 14 нояб., с. 5–6].

Из другого анонса мы узнаем о мероприятиях, запланированных к проведению в городской народной аудитории в среду 17 ноября, с 5 часов вечера до 11 часов ночи. В рамках очередных непрерывных сеансов «Разумного кинематографа» в 3-х больших отделениях, 2-й сеанс (с 7 до 9 часов вечера) предполагал просмотр картины «Л.Н. Толстой», которая включала свидетельства пребывания писателя в имении у Черткова, прогулку пешком до ст. Крекшино и приезд в Москву [5, № 250, 17 нояб., с. 1]. Думается, появление близкого друга графа, редактора и издателя его произведений в кадрах далеко неслучайно, особенно на фоне активно обсуждаемой в прессе степени вины В.Г. Черткова в «исходе»

Л.Н. Толстого из Ясной Поляны, приведшего к кончине последнего (см., например, [5, № 253, 20 нояб., с. 1–2]).

В небольшой заметке «Памяти Л.Н. Толстого», опубликованной в разделе «Хроника», рассказывается об инициативе Саратовского общества взаимопомощи трудящихся женщин, члены которого обратились к городскому управлению с просьбой предоставить им на 28-е ноября зал народной аудитории для устройства музыкально-литературного вечера в память Л.Н. Толстого. Ниже содержится упоминания о том, что в понедельник 15 ноября, в ходе состоявшегося заседания Саратовского общества пособия бедным было принято решение имеющийся при обществе детский приют назвать именем Л.Н. Толстого и открыть при нем отделения для мальчиков [6, № 250, 17 нояб., с. 3].

Каково было мнение газетных обозревателей о подобных общественных инициативах? В целом позитивное. Например, Чужой в заметке «Вместо рецензии» (рубрика «Мимоходом») отмечал: «Местные театры поставили произведения Толстого. Это была неделя о Толстом, это были те культурные поминки, та единственная форма чествования памяти великого старца, какие оказались возможны “в дни нашей жизни”». Высоко оценив качество таких постановок, автор, тем не менее, дает понять читателям, что только их недостаточно. Во фразе «в Саратове не было общественных поминок по Толстому» сквозит явный укор [5, № 255, 23 нояб., с. 3].

Вопросы о том, как наилучшим образом увековечить память Л.Н. Толстого с завидным постоянством волновали общественность. Так, служащие саратовской городской управы призывали к сбору средств на образование фонда для выкупа сочинений Л.Н. Толстого, полагая, что уже скоро по всей России организуется комитет по сбору таких поступлений. Координатором сборов они само назначили редакцию «Саратовского вестника», выслав на их адрес 102 рубля и поставив в прилагаемом заявлении 96 подписей [5, № 250, 17 нояб., с. 3]. Чуть позже в рубрике «Письмо в редакцию» было опубликовано обращение местного жителя Д.М. Бокачева с изложением следующей «хорошей» идеи и просьбой ее поддержать: создать в городе «Саратовский Народный Университет имени Л.Н. Толстого». Для этой цели предлагалось сформировать в г. Саратове особый комитет [5, № 258, 26 нояб., с. 3].

Как показала жизнь, идеи эти так и остались нереализованными, вероятнее всего, в силу своей изначальной абстрактности и отсутствия четкого плана действий.

Оригинальный ход мыслей отличает статью «Когда найдем?» Софии Железняк (псевдоним С.И. Гржибовской [8]). Автор точно передает настрой общественности: «Была у нас “неделя о Толстом”. Теперь идет месяц о Толстом. Может, к чести нашей, будет год о Толстом. Мы обсуждаем, между прочим, как достойнее почтить память его, какой памятник ему воздвигнуть. У нас много прекрасных проектов и некоторые осуществляются. Но даже в числе самых лучших, как, например, стипендия имени Толстого, есть опять-таки что-то внешнее». В чем же заключается это «внешнее»? Всякие инициативы об учреждении стипендий, открытии школ, библиотек, больниц, приютов и т.д., по мысли автора, сами по себе прекрасны, чьим бы именем они не назвались. Из этого, конечно, не вытекает, что «...прекрасные учреждения мы должны лишать прекрасных имен». Но, наряду с подобной формой почтения памяти, должны быть предусмотрены чисто специальные, посвященные конкретному человеку. София Железняк предлагает к массе бесчисленных прекрасных проектов свой, доступный для большинства и, казалось бы, очевидный: «...давайте перечитаем вновь Льва Толстого, всего Льва Толстого! А когда будем его перечитывать, станем его понимать буквально, т.е. по-толстовски, а не по своему» [6, № 260, 28 нояб., с. 3]. Согласитесь, хороший совет, до сих пор не утративший своей актуальности.

В заключении хотелось бы привести небольшую ремарку. Несколько лет назад мне посчастливилось побывать в музее-усадебке «Ясная Поляна». По-прежнему свежи воспоминания об испытанных ощущениях, странной смеси крайнего удивления и священного трепета, когда, стоя над могилой Л.Н. Толстого, видишь одинокий холмик без креста, без памятника и иных опознавательных знаков. Хочется воскликнуть вслед за многими современниками почившего: «И это могила известного писателя?». Однако вскоре приходит понимание, что, наверное, по-другому и быть не могло. Тот идеал «высокой простоты», который пропагандировал в своем творчестве и в жизни «великий старец», нашел логичное воплощение в его послесмертии. И, кто знает,

вдруг рассказ о «зелёной палочке» был не просто детской выдумкой братьев Толстых и когда-нибудь людям все-таки откроется секрет всеобщего счастья...

### **Библиографический список**

1. Басинский, П.В. Лев Толстой: бегство из рая / П.В. Басинский. – М.: АСТ: Астрель, 2010. – 638 с.
2. Газеты об уходе и смерти Толстого ноябрь 1910 [Электронный ресурс] // Сайт Ирины Петровицкой. – Режим доступа: <http://petrovitskaya.lifeware.ru/node/125>.
3. Отсканированные газеты об уходе и смерти Толстого, вышедшие в ноябре 1910 года [Электронный ресурс] // Tolstoy.ru. – Режим доступа: <https://yadi.sk/a/WzmSvln33V7U6C/5ae8b465e49c09c020ae0ef97>.
4. Пурьгин, А.Е. «И приходи и следуй за Мною»: реакция на смерть Л.Н. Толстого в российской публицистике [Текст] / А.Е. Пурьгин // Общество: философия, история, культура: научный журнал. – 2017. – № 7. – С. 133–137.
5. Саратовский вестник: [ежедневная общественно-политическая газета]. – 1910 // Зональная научная библиотека имени В.А. Артисевич [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://library.sgu.ru/calendar\\_sv/](http://library.sgu.ru/calendar_sv/).
6. Смирнов, И.А. Лев Толстой и Казанский край: жизненный и творческий путь писателя в восприятии и оценках современников (1841–1910 гг.) [Текст]: дис. ... канд. филол. наук / И.А. Смирнов. – Казань, 2003 – 177 с.
7. Уход и смерть Льва Толстого. Корреспонденции, статьи, очерки [Текст] / сост., подгот. текста, коммент., указ. А.С. Александрова, Э.К. Александровой; вступ. ст. В.Е. Багно; под ред. А.В. Лаврова. – СПб.: Изд-во Пушкинского Дома, 2010. – 720 с.
8. ЭНИ «Словарь псевдонимов»: [Сайт]. – Режим доступа: <http://feb-web.ru/feb/masanov/default.asp?/feb/masanov/rub.html>.

**В.В. Прилуцкий**

Брянский государственный университет  
им. акад. И.Г. Петровского

## **ТРАДИЦИОННЫЙ ОБРАЗ ЖИЗНИ КОНСЕРВАТИВНЫХ МЕННОНИТОВ И ГУТТЕРИТОВ ВСЕВЕРНОЙ АМЕРИКЕ**

Радикальная Реформация в Западной и Центральной Европе в первой половине XVI в. была связана с анабаптистами: меннонитами и гуттеритами. Гуттериты – последователи анабаптистского проповедника

из Южного Тироля Якоба Гуттера (1500–1536) оформились как религиозная группа в Моравии в 1528–1535 гг. Меннонитство как одна из протестантских деноминаций и течений в умеренном (пацифистском) анабаптизме возникло в период между 1536 г. и 1540 г. Основателем являлся бывший голландский католический священник Менно Симонс (1494–1561) [3, р. 5–23]. В 1632 г. большинство меннонитов приняло состоявшее из 18 статей «Дордрехтское исповедание веры». В этом документе содержались положения о спасении через Иисуса Христа, крещении, ненасилии (непротивленчестве, пацифизме), «избегании» тех, кто отлучен от церкви, «омовении ног святых», «запрете на месть», уклонении от принятия присяги и произнесении клятв. Таким образом, меннониты выступили как пацифисты, стремящиеся не участвовать в управлении государством, в войнах, не быть на государственной службе, не брать в руки оружие, отказывающиеся от военной службы [2]. Из-за религиозных преследований значительная часть меннонитов и гуттериты переселились из Западной Европы в Центральную и Восточную Европу. В конце XVIII в. они обосновались в Российской империи (преимущественно на территории современной Украины) на правах немцев-колонистов. В 1850–1860-е гг. были основаны меннонитские колонии в Поволжье и на Северном Кавказе. Спустя несколько десятилетий появились подобные поселения и в Западной Сибири на границе с современным Казахстаном. Однако в конце XIX в. многие «русские» меннониты и все гуттериты иммигрировали в Америку.

В настоящее время в мире насчитывается около 1,7–1,8 млн. меннонитов, половина из которых проживает в Северной, Центральной и Южной Америке. В основном они сосредоточены в США, Канаде, Мексике, Парагвае, Аргентине, Бразилии, Боливии, Парагвае, Уругвае и Белизе. Гуттериты проживают только в Канаде и США и насчитывают около 45 тыс. чел. Большинство меннонитов занимается активной миссионерской деятельностью внутри страны и за ее пределами (например, в Индии, в государствах Африки, Латинской Америки). Они реализуют программы благотворительной помощи нуждающимся, в том числе пострадавшим во время стихийных бедствий. Американские и канадские меннониты двуязычны, владеют английским и немецким языками (пенсильванским, немецко-платским (меннонитским ниже-

немецким, плаутдич) и бернским диалектами). Родным наречием гуттеритов является немецкий хуттерский язык, возникший на основе австро-баварского диалекта с включением большого количества славянских и английских заимствований.

Меннониты не сохранили религиозного единства и оказались раздробленными на множество церквей и мелких сект. Гуттериты исторически разделены на 3 направления или ветви: Schmiedeleut, Dariusleut, Lehrerleut [3] (до середины XX в. были еще также Prairieleut, в настоящее время почти полностью ассимилированные другими группами меннонитов и гуттеритов). В науке отсутствует единая точка зрения на меннонитов. Часть исследователей считают их исключительно религиозной группой. Но некоторые видят в них отдельную этническую группу (подобное утверждение в наибольшей степени применимо к консервативным меннонитам, похожим по образу жизни и диалекту на амишей). Представляется, что справедливо в XXI в. говорить о меннонитах как об этноконфессиональной или этнорелигиозной группе.

В 1683 г. в Пенсильванию начали переселяться иммигранты–меннониты из Голландии и Юго-Западной Германии (первоначально в течение столетия переехали около 2500 меннонитов и 500 амишей). В начале XVIII в. к ним присоединились швейцарские братья, обосновавшиеся первоначально в Пенсильвании, Вирджинии и Огайо. Во второй половине XIX в. с этими группами слились «прогрессивные (либеральные) амиши» (амиши-меннониты). В итоге образовалась крупнейшая в США, Мексике и Канаде консервативная общность меннонитов – так называемые «старые меннониты», принявшие еще в 1725 г. в качестве основы своей религии «Дордрехтское исповедание». В настоящее время различные группы и секты консервативных меннонитов не превышают 50 тыс. чел.

Современные североамериканские меннониты «старого порядка» (Old Order Mennonites, Fuhremennischt) имеют швейцарско-южнонемецкое происхождение и ведут схожий с амишами старого обряда образ жизни [1]. Они отказываются от использования современных технологий, одеваются по-простому, стараются общаться на немецком языке внутри общины и применяют его в богослужении. Эти меннониты сохраняют старые формы религиозного культа, предусматрива-

ющие буквальное толкование Священного Писания (буквализм). Более умеренные группы называются просто «консервативными меннонитами» (Conservative Mennonites), которые допускают применение некоторых современных технологий. Консервативные меннониты, меннониты старого порядка и амиши придерживаются основных библейских учений, включая веру в буквальное (не иносказательное) шестидневное творение мира Богом. Они являются сторонниками крещения во взрослом состоянии, которое происходит, как правило, в возрасте от 20 до 30 лет. Разрешение на брак дают старейшины общины. Мужчины (за исключением некоторых течений в меннонитстве) носят бороды. Женщины обязаны носить на голове платок или иной традиционный головной убор. Одежда в некоторых общинах претерпела мало изменений с XVIII в. и изготавливается в домашних условиях. Как правило, она однотонная. Меннониты славятся своим трудолюбием. Женщины заняты почти исключительно семьей и домашним хозяйством. Мужчины работают в поле или ведут бизнес «во внешнем мире».

Меннониты являются сторонниками тихой, размеренной сельской жизни без насилия. Развлечения не поощряются, но во многих общинах разрешены народные игры, занятия спортом и физической культурой. Отношение к искусству (музыке, живописи, фотографии и т.п.) крайне негативное, поскольку оно пробуждает гордыню. По этой же причине куклы для детей делают без лиц и избегают фотографироваться. Бытовая техника отсутствует. Домашние вещи изготавливаются из натуральных материалов. Детей обоего пола с раннего возраста приучают к труду и обучают грамоте. Степень строгости церковной дисциплины отличается в разных сообществах.

Община содержит в надлежащем состоянии дороги, оплачивает труд школьных учителей, кузнецов, акушерок. Имеется частная и общественная (общинная) собственность на землю (у гуттеритов – только общая собственность на землю и другие ресурсы). Для меннонитов и гуттеритов характерна традиционно высокая трудовая этика. Меннониты являются потомственными фермерами и производят «органическую» («экологическую», «биологическую») сельскохозяйственную продукцию, которая производится с минимизацией использования синтетических удобрений, пестицидов, регуляторов роста растений, кор-

мовых добавок. Урожай выращивается с применением севооборотов, «естественных» методов обработки почвы, органических удобрений и продается дороже в 2–3 раза по сравнению с произведенным «промышленным» способом.

Необходимую энергию для помола зерна, производства масла и т.п. у консервативных групп меннонитов дают тягловые животные и ветряные двигатели. Основным средством транспорта является повозка «багги», запряженная лошадьми. В 1927 г. произошел раскол по вопросу об использовании автомобилей. Возникли либеральные группы «автомобильных меннонитов», которые начали использовать «простые машины, окрашенные в черный цвет» «в ограниченных целях» и перешли на английский язык [6]. В сельском хозяйстве многие меннониты начали применять тракторы (как правило, со стальными колесами, чтобы исключить их использование по иному назначению). Осовременивание образа жизни, обучение детей в государственных школах, урбанизация, интеграция в более широкую культуру общества незамедлительно сказались на демографии: произошло снижение рождаемости и уменьшение размера семей.

Община-поселение(колония) гуттеритов насчитывает от 60 до 250 чел. (10–20 семей). Увеличение численности населения приводит к разделению «материнской» общины, покупке земли и созданию новой «дочерней» колонии. Основным занятием гуттеритов остается сельское хозяйство, но у них имеются также мастерские, которые обеспечивают потребности не только общины, но и выполняют внешние заказы. Семьи проживают в отдельных домах, но питаются вместе в общинной столовой. При этом мужчины и женщины за столом сидят отдельно. Для гуттеритов характерна общая (корпоративная, общинная) ответственность на землю, здания, средства производства, оборудование и иные ресурсы и имущество. Производство и потребление носят общественный характер. Для обоснования подобной практики они используют отрывки из глав 2, 4 и 5 «Деяний святых апостолов», в которых говорится о верующих из «первой церкви в Иерусалиме», «имеющих все общее» [4]. Члены общины не имеют личных банковских счетов, все доходы от производства идут на общие нужды. Они сохраняют традиционный уклад, предусматривающий жизнь в небольших поселениях-

коммунах в прериях, ношение простой («скромной») одежды, приверженность суровой церковной дисциплине. Но при этом используют современные дорогостоящие комбайны, тракторы и иную сельскохозяйственную технику. Большинство консервативных меннонитов и гуттеритов уже не верит, что применение современных технологий, автомобилей, телефонов, электричества, персональных компьютеров является грехом само по себе. Но консерваторы препятствуют слишком интенсивному использованию Интернета и стараются «избегать» радио, телевидения, видео- и фотокамер.

Консервативные меннониты являются сторонниками «сухого закона», отрицают табакокурение и проповедуют «умеренность и воздержание» во всех сферах жизни [5, р. 30]. Консерваторы не платят налоги государству, но и не просят социальной помощи, пенсий, пособий и т.п. Браки заключаются только внутри общины и носят пожизненный характер. Большую роль играют свахи. Высокая рождаемость – характерная особенность консервативных меннонитов и гуттеритов. Многодетные семьи являются нормой. Разводы не допускаются (или не поощряются), но после смерти супруга возможно заключение повторного брака. Консервативные меннониты и гуттериты отказываются участвовать в политике и других так называемых «грехах мира». Служба в армии, как правило, не допускается, но работа в юридических структурах и правоохранительных органах является приемлемой. Во время Второй мировой войны гуттериты и меннониты проходили альтернативную гражданскую службу (CPS). Несмотря на отказ от военной службы, часть американских меннонитов владеет оружием, которое используется для самообороны и охоты.

Меннониты имеют свои собственные частные детские сады и христианские (приходские) школы. Среди них распространено также домашнее обучение. Программы в школах утверждаются советом старейшин общины. Детей учат только прикладным предметам, необходимым в будущем для ведения хозяйства (постройки дома, обработки поля, выращивания сельскохозяйственных культур, изготовления повозок, ведения торговли и т.п.) [5, р. 29–52]. Учителями являются, как правило, молодые незамужние женщины. Местные власти не вмешиваются в образ жизни меннонитов и гуттеритов, которые имеют само-

управление (руководство религиозной общины, совет старейшин в поселениях, институт референдумов).

Меннониты, гуттериты и родственные им по вере амиши старого обряда являются не единственными сторонниками традиционного (патриархального) уклада доиндустриальной эпохи. Еще с XVII в. в Северной Америки различные радикальные протестанты предпринимали попытки создания изолированных сельских общин. В XIX в. массовый ривайвализм («пробуждение», «возрождение» веры), распространившийся по многим городам и фермерским поселениям, привел к возникновению религиозных коммун в США. Получили широкую известность религиозно-коммунитаристские эксперименты выделившихся из квакерства шейкеров, мормонов, перфекционистов, «библейских коммунистов», секты Эфрата, раппитов (гармонитов), зоаритов (сообщество сепаратистов Зоара), инспириционистов («Община истинного вдохновения», общество Эбенезера или колония Амана). В 1899 г. в результате иммиграции в Канаде появились замкнутые общины русских духоборов. В настоящее время традиции закрытых поселений – коммун в США, Канаде и Мексике продолжают помимо анабаптистов также мормоны-фундаменталисты и отколовшиеся от них группы, наиболее известной и значительной из которых является «Орден Аарона», насчитывающий от 1,5 до 2 тыс. чел.

Консервативные меннониты стремятся сохранять и поддерживать образ жизни западноевропейцев XVI–XVIII вв. Отчуждение, «отделение от остального мира» и сохранение жизненного уклада «простых людей» позволяют противостоять давлению современного общества во имя сохранения «истинной» религии и этноконфессиональной идентичности. В замкнутых сельских сообществах реализуется отказ от благ и достижений современной цивилизации (электричества, телевидения, многих машин, механизмов, станков и т.п.). Исследователи отмечают наличие не только уникальной культуры, но и своеобразного психологического типа личности, сформировавшегося у меннонитов. Меннониты создали внутри западного (североамериканского) общества свою микроцивилизацию. Но постепенно происходит ее частичная или существенная эрозия под влиянием модерна.

**Библиографический список**

1. Conservative Mennonites (Swiss-HighGerman, Pennsylvania) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [https://gameo.org/index.php?title=Conservative\\_Mennonites\\_\(Swiss-High\\_German,\\_Pennsylvania\)](https://gameo.org/index.php?title=Conservative_Mennonites_(Swiss-High_German,_Pennsylvania)).
2. Dordrecht Confession of Faith (Mennonite, 1632) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [https://gameo.org/index.php?title=Dordrecht\\_Confession\\_of\\_Faith\\_\(Mennonite,\\_1632\)](https://gameo.org/index.php?title=Dordrecht_Confession_of_Faith_(Mennonite,_1632)).
3. Hostetler, J.A. Hutterite Society [Текст] / J.A. Hostetler. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1997. – 403 p.
4. Hutterian Brethren (Hutterische Brüder) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [https://gameo.org/index.php?title=Hutterian\\_Brethren\(Hutterische\\_Brüder\)](https://gameo.org/index.php?title=Hutterian_Brethren(Hutterische_Brüder)).
5. Lee D.B. Old Order Mennonites: Rituals, Beliefs, and Community [Текст] / D.B. Lee. Chicago: Burnham, 2000. – 167 p.
6. Old Order Mennonites [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [https://gameo.org/index.php?title=Old\\_Order\\_Mennonites](https://gameo.org/index.php?title=Old_Order_Mennonites).
7. The Leut [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.hutterites.org/the-leut/>.

**И.А. Суздальцева**

Дагестанский государственный педагогический университет

**ВЛИЯНИЕ ЖЕЛЕЗНОЙ ДОРОГИ НА ЭКОНОМИЧЕСКУЮ  
И ПОВСЕДНЕВНУЮ ЖИЗНЬ НАСЕЛЕНИЯ ДАГЕСТАНА  
В КОНЦЕ XIX–НАЧАЛЕ XX вв.**

Активное железнодорожное строительство, развернувшееся в России во второй половине XIX в., в 1890-х гг. достигло южных окраин страны, которые вовлекались экономическое и политическое пространство империи. В 1891 г. Общество Владикавказской железной дороги получило разрешение на строительство линии Беслан – Петровск. Проведение железнодорожной линии до Петровска завершилось в 1893 г. [6, с. 85]. Одновременно велось строительство Дербентской ветки железной дороги с юга в сторону города Петровска. Первый пассажирский поезд в Дербент прибыл 25 октября 1899 г., а официально движение на Дагестанском участке Владикавказской железной дороги было открыто 1 января 1900 г. Его протяженность составила 214 верст [3, с. 312]. В пределах Дагестанской области было сооружено 10 железнодорожных станций (Чир-Юрт,

Темиргое, Петровск-Кавказский и Порт-Петровск, Манас, Бойнак, Каякент, Мамед-Кала, Белиджи и Дербент), 14 разъездов, несколько десятков мостов, 53 здания [2, с. 270].

Со временем Дагестанский участок Владикавказской железной дороги превратился в крупное транспортное, торговое и предприятие. В конце XIX–начале XX вв. почти непрерывно велись работы по увеличению его пропускной способности, прокладывались подъездные пути, строились депо и ремонтные мастерские, товарные базы, складские помещения, телеграф и т.д. В частности, на станции Петровск-Кавказский в 1893–1894 гг. было построено депо для ремонта паровозов и вагонов, находящихся в распоряжении железной дороги. Здесь имелось 25 резервуаров для хранения нефтепродуктов (общей емкостью 4550 тыс. пудов), 4 паровых насоса производительностью 28 тыс. пудов в час, пароход-ледокол (он же буксир и землесос) «Петровск», две железных землевозных баржи и механический пресс для хлопка. В окрестностях города Петровска строилось жилье для железнодорожников и складские помещения, проводились подъездные пути в порту [5, с. 34–35]. Кроме того, на северном моле Петровского порта находились 4 резервуара для керосина (216 тыс. пудов), 1 резервуар для мазута (6 тыс. пудов), 6 резервуаров для машинного масла (450 тыс. пудов), 4 трубопровода для перекачивания керосина и мазута (около 14 верст) и 4 паровых насоса для перекачки нефтепродуктов (11 200–15 200 пудов в час). В Дербенте построили мастерскую для ремонта паровозов, рыбный холодильный склад (на 11 млн. пудов) и другие складские помещения.

Строительство железной дороги оказало огромное влияние на экономическую жизнь региона. Оно способствовало оживлению и изменению структуры торговли, дало толчок развитию традиционных и появлению новых отраслей экономики, становлению фабрично-заводской промышленности, росту городов и городского населения, совершенствованию транспортной системы области и т.д.

В частности, Дагестанская ветка железной дороги способствовала развитию торговли в регионе: значительно выросло число торговых свидетельств, выдаваемых в Дагестане, были открыты первые кредитные учреждения, активизировался оборот товаров на внутреннем рын-

ке, менялась его структура и содержание, формировались новые торговые центры. Важным элементом торговли стала продукция местных кустарных промыслов, которую вывозили в Россию и в Европу.

Наличие железной дороги сделало возможным вывоз свежих фруктов и овощей в другие регионы. Поэтому в Дагестане активно стали развиваться садоводство, виноградарство и огородничество.

Важной отраслью экономики Кизляра и его окрестностей было виноделие, которое получило новые перспективы развития в связи с завершением строительства в 1915 г. еще одной линии Владикавказской железной дороги, включившей город в новую транспортную систему.

Строительство железной дороги привлекло в Дагестан рыбопромышленников из России. В начале XX в. здесь активно начала развиваться новая отрасль экономики – рыболовство, появилась рыбная промышленность и связанное с ней бондарное производство. К 1913 г. в портовом городе Петровске работало 10 бондарных заводов, в Темир-Хан-Шуре – 3, в Дербенте – 2 [1, с. 41]. Активное железнодорожное строительство создало условия для начала разработки недр Дагестана. Здесь были найдены запасы ртути и серы, полиметаллов и медной руды, началась промышленная разработка нефти, а к 1913 г. регион вошел в число пяти крупнейших нефтедобывающих районов Кавказа.

Железная дорога связала Дагестан с и экономическими центрами, сложившимися на Северном Кавказе, в России, Закавказье и Средней Азии. Это создало возможности использования в местной экономике привозного сырья и реализации готовой продукции далеко за пределами региона. Одним из крупнейших предприятий, ориентированных на сотрудничество с Ираном и Средней Азией стала фабрика «Каспийская мануфактура», построенная в г. Петровске под руководством О.И. Петрокиной и С.И. Решетникова, бывших учредителями акционерного общества «Каспийская мануфактура», устав которого утвердили в 1896 г.

Проведение железной дороги сделало возможным широкое распространение среди дагестанцев отходничества в крупные города Кавказа (Грозный, Баку и др.), в Среднюю Азию и во внутренние губернии России. По данным 1913 г., из Дагестанской области в качестве отход-

ников на работу уходили 83 тыс. 317 человек (примерно 1/5 часть мужского населения) [10, с. 100]. В то же время северные и приморские районы Дагестана стали объектом притока переселенцев из разных регионов России – купцов и промышленников, крестьян и рабочих, значительная часть которых была связана с городами.

Железнодорожное строительство способствовало формированию рабочего класса в Дагестане. На рубеже XIX–XX вв. железнодорожники стали самым крупным отрядом постоянных рабочих в крае. Только на дагестанском отрезке железной дороги в 1903 г. число рабочих и служащих вместе с семьями достигло 13 тыс. 667 человек, а в 1917 г. – 16 тыс. человек [8, с. 175].

Проведение Дагестанского участка железной дороги дало толчок развитию городов области – Петровска, Темир-ХанШуры, Дербента и росту городского населения (в 1897 г. – 5,9%, в 1913 г. – 11,1%) [5, с. 28–30]. Большую часть горожан составляли переселенцы из России: рабочие (железнодорожники, текстильщики, рыбники, бондари), служащие (связисты, счетные работники) и представители интеллигенции (медики, учителя).

Железная дорога значительно повлияла на развитие и изменение внешнего облика дагестанских городов. Исключительно большое значение она имела для развития Петровска. По первоначальному замыслу железная дорога в Дербент должна была пойти в обход города под горой Тарки-тау, но в 1895 г. при участии рыбопромышленников вопрос о её прокладке был пересмотрен и путь на Дербент и Баку пошел через петровский порт и далее вдоль берега моря по песчаной косе. В результате железнодорожные пути были проложены через центр Петровска вдоль берега Каспия и оказались тесно связаны с морским портом. В городе расположились основные железнодорожные и портовые предприятия, амбары и лавки, конторы и агентства. В 1894 г. здесь было открыто здание железнодорожного вокзала, которое работало конца 1960-х гг. Рядом с вокзалом расположились службы, обслуживающие железную дорогу, – водокачка, склады для прибывавших грузов и т.д. В 1900 г. по предложению городских властей Управлением Владикавказской железной дороги был построен виадук через рельсовые пути, ко-

торый давал возможность горожанам безопасно переходить на берег моря, где находились купальни и ряд промышленных предприятий.

В Дербенте в ходе строительства железной дороги также появились ремонтные мастерские и многочисленные складские помещения. Так, рядом с железнодорожной станцией был построен холодильный склад и «ледоделательный завод», где перед отправкой охлаждались или замораживались фрукты и рыба.

С работой железной дороги связано создание некоторых социально-значимых объектов в Дагестане. Так, в 1896 г. Общество Владикавказской железной дороги организовало телефонное сообщение в городе Петровске. До 1901 г., когда было разрешено устройство правительственной телефонной сети для общего пользования, частными телефонными линиями пользовались канцелярия начальника жандармского железнодорожного сообщения, контора 11 дистанции пути и канцелярия коменданта железнодорожной станции и порта, контора пассажирского сообщения Петровск – Темир-Хан-Шура [4, с. 54, 56–57]. К 1900 г. в Петровске для оказания помощи больным работникам был устроен приемный покой Владикавказской железной дороги и лазарет на 5 мест [7, с. 80]. На станции Петровск-Кавказский было построено специальное здание под учебное заведение, и в 1902 г. в нём начало работу «Железнодорожное 2-х классное училище», где в 1914 г. обучалось 296, а в 1915 г. – 329 человек [9, с. 68].

Возможности железной дороги использовались для ведения просветительской работы среди местного населения. Так, в Дагестане на Владикавказской железной дороге создали агрономический поезд. В сентябре 1915 г., с разрешения местных властей, был организован его первый рейс. Поезд останавливался в Петровске и Дербенте, где работники агрономических предприятий проводили разъяснительную работу по вопросам сельскохозяйственного производства [4, с. 77].

Таким образом, железная дорога оказала большое влияние на экономическое развитие Дагестана в конце XIX–начале XX вв. и внесла значительные изменения в повседневную жизнь местного населения. Благодаря установлению постоянного транспортного сообщения с другими регионами, на западном берегу Каспия появилось промышленное рыболовство, росли города, превращаясь в крупные торговые

промышленные центры региона и привлекая переселенцев из России, началась разработка природных богатств, местная ремесленная продукция нашла спрос за пределами области, дагестанцы активно включились в торговлю и начали пополнять ряды рабочего класса. В целом, железнодорожное строительство способствовало формированию в Дагестане нового социально-экономического и культурного пространства.

#### **Библиографический список**

1. Асваров, Н.А. О роли железной дороги в модернизации экономики Дагестана в конце XIX–начале XX вв. [Текст] / Н.А. Асваров, И.А. Суздальцева // Известия Дагестанского государственного педагогического университета. Общественные и гуманитарные науки. – Махачкала: 2014. № 1 (26). – С. 6–10.
2. Вагабов, М.М. Железнодорожный и морской транспорт Дагестана: история становления и развития (конец XIX–90-е годы XX в.) [Текст] / М.М. Вагабов. – Махачкала: 1997. – 376 с.
3. История народов Северного Кавказа (конец XVIII в.–1917 г.). / отв. ред. А.Л. Нарочницкий. – М.: Наука, 1988. – 659 с.
4. Махачкала. 1844–1998. Сборник документов [Текст] / науч. ред. А.-Г. Гаджиев. / сост. М.И. Лагутина и др. – Махачкала: Юпитер, 1999. – 176 с.
5. Обзор Дагестанской области за 1913 год [Текст] / Темир-Хан-Шура: Паровая типо-литография М.М. Мавраева, 1915. – 98 с.
6. Памятная книжка Дагестанской области [Текст] / сост. Е.И. Козубский. – Темир-Хан-Шура: «Русская типография» В.М. Сорокина, 1895. – 724 с.
7. Суздальцева, И.А. Владикавказская железная дорога как транспортное промышленное и коммерческое предприятие конца XIX–начала XX вв. (на примере Дагестанского участка) [Текст] / И.А. Суздальцева // Ползуновский альманах. – Барнаул: 2017. Т. 2. № 3. – С. 174–177.
8. Суздальцева, И.А. Особенности формирования и социально-экономической адаптации русского населения Дагестана в XVIII–начале XX вв. [Текст] / И.А. Суздальцева // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – Тамбов: 2016. № 3–2 (65). – С. 174–176.
9. Шахбанова, М.М. Дагестанские русские: историко-социологическое исследование. [Текст] / М.М. Шахбанова, Ю.М. Лысенко, Р.М. Мамараев. – Махачкала: Типография АЛЕФ, 2015. – 320 с.
10. Шигабудинов, М.Ш. Отходничество в Дагестане в конце XIX–начале XX вв. [Текст] / М.Ш. Шигабудинов. – Махачкала: Типография ДНЦ РАН, 2000. – 87 с.

**М.С. Чирков**

Самарский государственный институт культуры

## **ТРАДИЦИОННОЕ ПРАВОСЛАВИЕ В РОССИЙСКОМ ОБЩЕСТВЕ НАЧАЛА XXI ВЕКА**

Религия появилась на заре человеческой истории, и является частью культуры на протяжении десятков тысяч лет. Различные символы и обряды определяют этнокультурную специфику народов, заполняют их повседневную жизнь. Одной из религий, имеющих сотни миллионов последователей в наше время по всему миру, является христианство. Его восточный вариант – православие – широко распространен в странах Восточной Европы, и, прежде всего, в России. Большинство россиян считают себя православными, принадлежащими к Русской православной церкви. Опросы последних лет (респонденты, проживающие на территории Самарской и Ульяновской областей) показали, что таковыми себя идентифицируют около 80% населения страны. Религиозное возрождение, начавшееся во второй половине 1980-х годов, предопределило колоссальный интерес к православной вере. Десятки лет наша страна исповедовала атеистическую идеологию, практически не открывались новые храмы, число прихожан постепенно уменьшалось [4, с. 489]. Горбачевская «перестройка» открыла новую страницу в истории русского православия, с этого момента вера вновь заняла важное место в жизни наших граждан, хотя уровень религиозности, безусловно, значительно снизился по сравнению с дореволюционной эпохой.

В 1897 году при проведении первой Всероссийской переписи населения в опросных листах отсутствовало понятие «национальность», но присутствовало другое – «вероисповедание». Это свидетельствует о том, какую колоссальную роль играл религиозный фактор. Многие нормы общественной морали произрастали из религиозных ценностей, соответственно, для большинства населения провиденциализм являлся ключевым понятием повседневной жизни («Всё от Бога», «На всё воля Божья» и т.п.). Воспитание русского человека, как тогда считалось, со-

стоит из физического, умственного и нравственного развития, которые в идеале должны покоиться на религиозном чувстве [2, с. 165]. Слова «русский» и «православный» являлись практически синонимами. Вместе с тем, уже тогда намечалась крайне противоречивая тенденция. С одной стороны, крестьянство продолжало сохранять традиционные устои православия. Наблюдатели отмечали, что россияне продолжали праздновать крупнейшие христианские праздники – Рождество, Пасху, Троицу. В дни праздников церкви были полны прихожан. В установленные церковью дни крестьяне постились. Для совершения религиозных обрядов на дому приглашались священники, настоятели храмов пользовались уважением и авторитетом среди сельчан.

С другой стороны, в духовной жизни наметились изменения, которые были заметны невооруженному глазу. Церкви были заполнены только в праздники, по будням в храмах народу было значительно меньше. Даже крестьяне – наиболее консервативно настроенные люди – в основе своей стали относиться к церкви лишь как продолжению традиции, заложенной предками [5, с. 177]. Их религиозность была в большей степени формальной, нежели искренним порывом и образом жизни. Неудивительно, что основная масса крестьян в 1930-е годы безучастно наблюдала, как закрывались храмы, арестовывались священники, растаскивалась религиозная утварь [6, с. 17]. Последующие десятилетия привели к еще большему упадку православия и сокращению числа верующих.

Период существования постсоветской России (конец XX–начало XXI вв.) отмечен тенденциями, похожими на предреволюционную пору. С одной стороны, религиозное «возрождение» вызвало значительный интерес у части населения, хотя атеистическое воспитание советского времени давало о себе знать [7, с. 423]. На церковные службы потянулись не только пожилые женщины, но и люди разных возрастов, появилась молодежь. Возобновилось строительство храмов, основы традиционного православия вновь стали обосновываться в образовательной среде. На телевидении появились религиозно-просветительские передачи. Светские лидеры во главе с президентом России Б.Н. Ельциным демонстрировали крайне уважительное отношение к церковнослужителям, патриарх Алексей II был участником многих государственных мероприятий.

С другой стороны, конфессиональная идентичность у россиян оставалась многовариантной. Значительная часть населения исходила из постулата: «я русский, родился в России, значит, православный». Подобная установка приводила к тому, что человек в целом обладал весьма скудной информацией о том, что есть православие и его каноны, какие традиции заложены в духовном наследии. Эта группа людей могла в праздники посещать церковь, ставить свечи за здравие, усердно креститься во время службы, но имела слабое представление о сути происходящего действия; не знала текста молитв и не улавливала тонкостей религиозных обрядов. Для такой группы людей следование православию было формальностью, своего рода «модой», продиктованной новым временем. Они не видели ничего зазорного в том, чтобы освятить квартиру, автомобиль, а внутри авто – разместить иконку с изображением Николая Угодника.

Вторая группа людей исходила из следующего убеждения: «я православный, но к церкви отношусь отрицательно». Такие люди были уверены, что для общения человека с Богом церковь не обязательна, она является неактуальным посредником. Дома можно иметь религиозные книги, иконы, молиться, отпуская необходимое количество поклонов. Церковь же воспринималась такими людьми как структура, в которой истинной веры не найти. Именно эта группа попадала в зону риска присоединения к разного рода сектам, в огромном количестве расплодившихся в 1990-е годы [1, с. 161].

Наконец, третья, весьма немногочисленная, группа православных людей представляла собой мирян, действительно поставивших себе цель жить в соответствии с Божьими законами. Они старались соблюдать религиозные нормы – посещать церковь не только в праздничные и выходные дни, регулярно читать Библию, поститься, вести в целом образ жизни, соотносимый с Христовым учением. При этом далеко не каждый декларировавший такой подход полностью переносил его на нормы своего поведения в отношении окружающих. Строгое соблюдение всех церковных обрядов и регулярные молитвы вполне могли соотноситься с агрессивным продвижением по служебной лестнице, желанием поучать неве-

рующих знакомых и родственников, стремлением достичь материально-го благополучия незаконными с точки зрения государства методами.

Такая модель поведения верующих отталкивала от религии значительную часть российского общества, которая в Бога не верила, но видела в православной вере условие возрождения традиций, сдерживания девиантного поведения, сглаживания социальных контрастов. Эта часть общества условно можно назвать «православными атеистами». Они отдавали должное религии, считали ее частью русской культуры, отмечали значительный вклад церкви в повышении духовности народа. При этом храмы такие люди не посещали, постов не соблюдали, церковные праздники отмечали только атрибутивно (изготавливали куличи, набирали и пили святую воду и т.п.).

Весьма интересны для исследования причины, по которым люди начинали верить в Бога. Только небольшая часть опрошенных родилась в православных семьях и с детства впитала в себя религиозные чувства. Большинство же признавали, что пришли к религии в результате каких-то потрясений и изменений, в трудные и переломные моменты своей жизни, когда находились в состоянии тяжелых болезней, не были уверены в собственных силах и т.д. Во всех случаях человек рассчитывал на Божью помощь, которая повлияет на разрешение проблемы. Вера помогала обрести спокойствие, уверенность в себе, получить ориентир в будущих делах и поступках. Часто различные обрядовые действия совершались с надеждой на лучшее, по принципу: «авось поможет». Подобным образом студенты и школьники могли посещать церковь перед ответственными экзаменами, молодожены (особенно – девушки) – перед церемонией бракосочетания, больные – перед сложной хирургической операцией.

В начале XXI века произошло усиление позиций церкви в государстве и общества. В сознании людей стали укрепляться и многие православные традиции [3, с. 17]. Так, например, часто происходит корректировка дат свадьбы со сроками традиционных постов. Стали встречаться случаи благословения родителями (дедушками, бабушками) молодоженов иконами. Церковное венчание также приобретает все большую популярность у вступающих в брак. Некоторые супруги, заключившие брачный союз в органах ЗАГС много лет назад, решают пройти це-

ремонию венчания. Следование традициям отмечается и в похоронном обряде: часто священники отпевают «православных атеистов», родственники которых, несмотря на равнодушие покойника при жизни к вере и церкви, тем, не менее, стараются сделать, «как положено».

В настоящее время народное сознание с трудом отделяет праздник «народный» от праздника «религиозного». Об этом свидетельствуют результаты мини-опроса, проведенного нами среди жителей Самарской области разных возрастов. Так, среди названных в качестве «народных» фигурируют Пасха (ее назвали 90% опрошенных), Рождество (70%), Троица (51%), Масленица (47%). Большинство людей не воспринимают религиозные торжества как события, наполненные неким таинством, а скорее, как дань «традициям предков». На Святки происходят гадания, на Крещение – купание в проруби, на Пасху люди красят яйца и пекут куличи. Подавляющее большинство людей имеет представление только о Великом посте (7 недель до Воскресения Христова). Вслед за этим упоминается Рождественский пост, куда меньше знают о Успенском и Петровском постах. 90% людей постов не соблюдают или просто ограничивают потребление мяса и молока. Набирает силу тенденция, характерная преимущественно для представительниц прекрасного пола: поститься не ради духовного очищения, а для похудения и оздоровления организма (хотя это и не афишируется).

Вместе с тем, общее количество верующих не имеет тенденции к росту. Так, официальная статистика отмечала в 2018 году, что общее число людей на рождественских торжествах не превышало 2 миллионов, что составляет чуть более 1% населения России. Часть населения воспринимает религиозные празднования как вариант досуга и развлечения, не вкладывая в них какого-то серьезного смысла. На фоне роста влияния и благосостояния отдельных пастырей и их приходо­в многие миряне критически воспринимают церковь, не видят в ней источника духовных и нравственных сил. В последние годы периодически возникают единичные протестные действия, связанные со строительством новых храмов в крупных городах (например, в Екатеринбурге весной 2019 года).

Таким образом, за период, прошедший после распада СССР, традиционное православие переживает ряд противоречивых тенденций. С

одной стороны, рост религиозного сознания и влияния православия в культуре русских очевиден. Многократно увеличилось количество храмов, усилилось влияние веры и церкви на все стороны жизни россиян [8, с. 350]. Вместе с тем, религиозные представления отличаются значительной аморфностью и разнообразием, часто не совпадает самоидентификация и реальность. Несмотря на то, что большинство русских считают себя православными, воцерковленных людей гораздо меньше. Самоопределение человека как «православного» свидетельствует не столько о приверженности к традиционной вере, сколько демонстрирует дань уважения к исторически сложившейся культурной традиции. В современных условиях сам факт сохранения традиции является положительным, особенно с учетом культивируемого десятилетиями советского атеизма и последовавшего за ним насаждения рыночного индивидуализма и накопительства. Придание православия статуса более значимого социального явления в исторической перспективе представляется весьма проблематичным. В этом смысле Россия не является исключением, даже в странах с традиционно сильным влиянием христианства (католицизма), таких как Италия, Испания, наблюдается снижение роли церкви в жизни общества. Здесь важное другое: нужно понять, что провозглашаемые верой принципы важны с точки зрения улучшения нравственного климата в современном обществе. Задача, на наш взгляд, должна состоять не только в том, чтобы механически увеличивать количество церквей и верующих. Православная вера должна укреплять национальное самосознание, побудить к самосовершенствованию, придать уверенности в собственных силах для деяний во благо всех народов, проживающих в нашей стране.

#### ***Библиографический список***

1. Демидов, А.В. Сектантство в православии современной России – попытка русской реформации или раскол Православной церкви? [Текст] / А.В. Демидов // Известия Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена. – 2008. – № 73–1. – С. 161–164.
2. Климкина, Э.В. Споры о значении национальных традиций в воспитании в русском обществе первой половины XIX века [Текст] / Э.В. Климкина // Человек и общество в условиях войн и революций. Материалы III Всероссийской научной конференции. – Самара: Самарский государственный технический университет, 2016. – С. 163–166.

3. Сабаев, Е.Г. Православие на пути преодоления идеологического кризиса в современном обществе [Текст] / Е.Г. Сабаев // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Социология. Политология. – 2010. – Т. 10. – № 4. – С. 17–19.

4. Чиркова, Н.В. Духовный подвиг художника-иконописца Г.Н. Журавлёва: любовь к Богу и Отечеству [Текст] / Н.В. Чиркова // Образ Родины: содержание, формирование, актуализация. – М.: Московский художественно-промышленный институт, 2019. – С. 485–489.

5. Чиркова, Н.В. Культура и терроризм: аспекты взаимоотношения [Текст] / Н.В. Чиркова // Креативная экономика и социальные инновации. – 2016. – Т. 6. – № 3 (16). – С. 75–86.

6. Якунин, В.Н. Правовое положение Русской Православной церкви в годы Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. [Текст] / В.Н. Якунин // История государства и права. – 2003. – № 1. – С. 17–19.

7. Якунин, В.Н. Проблемы духовной безопасности в этноконфессиональном пространстве Самарской области на переломе эпох (1988–1993 гг.) [Текст] / В.Н. Якунин // Семнадцатый Славянский научный собор «Урал. Православие. Культура». Мир славянской письменности и культуры в православии, социокультурном познании материалы международной научно-практической конференции. – Челябинск: Челябинский государственный институт культуры, 2019. – С. 423–429.

8. Якунин, В.Н. Религиозный туризм как способ социальной адаптации населения в современной России [Текст] / В.Н. Якунин // Частное и общественное в повседневной жизни населения России: история и современность (региональный аспект). Сборник материалов международной научной конференции. – СПб.: Культурно-просветительское товарищество, 2018. – С. 350–350.

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

**Р.С. Лунёв**

Санкт-Петербургский государственный университет  
телекоммуникаций им. проф. М.А. Бонч-Бруевича

### **ЭВОЛЮЦИЯ НОТАРИАТА: ПРОШЛОЕ, НАСТОЯЩЕЕ, БУДУЩЕЕ**

Нотариат как институт имеет свою историю возникновения и развития, восходящую к временам Республики в Древнем Риме. Уже в этот период у римлян существовал особый институт должностных лиц, именуемых писцами, в функции которых входило оформление письменных распоряжений, даваемых магистратами, и судебных формул, выносимых преторами. В их обязанности входило и ведение судебных журналов и различного рода записей, которые носили публично – правовой характер.

Кроме института должностных писцов существовала категория частных писцов. Они состояли в качестве домашних секретарей у богатых римлян, вели деловую переписку и оформляли различного рода юридические сделки для них. Лица, выполняющие эти функции, именовались «нотариусами» (notarii). Происхождение этого названия связывают со словом «notta», обозначавший стенографический знак, который применялся писцами для скорости записей [3, с. 18].

Дальнейшее развитие гражданского оборота вызвало в Риме появление института табеллионов, который и считается родоначальником современного нотариата. Табеллионы занимались составлением юридических актов и судебных бумаг для любого лица за вознаграждение. Размер получаемого ими вознаграждения устанавливался государством.

Табеллионы считались лицами свободной профессии, однако государство осуществляло контроль за их деятельностью. Табеллионы были обязаны следить за соответствием оформляемого ими документа закону как по форме, так и по содержанию. Это происходило в специ-

ально отведенных помещениях на центральных улицах и площадях городов.

Оформление сделок происходило в следующем порядке. Табеллион составлял документ в присутствии сторон и свидетелей, знакомил с содержанием стороны и только в случае их согласия мог изготовить текст в окончательном виде. Этот документ вначале должны были подписать стороны и свидетели, и только после этого следовала подпись самого табеллиона, которая и удостоверяла его подлинность [2, с. 11].

Для того, чтобы такой документ получил силу достоверного публичного акта и мог быть оспорен на общих основаниях, требовалось его представление в суд. Суд, проверив его соответствие закону и допросив лиц, которые поставили под ним свою подпись, вносил этот документ в судебный протокол, после чего спор о его подлинности уже исключался.

Большинство государств в Западной Европе унаследовали римскую нотариальную традицию. В период великого переселения народов варвары завоевали страну с гораздо более высокой культурой и восприняли ее [2, с. 11].

Иное положение было на равнинах Евразии. Русские двигались на восток, окруженные полудикими племенами кочевников. О восприятии высоких культурных традиций в таких условиях трудно говорить. Российский нотариат прошел в своей эволюции несколько этапов.

В древности частные акты на Руси существовали в форме грамот, кабал, записей, памятей и других. Поскольку грамотных на Руси было немного, то эти акты писались людьми грамотными, хотя и не уполномоченными для того особой властью. Постепенно под влиянием потребности и опыта в России сложился свой, очень своеобразный процесс укрепления прав на имущество. Важное место в этом процессе было отведено сословию площадных подъячих, которое принято называть русским «протонотариатом» [7, с. 6].

К XVI веку относятся первые упоминания об особом классе людей, специально занимающихся письмом частных актов. Они носили различные наименования: писчика, площадного писчика, площадного дьячка, подьячего с площади, площадного подьячего, писчего подьячки. Как правило, местом их работы была площадь [5, с. 20].

После утверждения Земским Собором 29 января 1649 года Уложения, в Москве все крепости на недвижимость писались исключительно площадными подъячими с Ивановской площади. Они же получили исключительное право участия в совершении сделки в качестве послухов [7, с. 7].

В период правления Петра I в организации нотариата произошли значительные перемены. Указом от 9 декабря 1699 года площадным подъячим было запрещено писать крепости, позднее в 1 января 1700 года за ними было закреплено право письма челобитных. Этим же указом вместо послухов были учреждены свидетели, которых следовало выбирать из «людей знатных и добрых». С этого времени крепости писались в «надлежащих приказах», т.е. в тех приказах, куда их следовало явить для укрепления права собственности за приобретателем имущества [4, с. 344].

После февральской революции 1917 года общественная жизнь нотариусов претерпела необычайный подъем. Явочным порядком стали создаваться советы нотариусов, временные комитеты, призванные подготовить уставы для учреждения союзов нотариусов.

Победа октябрьской революции разрушила гражданское право страны. Взятый большевиками курс на непосредственное введение коммунизма в России разрушал все культурные отношения собственности. На протяжении 1918 года последовательно ограничивалось право распоряжения имуществом, декретом о социализации земли было устранено право собственности на землю в сельской местности, последовала национализация всех банков, было отменено право наследования, право частной собственности на недвижимость в городах. В таких условиях сфера деятельности нотариусов сужалась до минимума [8, с. 99].

В период политической «оттепели» последовали события, вновь повлиявшие на положение нотариата. В 1956 году было ликвидировано Министерство юстиции СССР. Указом Президиума Верховного Совета от 4 августа 1956 года «О расширении прав краевых, областных судов и упразднении управлений министерства юстиции» органы, ведавшие нотариатом, были устранены. В большинстве союзных республик были лик-

видированы и сами министерства юстиции, они остались лишь в РСФСР и Украине.

В период до 1963 года нотариат находился в ведении производственно-отраслевого подразделения Министерства юстиции РСФСР – отдела нотариата. Между тем указом Президиума Верховного Совета РСФСР от 13 апреля 1963 года министерство юстиции было упразднено и функции управления нотариатом были переданы областным судам. При Верховном Суде существовал отдел управления нотариатом.

30 сентября 1965 года было утверждено новое Положение о государственном нотариате, отразившее изменения в материальном и процессуальном гражданском законодательстве. Ряд публично-правовых функций был изъят из ведения нотариата, таких как выдача свидетельств о правовом положении отсутствующих, сокращен перечень взысканий по исполнительным надписям [8, с. 100].

В 1970 году последовало восстановление министерств юстиции на союзном и республиканском уровнях, в 1972 году были образованы отделы юстиции при исполнительных комитетах областных (краевых) советов. Нотариат стал вновь руководиться этими органами и вышел из-под равнодушной опеки судов.

В период перестройки государственный нотариат пытались приспособить к изменившимся условиям, но все эти попытки не решали проблемы, и обслуживание населения оставляло желать лучшего. Необустроенность нотариата, плохое материально-техническое снабжение, низкая заработная плата, отстававшая от темпов инфляции, привели правительство к единственно возможному варианту – переустройству нотариата с учетом дореволюционного опыта в форме деятельности частных лиц [6, с. 189].

11 февраля 1993 года Верховным Советом РФ был принят закон «Основы законодательства Российской Федерации о нотариате». В отличие от советского государственного нотариата в нем в задачу нотариата входила защита прав лиц путем совершения нотариальных действий в соответствии с действующим законодательством.

В сегодняшнее время в литературе нотариальные действия характеризуются по-разному [см.: 2, с. 200–203]. Например, предлагается различать два вида данного понятия, рассматривая его в статике и динамике. В первом случае оно будет означать результат нотариаль-

ного производства как юридический факт, во втором – процедуру его совершения, охватывающую систему юридических фактов [см.: 6]. На наш взгляд, подобное деление носит несколько искусственный характер. Отрывать результат нотариального производства, представляющий собой имманентно присущий ему этап, логически завершающий нотариальные действия, от предшествующих стадий можно лишь умозрительно, в каких-то исследовательских, но не в практических целях.

Нотариальные действия осуществляются в определенной сфере, которая часто сводится к гражданскому обороту, более того, состояние нотариальной деятельности напрямую связывается с ним. Так, Ю.А. Андреева указывала, что поскольку в первые послереволюционные годы «гражданский оборот был незначительным, и нотариальная деятельность существенного развития не получила, фактически она ограничивалась удовлетворением потребностей в удостоверении различного рода обстоятельств: засвидетельствовании подлинности копий с документов, удостоверении подлинности подписей и т.п.» [1, с. 15]. С нашей точки зрения, гражданский оборот – существенная, но не единственная сфера деятельности нотариата. Она охватывает и иные области общественных отношений. Это со всей очевидностью вытекает из статей 35 и 36 Федерального закона «Основ законодательства РФ о нотариате» [см. 9], в которых даётся перечень нотариальных действий, совершаемых нотариусами, занимающимися частной практикой, и уполномоченными должностными лицами, а также нотариусами, работающими в государственных нотариальных конторах. Например, обеспечение доказательств, необходимых в случае рассмотрения дела в суде или административном органе; свидетельствование верности копий документов и выписок из них, подписи на документах, верности перевода документов с одного языка на другой; принятие на хранение документов; удостоверение брачного контракта и соглашения об уплате алиментов; совершение исполнительных надписей и др. Указанные нотариальные действия затрагивают иные области общественных отношений, а не гражданский оборот.

На наш взгляд, более рациональным представляется подход, фактически в той или иной мере демонстрируемый всеми специалистами, согласно которому сферу деятельности нотариата можно обоб-

щенно обозначить как бесспорность права, для защиты которого осуществляется нотариальное действие.

Некоторые авторы предпринимают попытки выяснить сущность нотариальных действий путем применения системно-структурного метода [см.: 6, с. 67–68]. В ее структуру предлагается включать наиболее значимые элементы: объект и субъект деятельности. Объект деятельности определяется как общественные отношения по реализации физическими и юридическими лицами их прав, свобод и законных интересов. На наш взгляд, при такой трактовке объекта нотариальной деятельности, во-первых, произошло смещение определяемого предмета. Получается, что собственная деятельность нотариата подменяется отношениями по реализации гражданами и юридическими лицами своих прав; во-вторых, дефиниция имеет столь широкое содержание, что она не позволяет характеризовать объект нотариальной деятельности как таковой, без каких-либо изменений применима к любому виду деятельности, предполагающей реализацию соответствующих прав и законных интересов (например, суда).

Отметим, что объектом нотариальной деятельности являются нотариальные действия, путем совершения которых обеспечиваются права и законные интересы лиц, воспользовавшихся услугами нотариуса (лица, которому разрешено осуществление нотариальных действий). Субъектом нотариальной деятельности выступают три категории лиц: частные нотариусы; нотариусы, работающие в государственных нотариальных конторах; лица, которые в установленном законом порядке уполномочены совершать нотариальные действия.

В современной транскрипции развития российского нотариата и в зависимости от избранного классификационного признака, нотариальные действия в юридической литературе подразделены на различные группы. В частности, выделяются действия, совершаемые частнопрактикующими нотариусами, государственными нотариусами и уполномоченными на то лицами. Сохранение деления профессионального нотариата на два указанных вида многими учеными признается необоснованным [см.: 1, с. 45]. По обязательности нотариальные действия классифицируются на два вида: обязательные нотариальные действия и нотариальные действия, совершаемые по желанию граждан. В самостоятельную группу

предлагается включать нотариальные действия по оформлению документов.

Современные нотариальные действия могут быть направлены, во-первых, на удостоверение бесспорного права; во-вторых, на придание документу исполнительной силы; в-третьих, на удостоверение и засвидетельствование бесспорных фактов (юридических или доказательственных); в-четвертых, на обеспечение правоотношений. При этом выделяется самостоятельная группа так называемых нотариальных действий вспомогательного характера. Последнее обстоятельство наглядно свидетельствует о нарушении правил классификации объектов, поскольку в указанной системе не выдержано правило единого классифицирующего основания. По сути, очень близка к данной классификации (в том числе с теми же недостатками) нотариальных действий их группировка, основанная на объекте: регулятивные; охранительные; факты – юридические волеизъявления; все остальные факты.

Следует указать, что сегодня основная идея совершенствования законодательства о нотариате заключается в том, чтобы осуществить переход от чисто бюрократической, формальной функции нотариата к оказанию нотариусами более реальной комплексной правовой помощи населению. Для этого, например, так и не реализованный законопроект «О нотариате и нотариальной деятельности в Российской Федерации» (подготовлен в 2013 г. Минюстом России, но не внесен в ГД ФС РФ – *Прим. авт.*) наделяет нотариусов широким кругом прав и обязанностей. Идея должна реализовываться, в том числе в рамках повышения авторитета нотариата, приближения его к нотариату европейских государств. Все это планировалось осуществить одновременно с изменением структуры допуска в нотариальную профессию, повышением профессионального уровня нотариусов.

С точки зрения сегодняшнего развития российского нотариата, как с исторической, так и с юридической точки зрения, следует особо отметить, что без нотариата невозможно существование гражданского общества, правового государства. Это орган бесспорной юрисдикции, который необходимо развивать. По нашему мнению, новый закон нужно принимать. При этом нотариат не должен быть разделен, как это было раньше, должно быть некоторое единоначалие.

Следует отметить, что несмотря на все сложности на пути развития нотариата в России, он постоянно возрождался и находил в себе силы пережить трудные времена. Подводя итог данному исследованию необходимо сделать следующий вывод: современное развитие российского нотариального сообщества должно вбирать все то лучшее, что исторически сложилось в России, заимствовать положительный зарубежный опыт, но при этом необходимо идти эволюционным путем и избегать всякого рода «резких движений».

Законодательное регулирование организации нотариата и нотариальной деятельности нуждается в дальнейшем совершенствовании. Концепция законопроекта «О нотариате и нотариальной деятельности в Российской Федерации», сегодня направлена на переход на более активную роль нотариата. В рамках новой модели перед нотариусами ставится задача по оказанию комплексной юридической помощи гражданам.

В настоящее, и в будущее время нотариат стоит на пути серьезного реформирования. Так, например, необходимо возложить на нотариусов дополнительные функции, такие, как право их участие в досудебном урегулировании споров – медиации. Сегодня назрела необходимость в принятии нового Федерального закона о нотариате, вместе с тем, параллельно необходимо устранить существующие противоречия между нормами законодательства, регулирующего деятельность нотариусов и гражданского законодательства в целом.

#### **Библиографический список**

1. Андреева, Ю.А. История становления российского нотариата [Текст] / Ю.А. Андреева // Нотариус. – 2007. – № 6. – С. 12–15.
2. Богданов, Д.Е. Справедливость как основное начало гражданско-правовой ответственности в российском и зарубежном праве. Монография [Текст] / Д.Е. Богданов. – М.: Проспект, 2013. – 232 с.
3. Богомолова, Е. От писца до нотариуса [Текст] / Е. Богомолова // ЭЖ-Юрист. – 2004. – № 43. – С. 17–19.
4. Законодательство Петра I / под ред. А.А. Преображенского, Т.Е. Новицкой [Текст]. – М.: Юридическая литература, 1997. – 692 с.
5. Ляпидевский, Н. История нотариата [Текст] / Н. Ляпидевский. – М.: Университетская типография, 1875. – 211 с.
6. Нотариат. Курс лекций [Текст] / под ред. Н. Полтавской, В. Кузнецова. – М.: Омега-Л, 1999. – 234 с.

7. Скрипалев, Е. История российского нотариата: пронотариат (институт подьячих), развитие до реформ Александра II, нотариат и судебная реформа 1864–1874 годов [Текст] / Е. Скрипалев // Нотариальный вестник. – 1998. – № 9. – С. 2–9.

8. Нотариальное право РФ: учебное пособие [Текст] / Г.Г. Черемных, И.Г. Черемных; под ред. Ю.А. Дмитриева. – 2-е изд., перераб. и доп. – М.: Эксмо, Ульяновск: Ульяновский Дом печати, 2006. – 714 с.

9. Федеральный закон «Основы законодательства Российской Федерации о нотариате» (утв. ВС РФ 11.02.1993 N 4462-1) (ред. от 27.12.2019) (с изм. и доп., вступ. в силу с 01.01.2020) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://www.consultant.ru/document/cons\\_doc](http://www.consultant.ru/document/cons_doc).

**О.Ю. Третьякова**

помощник нотариуса (г. Челябинск)

## **ИСТОРИЯ ЧЕЛЯБИНСКОЙ ОБЛАСТНОЙ НОТАРИАЛЬНОЙ ПАЛАТЫ: СТАНОВЛЕНИЕ НЕБЮДЖЕТНОГО НОТАРИАТА**

С падением советской социалистической системы, с разрушением Советского Союза значительные изменения произошли в структуре нотариального института. Современный российский нотариат, по сравнению с предшествующим периодом, значительно поменял организационные начала, функционал.

В 1993 г. появилось новое нотариальное законодательство, получившие название «Основы законодательства Российской Федерации о нотариате», утвержденные действовавшим тогда еще Верховным Советом Российской Федерации [1]. Основы обозначили создание в стране внебюджетного нотариата, сохранив при этом возможность существования нотариата государственного. На определенный период, до начала нового столетия, нотариат в России существовал в формате двух различных организационных основ нотариального сообщества.

Челябинские нотариусы воспользовались предоставленными законодателем возможностями перейти на новые организационные основы. Спустя два месяца после появления обновленного нотариального законодательства (6 мая 1993 г.) инициативная группа провела собрание по созданию Челябинской областной нотариальной палаты (ЧОНП) [4]. Этот момент считался обязательным для формирования частнопрактику-

ющего нотариата, т.к. согласно закону небюджетные нотариусы должны были создать собственную организацию, которая занимается координацией и контролем их работы. Всего в собрании приняло участие 18 человек, которые и стали первопроходцами частнопрактикующего нотариата в Челябинской области. В рамках собрания был принят устав организации, проведены выборы в руководящие органы. В состав Правления вошли Т.И. Науменко, А.В. Нежинский, А.Н. Коротков, С.Н. Шпарфова, И.П. Салопаева, Н.М. Суханова, С.Ю. Смагин. Президентом Челябинской областной нотариальной палаты стал А.В. Нежинский, замещавший на тот момент должность старшего нотариуса Первой челябинской государственной нотариальной конторы, т.е. по сути руководивший нотариальными органами области. Вице-президентом стал А.Н. Коротков, незадолго до этого оставивший пост начальника Отдела юстиции Челябинского облисполкома и решивший перейти на нотариальную работу. А.В. Нежинский возглавлял ЧОНП на протяжении 13 лет. Андрей Владимирович скоропостижно скончался 13 декабря 2006 г. После внеочередных выборов Президентом Челябинской областной нотариальной палаты стал Сергей Викторович Третьяков, возглавляющий её до настоящего времени.

25 августа 1993 г. Управление юстиции Челябинской области зарегистрировало Челябинскую областную нотариальную палату как общественное объединение. С этого момента официально отсчитывается существование Палаты. Хотя организационно исполнительная дирекция ЧОНП перешла к оперативному решению текущих вопросов только летом следующего года. Что, в общем-то, неудивительно на фоне масштабных внутривластных событий осени 1993 г., связанных с демонтажем советской власти и принятием новой Конституции. Далее последовал период организационно-правовой перестройки и управленческого аппарата в стране, и органов юстиции. После начала планомерной работы, с лета 1994 г., усилиями дирекции Палаты начал выпускаться информационный бюллетень, содержащий данные об обновлении новелл законодательства, судебной практики и т.п.

Период девяностых и для Палаты, и для российского нотариата в целом носил специфический и зачастую сложный характер. В первую очередь, шло становление частнопрактикующего нотариата как такового. Государственные нотариусы постепенно переходили в статус небюджетных, одновременно пополняя состав нотариальной Палаты. В итоге, к

отчетному мероприятию Палаты в сентябре 1996 г. численный состав частнопрактикующего нотариата области вырос до 71 человека. Двукратный рост численности Палаты был достигнут за 1993–1994 гг., когда на фоне физического уничтожения бюджетной сферы переход на небюджетную основу был наиболее востребован среди нотариусов. Затем темпы прироста численности Палаты значительно упали. На фоне трудностей небюджетного нотариата многие государственные нотариусы не торопились уходить в свободное плавание. В то же время, начали проводиться конкурсы на замещение вакансии нотариуса. Старт был дан в 1995 г.: первым частнопрактикующим нотариусом Челябинской области, избранным по конкурсу, стал Е.В. Коровин, позже замещавший в Палате должность вице-президента. В 1997 г. Е.В. Коровин вошел в состав методической комиссии Федеральной нотариальной палаты [5, с. 164].

Лишь после 2000 г. ситуация начала выправляться как на федеральном, так и на региональном уровне. Одновременно властные структуры преодолели неприязнь и предубеждение к частнопрактикующим нотариусам [2]. В итоге за период 2004–2006 гг. государственный нотариат прекратил свое существование, перейдя на единую – небюджетную-организационную основу. В Челябинской области этот организационный процесс завершился в сентябре 2005 г.: после проведения необходимых формальных действий все государственные нотариусы области стали частнопрактикующими и вошли в состав ЧОНП.

В числе первоочередных вопросов, стоявших перед Палатой, было изготовление реестров, бланков, подготовка информационных бюллетеней. Все это приходилось осуществлять в условиях нараставшего падения уровня жизни, макроэкономической и социальной нестабильности, нерешенности многих актуальных вопросов на законодательном уровне. Давление на нотариусов осуществляла ставшая повсеместной коммерциализация отношений. Одновременное освобождение частнопрактикующих нотариусов от жесткого государственного контроля порой вело к злоупотреблениям должностным положением. Однако следует признать, что разного рода нарушения и злоупотребления не носили массового характера.

Протоколы заседаний Правления ЧОНП пестрят многочисленными обращениями и представлениями со стороны правоохранительных органов. Тем не менее, эти представления, как правило, решались на

деловом уровне, нотариусы принимали возможные меры по устранению недостатков (на тот момент, во многом неизбежных) в своей работе. Ситуация усугублялась еще и тем, что частнопрактикующий нотариат был «новым органом» в системе юриспруденции страны. Традиционные государственные структуры еще только выстраивали взаимоотношения с ним, находили формы сотрудничества и преодоления спорных ситуаций. Имело место и естественное предубеждение к частнопрактикующим нотариусам. Оно было связано, в том числе, с тем, что небюджетные нотариусы, особенно те из них, кто и до перехода на частную практику обладал заслуженным уважением клиентов, а так же те, кто смог грамотно выстроить свою работу в новых условиях, получали достаточно высокие доходы, особенно в сравнении с работниками бюджетной сферы. Потому в отношении нотариусов зачастую присутствовал определенный «обвинительный уклон», изначальное подозрение в чрезмерном стремлении к коммерческой выгоде. Подобное мнение проистекало из непонимания особенностей нотариальной деятельности, а так же отсутствия наработанной системы взаимоотношений.

Стоит признать, что порой нотариусы давали реальные поводы к подобным подозрениям. В девяностых годах было заведено несколько уголовных дел в отношении нотариусов, и часть из них привела к лишению частнопрактикующего нотариуса лицензии на ведение нотариальной деятельности [5, с. 161–162]. Но количество их было небольшим, с началом двухтысячных ситуация окончательно выровнялась, выросла степень сознательности и контроль со стороны ЧОНП.

Определенное непонимание и предубеждение к небюджетному нотариату присутствовало и в информационном поле. Журналисты вменяли небюджетным нотариусам в вину чрезмерную обеспеченность в условиях нищания страны. Не случайно в 2001 г. в журнале «Южно-Уральский юридический вестник» на тот момент вице-президентом Челябинской областной нотариальной палаты Е.В. Коровиным была опубликована статья с характерным названием «Богатенький нотариат или внебрачный сын закона». Е.В. Коровин в этой статье как раз касался вопросов общественной мифологии о сверхдоходах частнопрактикующих нотариусов, развенчивал многие предубеждения и домыслы на этот счет [3]. Перед Дирекцией Палаты нотариусы неоднократно выносили вопросы об осуществлении скоординированных мер по защите

чести и достоинства нотариусов от необоснованных и клеветнических материалов в СМИ. Работа в этом направлении велась, однако и негативный общественный фон, и отсутствие таковой работы на федеральном уровне, и невыработка практических механизмов привлечения к ответственности за ложь, не позволяли решить проблему окончательно.

Большое значение для работы частнопрактикующего нотариата области играла правильная постановка работы с государственными органами. Здесь не все было гладко, так же как и на федеральном уровне. С одной стороны, государственная машина сама не определилась, за что она отвечает и как ей выстраивать отношения с гражданским обществом. Слишком большой массив вопросов был дан на откуп частной инициативе. Одновременно шел поиск места нотариата в системе общественных отношений, в том числе и на региональном уровне. Будучи «пасынком» в системе советской юриспруденции, в постсоветский период нотариат и вовсе оказался в самостоятельном плавании. При этом власть сохранила государственный нотариат, как запасной вариант регулирования и контроля сферы имущественных отношений. Эта двусмысленность создавала определенные трудности в работе с органами власти, для которых небюджетный нотариат был своего рода коммерческим заведением. Оттого отношение к нему балансировало между равнодушием и неприязнью [см. 2]. Шла борьба за определение статуса и будущности нотариата в России, и каждый из участников видел свое решение этого вопроса. Известную долю сумятицы вносило чрезмерное апеллирование частнопрактикующего нотариата к иностранному опыту. В частности, представители Палаты принимали неоднократное участие в совместных с европейскими нотариусами симпозиумах и конгрессах. Эта апелляция была одновременно и источником организационных форм и вариантов решения внутренних проблем, и ресурсом в противостоянии государству. Однако решение проблемы было возможно лишь в диалоговом поле, что и произошло позднее.

Перечисленные проблемы, стремление их решить или хотя бы купировать неизбежно приводили к тому, что основной работой Дирекции палаты на тот момент были вопросы внутриорганизационные. Шло формирование ЧОНП, налаживались отношения как с другими региональными палатами, так и с ФНП, выстраивалось взаимодействие с ор-

ганами власти, представителями правоохранительных органов, общественностью. Такой объем работы не мог осуществиться одномоментно и, несмотря на кажущуюся с высоты современности очевидность некоторых решений, требовал постоянного внимания. Оттого жизнь Челябинской областной нотариальной палаты периода девяностых во многом соответствовала нотариальной повседневности страны в целом и может быть охарактеризована как поиск и становление. Поиск самих себя и своего места в системе общественных отношений. Становление оптимальных или хотя бы возможных организационных форм и привыкание жить в условиях самоконтроля и работы не под крылом государства, но под опекой и контролем нотариальной Палаты, частью которой осознавали себя челябинские нотариусы.

#### **Библиографический список**

1. «Основы законодательства Российской Федерации о нотариате» (утв. ВС РФ 11.02.1993 № 4462-1) (ред. от 27.12.2019) (с изм. и доп., вступ. в силу с 01.01.2020).
2. Еременко, А.А. Двадцать лет возрожденному нотариату. История ФНП [Текст] / А.А. Еременко. – М.: Фонд развития правовой культуры, 2013. – 232 с.
3. Коровин, Е.В. Богатенький нотариат или внебрачный сын закона [Текст] / Е.В. Коровин / Южно-Уральский юридический вестник. – 2001. – № 4. – С. 87–93
4. Смыкалин, А.С. Нотариат Челябинской области. XVIII–XXI века [Текст] / А.С. Смыкалин. – М.: Фонд развития правовой культуры, 2007. – 144 с.
5. Чарыков Д.В. Челябинский нотариат. Времена и судьбы [Текст] / Д.В. Чарыков. – Челябинск, 2018. – 224 с.

**И.А. Толчев**

филиал Военного учебно-научного центра Военно-воздушных сил  
«Военно-воздушная академия» в г. Челябинске

**Д.В. Чарыков**

г. Челябинск

### **ИСТОРИОГРАФИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ИССЛЕДОВАНИЙ НОТАРИАЛЬНОГО ИНСТИТУТА**

В отличие от самого нотариального института, истории нотариата повезло не так сильно. Если нотариат воспрянул и развился в постсовет-

ской России, то изучение этого правового и социального института шло по более замысловатой траектории.

Условно, как это часто и делается в исторических исследованиях, историографию изучения нотариата можно разделить на периоды и основные проблемные направления. Традиционная, с точки зрения периодизации, схема: дореволюционный, советский, постсоветский периоды, – к нотариату не вполне применима. Дореволюционная историография была представлена отдельными немногочисленными исследованиями, которые, в массе своей, носили общий, своего рода энциклопедический характер, рассказывающий об истории нотариата вообще, как говорится, от Адама, а точнее, начиная ее преимущественно с Древнего Рима. Соответственно, история собственно российского имперского нотариата не рассматривалась в принципе. Причина тому была вполне естественна: сам нотариат был еще слишком молод, а в стране происходили столь стремительные изменения и столькие темы были в истории еще не изучены, что до него просто не добрались, в том числе, и по причине скудости фактического материала [см. 13; 14].

В советский период нотариальный институт пережил ряд существенных трансформаций. В частности, воссоздание его в конце тридцатых годов породило собственно советский нотариат со всей его спецификой и географией. И вновь, масштабы свершившихся социальных сдвигов был настолько велик, перекройка исторического полотна настолько кардинальна, что историей нотариат никто не занимался. Лишь в пятидесятые годы появилась работа К.С. Юдельсона, посвященная советскому нотариату и доведенная в своем историческом повествовании лишь до середины тридцатых годов [17]. Острых вопросов по понятным причинам К.С. Юдельсон старался не касаться, дореволюционный нотариат не исследовал принципиально, преимущественно сконцентрировавшись на правовом оформлении нотариального института в советском государстве, а так же на отдельных проблемах реализации нотариального законодательства в практике работы государственных контор. Историческое исследование как таковое этой работой не ставилось в числе ведущих задач, т.к. это был фактически учебник по нотариату.

В последующие периоды советской истории нотариат продолжал оставаться «пасынком» не только в системе советской юриспруденции, но и в практике исторических исследований. Крупных работ не появи-

лось, а те, что были написаны, касались в основном все тех же проблем нотариального законодательства, реализации его в практике работы нотариусов, вопросов администрирования работы нотариальных учреждений. Советская историческая наука в целом была скромна на исследование человека, в большей степени отдавая предпочтение «объективным» факторам и более масштабным социальным субъектам. История нотариата в полной мере разделила эту особенность. В итоге обобщающих, собственно исторических работ по истории российского нотариата так и не появилось.

Постсоветский период развернул историческую науку лицом к нотариату. В немалой степени этому способствовал как рост значимости нотариальной функции, а значит и самого нотариального института в общественной жизни, так и усилия со стороны Федеральной нотариальной палаты и, конкретнее, со стороны Комиссии по исследованию исторического наследия российского нотариата. Воплощением усилий по восстановлению истории нотариата в России стала серия книг «Золотые страницы истории нотариата». Кроме того, активным историческим бытописанием занялись региональные нотариальные палаты, финансировавшие и публиковавшие локальные исследования по истории нотариальных учреждений [см. 1; 7 и др.]. Значительно возросло число диссертаций, посвященных исследованию нотариата [см. 2; 4; 16]. Многие из них либо прямо были нацелены на изучение истории вопроса, либо предполагали исторические экскурсы.

Однако, несмотря на активизацию нотариальной проблематики в исторических исследованиях, сохранился ряд проблем, связанных со спектром тем, поднимаемых в этих исследованиях, а так же спецификой и общей направленностью изучения истории нотариата. Укажем на некоторые из них.

Во-первых, в определенном смысле «досталось» советскому периоду в истории нотариата. С одной стороны, страна и так встала на капиталистические рыночные рельсы, оттого всё, что ассоциировалось со страной Советов, либо обходилось молчанием, либо подвергалось идеологической поляризации, а никак не взвешенному рассмотрению. С другой стороны, в постсоветской России шло формирование небюджетного нотариата латинского типа, причем процесс этот проходил не одновременно и не без проблем. Имела место борьба между нотариа-

том государственным и небюджетным, между разными моделями частнопрактикующего нотариата. В этих условиях советская история нотариальных учреждений ушла на второй план. Наконец, борьба с «проклятым тоталитарным прошлым» обернулась чрезмерным вниманием и идеализацией дореволюционной России. Досталось в этом плане и нотариату. Один за другим авторы подробно останавливались на разработке и внедрении Положения о нотариальной части от 1866 г., удостаивая советский период лишь холодным формальным кивком. Восстанавливалось «родство» с досоветским периодом, когда нотариусы в большей степени были предоставлены сами себе, питались от сделок, обслуживали преимущественно экономически активные слои населения. При всей прозрачности аналогий, дореволюционный и современный российские нотариаты все же нетождественны по многим параметрам. Да и потом, как не отрещивайся от родства, но на этапе 90–00-х годов современный российский нотариат парадигмально был все же ближе к советскому нотариату эпохи развитого социализма. Поэтому чрезмерная «скромность» в изучении советского периода в истории нотариата выглядела и выглядит до сих пор скорее, как недоработка, нежели чем объективное последствие исчерпанности темы. И это при том, что, как сказано выше, в советский период советский же нотариат практически не изучался. Отрядным исключением являются работы А.Я. Кодинцева, представленные как в виде отдельных монографических исследований, так и в цикле статей в журнале «Нотариальный вестник», посвященных советской истории нотариата [см. 8–12]. Исследователь поднимает в своих работах многие интересные проблемы, обозначает тенденции развития нотариата в особенно острый период его становления после революции, в условиях индустриализации и последовавшей войны. Тем не менее, и эти работы не лишены недостатков, причем никак не связанных с недобросовестностью автора. Слишком большой объем информации пришлось А.Я. Кодинцеву проработать, оттого порой встречаются у него неточности. А кроме того, исследователь не охватил анализом период 60–80-х годов XX в., когда советский нотариат преодолел многие «болезни роста», когда сама государственная машина отказалась от перманентных управленческих революций и нотариальная работа перешла в нормальное русло. Ведь именно тогда и сформировались те нотариальные кадры, которые открыли но-

вую страницу в истории нотариального института в России после 1993 г. Но при всех указанных недостатках исследования А.Я. Кодинцева имеют большое значение для понимания развития советского нотариата, особенно на этапе его становления.

Вторым недостатком исследований по истории нотариата является их чрезмерное увлечение и наполненность избыточной фактологической информацией. Многие работы превращаются в этикие нотариальные кунсткамеры, в которых нотариусы прошлого и связанная с ними фактическая информация расставлены как экспозиции за стеклом музеев. Причем считается достаточным просто перечислить нарративную (т.е. исключительно повествовательную) информацию, не подвергая ее качественному анализу. У этой проблемы в исследовании нотариата так же есть объективное объяснение, отчасти оправдывающее авторов. Связано оно с тем, что тема истории нотариального института долгое время не была популярной. Оттого даже фактологический, нарративный материал не успел накопиться и, в определенном смысле, приесться и читателю, и авторам. Поэтому даже восстановление и банальное перечисление нотариусов дореволюционной эпохи или перечисление нотариусов – участников Великой Отечественной войны можно рассматривать как вклад в восстановление исторического прошлого отечественного нотариата. Однако следует согласиться с В.В. Ярковым, высказавшимся по ситуации в отношении изучения нотариата в целом: «Имеющиеся работы по нотариату носят в основном комментирующий характер, описывая сложившуюся систему законодательства и практику его применения. Высока потребность в работах аналитического характера, позволяющих увидеть состояние нотариата в его динамике, очертить и перспективы его развития, связанные с поиском своего места в правовой системе России» [18, с. 4].

Третьим недостатком многих работ является господство в них «нормативного» подхода в описании и анализе развития нотариата в России. Иными словами, авторы чрезмерно много внимания уделяют нотариальному законодательству, исследованию и анализу нормативно-правовых актов, в меньшей степени отслеживая как проблему их применения, так и общеисторический контекст, в котором законы и подзаконные акты функционировали. В итоге, история нотариата как социального института блекнет и уступает перед историей института правового. Знать последнее неплохо, однако обилие нормативного ма-

териала создает ощущение заезженности темы, что, как мы показали выше, в корне не верно. И вновь, в оправдание авторам, необходимо указать на объективные обстоятельства доминирования «нормативного» подхода в описании истории нотариата. Причина заключается в том, что большинство бытописателей российских нотариальных учреждений являются специалистами в области юридических наук или истории права. Поэтому естественным образом их исследовательская география смещена в пользу закона, нежели чем собственно исторических перипетий. Но, безусловно, есть и исключения из этого общего правила. К таковым, на наш взгляд, можно отнести работу «Из истории российского нотариата», напечатанную в 1997 г. в нескольких выпусках журнала «Нотариус» и легшую в основу многих последующих исследований [5]. Кроме того, значительный исторический анализ нотариального института присутствует в работе «История Московского нотариата. Хроники. События. Люди» [6], подготовленной коллективом авторов, а так же во многих исследованиях А.А. Еременко [3]. Однако большинство локальных исследований нотариата преимущественно балансируют между голой фактологией и «нормативным» подходом.

Ряд перечисленных проблем автор постарался преодолеть в рамках исследования, посвященного истории челябинского нотариата [15]. В частности, большое внимание было уделено осмыслению феномена возникновения нотариального института в период Великих реформ Александра II. Проведены параллели между формированием нотариальных органов в типически схожих социально-экономических условиях. Так, вычленяются общие черты в формировании московского и челябинского нотариата, т.к. оба города, хотя и несопоставимо по масштабу, однако по сути проживали одинаковые капиталистические процессы в пореформенный период. Большое внимание было уделено феномену советского нотариата и как самостоятельного явления, отражающего общие тенденции государственного строительства советского периода, и как предтечи современного российского небюджетного нотариата. Безусловно, проделанная работа не устраняет всех выявленных недостатков в исторических исследованиях, посвященных нотариальному институту. Тем не менее, продолжение исследования позволяет более полно раскрыть историческую канву формирования и развития данного правового института.

**Библиографический список**

1. Анев, В.Н. Нижегородский нотариат. Страницы истории [Текст] / В.Н. Анев и др. – Н. Новгород: Изд-во «Дятловы горы», 2015. – 320 с.
2. Выменец, С.П. Историко-правовые аспекты становления и развития института нотариата. Российский и международный опыт [Текст] / С.П. Выменец: дис. ... канд. юр. наук. – СПб., 2000.
3. Еременко, А. А. Двадцать лет возрожденному нотариату. История ФНП [Текст] / А.А. Еременко. – М.: Фонд развития правовой культуры, 2013. – 232 с.
4. Заломов, В.А. Правовое регулирование создания и развития нотариата в Российской империи (1866–1917) [Текст] / В.А. Заломов: дис. ... канд. юр. наук. – М., 2012.
5. Из истории российского нотариата [Текст] / Нотариус. – 1997. – № 1–4.
6. История московского нотариата. Хроника. События. Люди [Текст]. – М.: Галерея, 2013. – 296 с.
7. Кабытов, П.С. Золотые страницы самарского нотариата [Текст] / П.С. Кабытов, М.В. Черкасова. – Самара: ИД «Агни», 2013. – 232 с.
8. Кодинцев, А.Я. История и природа советского нотариата в трудах советских и российских ученых [Текст] / А.Я. Кодинцев / Нотариальный вестник. – 2008 – № 2. – С. 58–61.
9. Кодинцев, А.Я. Нотариат Среднего Урала и Предуралья в 30–50-е годы XX века [Текст] / А.Я. Кодинцев / Нотариальный вестник. – 2009 – № 1. – С. 58–63.
10. Кодинцев, А.Я. Нотариат Южного Зауралья (Курганской области) в 1937–1957 гг. [Текст] / А.Я. Кодинцев / Нотариальный вестник. – 2009 – № 10. – С. 56–63.
11. Кодинцев, А.Я. Нотариат Южного Урала в 30–50-е годы XX века [Текст] / А.Я. Кодинцев / Нотариальный вестник. – 2009. – № 3. – С. 59–63.
12. Кодинцев, А.Я. Советское государство и нотариат. 1920–1950-е годы [Текст] / А.Я. Кодинцев, В.В. Ралько. – М.: ФРПК, 2007. – 112 с.
13. Лившиц, Б.И. Библиографический указатель, комментарии, эксклюзивные раритетные материалы по российскому нотариату (580 наиболее значимых книг, статей и научных исследований) [Текст] / Б.И. Лившиц и др. – М.: Аир-Арт, 2001. – Кн. 1, 2.
14. Фемилиди, А.М. Русский нотариат. История нотариата и действующее нотариальное положение 14 апреля 1866 г. [Текст] / А.М. Фемилиди. – СПб.: Изд. А.Я. Кантаровича, 1902. – 264 с.
15. Чарыков, Д.В. Челябинский нотариат. Времена и судьбы [Текст] / Д. В. Чарыков. – Челябинск, 2018. – 224 с.
16. Шаповалова, Л.Л. Становление и развитие института нотариата в России: историко-правовой аспект [Текст] / Л.Л. Шаповалова: дис. ... канд. юр. наук. – Ставрополь, 2000.
17. Юдельсон, К.С. Советский нотариат [Текст] / К.С. Юдельсон. – М.: Голосиздат, 1959. – 375 с.
18. Янков, В.В. Нотариат в правовой системе России [Текст] / В.В. Янков / Нотариус. – 1997. – № 2. – С. 4–18.

## **ДИСКУССИОННЫЙ КЛУБ**

Новшеством традиционной конференции в 2020 году стало появление секции «Дискуссионный клуб». В рамках этого раздела сборника публикуются материалы, которые носят полемический, в хорошем смысле интеллектуально-провокационный характер. Это статьи-размышления, статьи, призванные расширить интеллектуальное пространство познания не только традиционных обществ, но и направлений, так или иначе с ними связанных.

**О.М. Давыдов**

Информационно-издательский отдел Челябинской епархии РПЦ

### **РЕНЕ ГЕНОН И МАТАН: «ТРАДИЦИОНАЛИСТСКАЯ» КРИТИКА «МАТЕМАТИКИ МОДЕРНА»**

Случается, что учёный трактат со временем начинает представлять из себя ценность более историческую и эстетическую, чем собственно научную и философскую. Особенно это касается тех авторов, кто стяжал известность за пределами узкой научной специальности, владел думами масс.

Так произошло, например, с «Математическими рукописями» Карла Маркса. Великих открытий они не содержали, представляя собой скорее конспект, отражающий состояние математического анализа тех времён; Маркс сам и не думал их публиковать. Тем не менее в СССР они были напечатаны, и серьёзные учёные, в предисловиях к исключительно математическим монографиям, не брезговали привести оттуда пару цитат, как правило очевидностей, с которыми не поспоришь. И не без оснований! Всем было памятно дело академика Н.Н. Лузина, основателя крупнейшей школы функционального анализа в СССР, которого на пике сталинских репрессий обвинили в идеализме и устроили травлю в

газетах. Доказывать, что математика идеализму чужда и полностью следует из диалектического материализма – занятие безнадежное, сколько бы сил не вкладывали в него советские идеологи. Но там, где не хватало аргументов, срабатывал авторитет. Маркса никто не посмел бы упрекнуть в идеализме; в тени его имени проходила и «абстрактная» математика.

Век спустя после «Математических рукописей» Маркса, известным европейским интеллектуалом Рене Геноном в 1946 году был опубликован трактат «Метафизические основы исчисления бесконечно малых». Предмет тот же – математический анализ, предел, непрерывность, бесконечность.

В трактате Рене Генон ставит перед собой задачу «ниспровергнуть здание математики модерна» с позиций традиционализма. Сам он никогда не занимался математикой профессионально, правда в начале XX века получал математическое образование в одном из лучших учебных заведений Парижа (правда интересуясь при этом более магией и масонством). Так или иначе трактат написан почти полвека спустя зрелым философом. Нет никаких оснований предполагать, что Генон «не понимал» или не был в курсе современных ему открытий математики: анализа, логики и теории множеств.

В таком случае трактат Генона приходится отнести к жанру «научного диссидентства». Этот термин экстраполирован из нашей современной реальности: сегодня широко известны так называемые «ВИЧ-диссиденты», не верящие в существование вируса СПИДа, учёные, отрицающие эволюцию, теорию относительности, глобальное потепление, сторонники конспирологии.

Однако если перечисленные выше категории легко отнести к разряду псевдонауки, не нужно делать этого с трактатом Генона. Его дон-кихотская атака математики – явление скорее эстетическое, более того мистериальное. Генону, искавшему славу мистика, просто необходимо было «пифагорейское» измерение его учения. Факел же «священной науки» призван был освещать все закоулки человеческой мысли, в том числе математику, и всякий раз «традиция» должна была побеждать «модерн».

Как подлинный традиционалист, Генон направляет копье в самое сердце, в зародыш «математики модерна», подтачивает краеугольный камень – а именно спорит непосредственно с цитатами Готфрида Вильгельма Лейбница.

Однако Г.Ф. Лейбниц жил и работал в XVII–XVIII веках, в XIX веке в математическом анализе произошла «революция Коши», в XX веке заново переосмыслились понятия множества и бесконечности. Таким образом основные претензии Генона к Лейбницу «математикой модерна» были признаны справедливыми и сняты. Наконец к середине XX века на основе теории моделей возник «нестандартный анализ», воплотивший уже буквально идеи Лейбница, критикуемые Геноном. Всем сёстрам досталось по серьгам.

Невозможно удержаться от сравнения с современными «христианскими креационистами». Они скрупулёзно изучают труды Ч. Дарвина, находят в них недочёты, критикуют. Но закрывают глаза на то, что наука ушла далеко вперёд, давно прояснив их недоумения.

Впрочем, каждый философ выбирает себе того оппонента, какого пожелает. Тем более что трактат Генона возможно представляет собой интерес и с точки зрения лейбницеведения – истории математики, естествознания и философии.

Современный традиционализм весь – игра в интеллектуальный бисер, когда «энергия заблуждения», по выражению Ч. Сэдживика «наперекор миру», и представляет собой главную ценность.

Главная претензия Рене Генона к Г.Ф. Лейбницу, которой посвящено примерно три четверти трактата, заключается в неправомерности толкования «бесконечности» и «бесконечно малой величины» как числа.

Это было замечено задолго до Генона. Существование бесконечно малого числа как монады, самостоятельно сущности нельзя ни доказать, ни опровергнуть. В конце концов, как подробно разъясняет Генон, сам Лейбниц начал называть их «фикциями, но прочно укоренёнными». Но если так, какое место в науке понятию, за которым ничего не стоит?

В XIX веке в математическом анализе произошла «революция Огюстена Коши». Революционность её заключается в отказе от трактования бесконечно малой величины как числа, и замены этого понятия

бесконечно убывающей последовательностью или пределом непрерывной функции, стремящейся к нулю.

На примере последовательности: для любого положительного  $\varepsilon$  существует номер  $N$ , начиная с которого все члены последовательности с последующими номерами, по абсолютной величине не превосходят  $\varepsilon$ .

Разумеется,  $\varepsilon$  выбирается «сколь угодно малым»; в таком качестве знак « $\varepsilon$ » и вошёл в современный математический жаргон, как очень маленькое число, которое можно предложить. Разумеется, «сколь угодно малое» не тождественно «бесконечно малому» – имя последнего в данном случае перенесено на последовательность, элементы которой пронумерованы натуральными числами.

Несколько сложнее дело обстоит с бесконечностью. Генон приводит различные аргументы: о бесконечном невозможно «помышлять количественно» и вообще «определённо», понятие бесконечного числа противоречиво, тем более нелепо говорить о «трансфинитных числах», то есть таких числах, которые больше бесконечности.

Тем не менее рассуждать о «разных» бесконечностях соблазнительно. Если к одной бесконечности добавить другую, ведь получится «больше» обычной бесконечности, не так ли? Забавно поэкспериментировать и с расходящимися рядами. Бесконечная сумма ряда натуральных чисел  $1+2+3+\dots+N+\dots$  «меньше» суммы квадратов тех же слагаемых  $1+4+9+\dots+N^2+\dots$

Традиционализм призывает в данном случае молчать о том, о чём нельзя говорить. Но математика модерна находит выход с помощью понятия мощности множества.

Элементы любого конечного множества можно пронумеровать числами натурального ряда: 1, 2, ...,  $N$ , или как говорят математики, привести каждый элемент во взаимнооднозначное соответствие (биекцию) с его номером.  $N$  – самый высокий номер называется мощностью множества. Ординалом  $N$  назовём порядковый тип, проще говоря класс эквивалентности множеств мощности  $N$ .

Теперь предстоит сделать прыжок в бесконечность. Что если множество бесконечно, но счётно, то есть его элементы можно пронумеровать? Оказавшись во взаимно однозначном соответствии со своими

порядковыми номерами, такие множества образуют вместе с натуральным рядом общий класс эквивалентности. Значит есть ординал «омега»  $\omega$ , мощность которого обозначается «алеф-ноль»  $\aleph_0$  – редкое для математики использование символа еврейского алфавита, но по-своему символически подчёркивающее единство альфы и омеги, последнего, которое становится первым.

Омега – первое бесконечное или трансфинитное «число», которое на самом деле не число, а класс эквивалентности, бесконечный набор бесконечных множеств, связанных между собой общим законом.

Ещё раз подчеркнём трюк, послуживший для Генона непреодолимой «лентой из красных флажков». Бесконечное счётное множество не нужно «реализовывать». Достаточно указать закон, по которому его можно было бы перебирать, хотя выполнить этот закон «конечными» средствами не получится.

Требование счётности тоже можно преодолеть: ведь невозможно пронумеровать, например, континуум – все точки действительной прямой. Достаточно ввести условие «вполне упорядоченности» (в каждом подмножестве выделяется минимальный элемент) и принять аксиому выбора Цермело-Френкеля (грубо говоря, возможность в непустом подмножестве вообще что-то выбрать). И далее рассматривать множество всех подмножеств бесконечного множества – того же натурального ряда, множество, образуемое подмножествами подмножеств и т.д. Так получают иные трансфиниты, «алефы» и «омеги» с иными индексами.

Ещё раз подчеркнём: трансфиниты – не «бесконечные числа», а классы эквивалентности, семейства, связанные общим законом – объекты вполне определённые.

Наконец упомянем и о «нестандартном анализе», реализованном в рамках теории моделей, связанном с именем Абрахама Робинсона. Эта теория была популярна в середине XX века, сегодня она как правило выходит за рамки студенческих интересов. Не вдаваясь в математические подробности поясним лишь её суть с помощью аллегорий.

Как известно, согласно теореме Гёделя о неполноте, арифметика не аксиоматизируема. Иными словами, какую аксиоматику не составляй, всегда найдётся утверждение (формула), о котором нельзя сказать ни «истина», ни «ложь». Доказательство её вовсе не таинственно, в од-

ном из вариантов оно также связано с нумерациями, приводящими к логическому парадоксу.

Попробуем поставить телегу впереди лошади. Сформулируем набор аксиом и попробуем реализовать их на «модели» – множестве с операциями, где данная аксиоматика будет выполняться.

Невозможно удержаться от аллегии (не примера!), которая кому-то покажется грубой. Векторная метрическая теория, лежащая в основе «новой хронологии» А.Т. Фоменко, сама по себе безупречна (хотя и не имеет общего с традиционной математической статистикой). Остаётся найти для неё модель – такую вселенную с ходом истории, где бы эта теория выполнялась. Ибо в приложении к истории нашей Вселенной она даёт абсурдные результаты.

Для аксиоматики нестандартного анализа построена модель, сохраняющая столь желаемое Лейбницем «бесконечно малое число», в остальном же просто расширяя обычную классическую математику.

Подчеркнем: вопрос ставится не о реальности бесконечно малого числа, а о реальности аксиоматики, для которой объект с таким именем понадобился. Сама аксиоматика заведомо существует, хотя бы в том смысле что может быть выписана на бумаге.

Однако Генону претят такие расширения «традиционного» вещественного поля. В оставшихся главах он протестует против того, чтобы считать ноль числом, против отрицательных и комплексных чисел (мнимых единиц,  $i^2 = -1$ ), а также против 4-мерной (и выше) геометрии.

По Генону ноль не может быть числом, ибо он – ничто, небытие, тем более нелепы отрицательные числа, которые «меньше чем ничто».

Для современной математики ноль как раз является числом, ибо может быть субъектом, к которому применяется арифметическая операция.

Затем, натуральные числа  $\{1, 2, \dots, N, \dots\}$  по сравнению с целыми числами  $\{\dots, -N, \dots, -2, -1, 0, 1, 2, \dots, N, \dots\}$  имеет существенный недостаток – отсутствие симметрии. В дополнение к операции сложения нужно определять операцию вычитания, а её не ввести корректно, когда уменьшаемое меньше вычитаемого. Если же отрицательные числа существуют, вторая аддитивная операция и не нужна, ибо  $a-b = a+(-b)$ . Ноль же является «единицей по сложению» или нейтральным элемен-

том; если в бинарной операции он достаётся какому-то числу в пару, с тем ничего не происходит. Аналогично вводится и вторая бинарная операция – мультипликативная (умножение/деление) – и так далее, до привычного нам поля действительных чисел, континуума.

Отметим, что метафора отрицательных чисел принята сегодня бытовым сознанием. Никого не удивляет, что температура воздуха по Цельсию может быть ниже нуля (она не может быть ниже «абсолютного нуля», вопрос в точке отсчёта), отрицательные номера этажей подземных автостоянок и т.д.

Наконец расширение до поля комплексных чисел путём добавления мнимой единицы также диктуется необходимостью, без этого не выполняется «основная теорема алгебры»: многочлен степени  $n$  должен иметь ровно  $n$  корней. Возникают дополнительные построения, хорошо знакомые по школьной программе: положительный дискриминант – два корня, нулевой – один, отрицательный – корни отсутствуют вовсе. Математика призвана упрощать формулы, для этого и вводит «языковую реальность» – мнимую единицу, дающую в квадрате отрицательное число. Кстати, прижилась и эта метафора, например, в физике – для моделирования волн.

Завершая, зафиксируем «вину» математики модерна с позиций традиционализма. Человек традиционного общества обладает наглядно-конкретным мышлением, для него первично число – количество камешков, костей или иных счётных палочек (вспомним и вавилонские клинописные арифметические таблицы). Формула, обобщённое (хотя бы по Евклиду) понятие – вторично, всегда можно обойтись без них, потрудившись и посчитав «на пальцах». Современная математика, особенно алгебра, нарушает эту иерархию, выдвигая вперёд иных «персонажей» – множество, операцию, аксиоматику, класс эквивалентности, многочлен (формулу), вектор. Окружающая реальность (с которыми имеют дело физика, биология, история) не меняется, но создаётся новый язык для её описания. При этом, как наши современники носят древнегреческие имена (Андрей, Александр), так и понятия прежние под именами – омонимами получают в современной математике новое наполнение, как то же трансфинитное «бесконечное число».

Традиционалист может произнести математике суровый приговор, но виновница освобождается прямо в зале суда из-за истечения срока давности: давно изменились законы, по которым человечество познаёт окружающий мир. За минувшие столетия «математика модерна» сама превратилась в одну из наиболее уважаемых традиций со своими символами и ритуалами. Трактат же Рене Генона всё ближе к походу на ветряные мельницы; невозможно охарактеризовать его иначе, набирая этот текст на компьютере – главном даре математики людям на рубеже XX–XXI веков.

***Библиографический список***

1. Guénon, René. Les Principes du calcul infinitesimal [Text] / René Guénon – Paris: Gallimard, 1946. – 192 p.

**В.Ю. Даренский**

Луганский национальный университет им. Т. Шевченко

**КОМПЕНСАТОРНАЯ ФУНКЦИЯ ФИЛОСОФИИ В СЕКУЛЯРНОЙ КУЛЬТУРЕ**

Исторически философия возникла как важный компенсаторный механизм культуры в секуляризирующемся обществе. Когда впервые «не сработал» ритуал, дававший цельное посвящение в смысл и устройство мироздания, когда прекратились обряды «инициации» с передачей священных знаний и мистического опыта, люди остались с «голым» вопрошанием о смысле бытия, не имея опыта для ответа на этот вопрос. Вот из этого «голового», беспомощного вопрошания и родилась философия. Точнее, она не только родилась когда-то до нашей эры, она продолжает рождаться и сейчас в душах и умах многих людей, которые оказываются экзистенциально вброшенными в это навязчивое состояние предельного вопрошания. И философскому вопрошанию не может помочь никакая наука, сколь бы развитой она ни была, потому что философия спрашивает совсем не о том, о чем нам говорит наука. Наука дает знание эмпирических фактов и законов, объясняющих связь этих фактов между собой, но ничего и никогда не сможет сказать о смысле всего существующего, и о том, почему мир

вообще таков, каков он есть, и вообще почему он есть, ведь его могло бы и не быть. Научное мышление с точки зрения философии выглядит наивным и инфантильным – ведь действительно, это только очень маленькие дети интересуются только фактами, но еще не интересуются их смыслом. Если, например, физик объясняет происхождение мира «большим взрывом» или чем-то другим – это вообще не важно, какая теория является модной в данный момент – то, с точки зрения философа, физик здесь вообще не понял сути вопроса. Философия – это совершенно иной тип знания, и оно основано на неэмпирическом опыте. Отец Павел Флоренский писал, что философия Платона является рациональной экспликацией того опыта, который люди получали в ходе Элевсинских мистерий. То есть, философия – это особая экзистенциальная технология, позволяющая получить тот же опыт без участия в массовых мистериях, но переживая эту мистирию в себе. Позже, фактически повторяя его мысль, П. Адо определил философию как вид «духовного упражнения», а платоновский тип философии назвал «инициационным» по аналогии с Элевсинскими мистериями [3]. В предельной форме это происходит даже в форме «экстазиса» (т.е. измененного состояния сознания, при котором ум отрывается от чувственного опыта и созерцает вечные идеи непосредственно) – как это было, например, в «Федре» или потом в рефлексивных медитациях Плотина. Но может и не вызывать таких предельных состояний, но суть дела от этого не меняется – аналог «инициации» имеет место в любом случае как предельный опыт философского мышления.

Как известно, в традиционных культурах в процессе прохождения обряда инициации происходила мощная трансформация сознания человека не только посредством сильных переживаний, но и путем сообщения ему тайных эзотерических знаний. Все это приводило к трансформации личности во взрослое состояние. В современной цивилизации обрядов инициации нет, но их роль призваны выполнять другие культурные формы, в том числе, и философия. Как общекультурный символ «инициация» обозначает особый экзистенциальный опыт символического прохождения через смерть, испытания смертью, после которого человек приобретает особый опыт, позволяющий смотреть на

жизнь и оценивать ее как бы со стороны, «с точки зрения вечности». Символическое прохождение через смерть, духовная инициация, символически именуемая «вторым рождением», делает человека другим, радикально трансформируя его личность. Каким образом это делает философия? Философия заставляет человека отбросить все привычные навыки мысли и мировосприятия в целом, посмотреть на бытие и на самого себя с какой-то совершенно непривычной и странной точки. И совершенно не важно, какую именно философскую доктрину и традицию выбирает человек, обратившийся к философии, ведь данная трансформация – символическая «смерть» и возрождение сознания – произойдет в любом случае. Это и есть аналог «инициации», который осуществляет философия.

Можно сказать, что и сама философия всегда находится в состоянии своей «смерти», это ее нормальное состояние. В том смысле, что философия, в отличие от науки, – это мышление, которое каждый раз начинает заново, с «нуля», и поэтому должно исходить из того, что в актуальном состоянии философии как бы еще нет. С другой же стороны, философское мышление, наоборот, всегда оказывается глубоко архаичным, это буквально «первомышление» о началах всего сущего, которое лежит в основе самого человеческого сознания. Это странный парадокс: философия всегда возникает «заново», как нечто всегда новое, а с другой – всегда является «вечным повторением подобного», тем же вопрошанием о началах – оно и создает то внутреннее очарование философии, которого не имеет наука, и которое очень похоже на очарование поэзии. Если внешне философия похожа на науку в качестве рационального дискурса, то внутренне философия сродни поэзии и искусству. Она не «исследует», как наука, а творит смысл, как поэзия. Философию можно определить как вид искусства – как «художество мысли»; или точнее, как *искусство вопрошания о предельных смыслах* – это самое точное ее определение в «инициационном» контексте.

Русская философия возникла в уникальный исторический момент – когда западная философия «выдохлась» в силу секуляризации сознания и утраты базового опыта. Это историческую точку зафиксировал И. Киреевский, когда писал, что Шеллинг – это тот мыслитель, кото-

рый появляется раз в тысячелетие. Он имел в виду «позднего» Шеллинга, который пытался вернуть философию к первичному мистериальному опыту, без которого она не может существовать, как дерево с подрубленными корнями. Надо отдать должное Западу, там многие продолжают работу «позднего» Шеллинга даже до сих пор, хотя господствующая тенденция западного мышления, продолжающая по наивности называть себя «философией», на самом деле давно не имеет к ней никакого отношения. Там появлялись еще гении вплоть до М. Хайдеггера, Г. Марселя и М. Бубера, но все-таки со времени И. Киреевского сова Минервы уже перелетела из Европы в Россию. Поразительно, насколько это сразу же поняли русские мыслители. П.Я. Чаадаев изложил в письмах 1835 года к Александру Тургеневу самые радикальные «славянофильские» тезисы, о которых, у нас, к сожалению, мало знают. Поэтому я немного процитирую наизусть: «у нас другое начало цивилизации», – пишет П.Я. Чаадаев, а дальше ключевой тезис такой: «Роковая страница нашей истории, написанная рукой Петра Великого, разорвана; мы, слава Богу, больше не принадлежим к Европе: итак, с этого дня наша вселенская миссия началась» [2, с. 99]. Ретроспективно он оказался прав во всем, но особенно в философии: действительно, русская философия в своих высших достижениях всегда была радикально другой, не европейской, вся ее сила была именно в ее «другом начале». «Европейским» в России всегда было лишь эпигонство, не представляющее большой ценности.

И русскую философию, и русскую культуру в целом следует определить как «пост-оксидентальные», то есть изначально развивавшиеся как пост-европейские, как рефлексия на Европу, преодоление ее, а вовсе не «заимствование» и не «эпигонство», как до сих пор думают многие [См.: 1, с. 86–99]. Сами пост-оксидентальные качества и элементы можно классифицировать по-разному, но важно понимать саму их суть и исток. Это возвращение к тому первоопыту культуры, который сохранился в России благодаря аутентичной христианской традиции – Православию, а также ее уникальному неевропейскому историческому опыту. То, что П.Я. Чаадаеву на первый взгляд показалось в России странным и даже страшным, затем, на втором шаге рефлексии, он понял как,

наоборот, величайшее ее достоинство и преимущество. Идеологи руссофобии любят выпячивать только тот первый шаг его мысли, полностью замалчивая ее следующий шаг и ее итог. Если же говорить конкретно о философии, то в России самым ценным является то, что не имеет никаких аналогов в Европе и представляет собой возвращение к мистериальным основаниям мышления и культуры на основе православного духовного опыта. В русской философии XIX–XX веков насчитывается около трех десятков гениальных мыслителей – это больше, чем во всей Европе этого же периода вместе взятой. Естественно, этого факта не увидят те, кто мыслит внутри западной традиции – но об этом и не стоит особо беспокоиться: мы живем в своей великой традиции и давно уже не нуждаемся в каких-то заимствованиях извне. В XIX веке в России философия родилась заново из народного духовного опыта – так же, как когда-то в Древней Греции она родилась из мистериального духа Элевсинских и других культов. И откуда жив этот источник нашего опыта, русская философия будет мощно развиваться.

Во времена классиков – от Античности до Серебряного века – на выступления философов приходили толпы слушателей. Философы умели говорить и писать для всех, и философией интересовались люди самых разных профессий. Сейчас ничего подобного нет. Философ вынужден приспособливаться под узкую аудиторию «профессионалов» – либо тоже философов, либо других гуманитариев, например, политологов, культурологов и т.д. – а не говорить и писать просто для людей, разыскивающих смыслов в нашем бессмысленном мире. Популярность философии – это один из признаков возрождающейся культуры. Пока этот признак не наблюдается – а это значит, настоящего возрождения русской культуры еще нет. Но мы должны выполнить долг своего призвания, иначе его и не будет никогда.

***Библиографический список***

1. Даренский, В.Ю. Парадигма преобразования человека в русской философии XX века [Текст] / В.Ю. Даренский. – СПб.: Алетейя, 2018. – 328 с.
2. Чаадаев, П.Я. Полное собрание сочинений и избранные письма. Том 2. [Текст] / П.Я. Чаадаев. – М.: Наука, 1991. – 672 с.
3. Hadot, P. Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité [Текст] / P. Hadot // Museum Helveticum, vol. XXXVI (1979). – P. 221–232.

**В.А. Коротенко**

Университет АДАМ / Бишкекская финансово-экономическая академия

**И.А. Фукалов**

Университет АДАМ / Бишкекская финансово-экономическая академия

**«...КОГДА ЯЩЕРЫ УЧИЛИСЬ ЛЕТАТЬ...». ИСТОРИОГРАФИЯ  
ИССЛЕДОВАНИЙ ПАЛЕОЗООЛОГИИ И ПАЛЕОЭКОЛОГИИ ТРИАСОВОГО  
И ЮРСКОГО ПЕРИОДОВ КЫРГЫЗСТАНА НА МАТЕРИАЛАХ ТРУДОВ**

**А.Г. ШАРОВА**

В широком ряду ученых, занимавшихся исследованием палеографии Кыргызстана в первых рядах стоит имя А.Г. Шарова.

Александр Григорьевич Шаров (1922–1973) – советский палеонтолог (в первую очередь специализирующийся на палеоэнтомологии) и энтомолог. Родился 1 февраля 1922 года в с. Лукино в Московской области в семье рабочего. В 1939 году поступил на биологический факультет Московского университета. В 1940 году он уже участвовал в экспедиции на Дальний Восток. В 1943–1945 года работал на оборонном заводе. По окончании Великой Отечественной войны вернулся к учёбе в университет и окончил его в 1947 году. В последние годы учёбы в университете под влиянием своих учителей – профессоров Э.Г. Беккера, А.А. Захваткина, Е.С. Смирнова – у Шарова появился интерес к проблемам морфологии и филогенетического развития насекомых. В 1947 году Шаров поступил в аспирантуру Института морфологии животных АН СССР, где под руководством Д.М. Федотова начал изучать эмбриональное и постэмбриональное развитие чешуйницы. В этой работе им использовались также и палеонтологические данные.

В 1951 году защитил кандидатскую диссертацию, которая была посвящена специфике онтогенеза щетинохвосток в сравнении с другими отрядами первичнобескрылых насекомых, с одной стороны, и вышшими насекомыми – с другой. Работая в Институте морфологии животных АН СССР, Шаров принимал участие в ряде экспедиций. Во время них путём наблюдения ему удалось установить существование у гусениц бабочек ильмового ногохвоста (*Uropusulmi*) одиночной и стадной фаз, подобных тем, которые известны у саранчовых. В 1955 году пере-

шёл в Палеонтологический институт, на работу в лабораторию проф. Б.Б. Родендорфа, где и работал до конца своей жизни. В 1966 году защитил докторскую диссертацию. Во время подготовки и проведения XIII Международного энтомологического конгресса в Москве выполнял обязанности заместителя Генерального секретаря конгресса. Несколько лет работал учёным секретарем Национального комитета советских биологов. Скоропостижно скончался 10 июня 1973 года в Москве. Как исследователь и палеоархеолог А. Шаров проделал огромную работу в 60-е годы XX века на юге Кыргызстана, его целью было изучение новых видов ископаемых насекомых, однако в ходе археологических поисков он наткнулся на совершенно новые виды ископаемых пресмыкающихся. Шаров описал множество таксонов ископаемых насекомых, включая два новых отряда – палеозойские *Monura* и *Titanoptera*. Он опубликовал ряд важных теоретических статей, выступил автором разделов руководств и учебников, а также опубликовал монографию о филогении ортоптероидных насекомых. Последней опубликованной работой стала статья «Морфологические особенности и образ жизни палеодиктиоптер». Кроме палеонтологии Шаров занимался вопросами систематики, морфологии и эмбриологии современных насекомых. Всего им было опубликовано 65 научных работ. Он также обнаружил и описал несколько интересных ископаемых рептилий из триасовых отложений Средней Азии – сордес, лонгисквама, шаровиптерикс. Его ранняя кончина не позволила ему продолжить исследование найденных удивительных ископаемых существ, которые 225 миллионов лет назад учились осваивать воздушное пространство на берегах мелкого и болотистого Мадыгена, который был берегом крупнейшего триасового океана. Современная Баткенская и Джалал-Абадская области Кыргызстана были в то время берегами этого океана [1, с. 113].

Некогда территория современного Кыргызстана была ареной для масштабных климатических и экологических изменений. Величайший кризис в истории жизни на Земле был приурочен к переходу от позднепалеозойской эпохи ледникового климата к тепличному климату мезозоя, а его кульминация совпала с глобальным потеплением на рубеже перми и триаса. В перми была развита климатическая зональность наподобие современной – от влажных тропиков до ледниковой зоны

реконструируют до десятка климатических зон и соответствующих им зональных биомов. Эти зоны располагались не вполне симметрично, особенно в ранней перми, когда высокие широты южного полушария были охвачены оледенением. С глобальным потеплением на границе перми и триаса широтная зональность климата и растительности стала менее дифференцированной и почти симметричной: приполярные холоднотемперные зоны исчезли, на их место сдвинулись (тепло) умеренные, место последних заняли расширившиеся семиаридные зоны, а зона влажных тропиков сократилась. Нам, современникам таяния ледников и массового вымирания животных и растений, важно понять причины и механизмы случившегося 250 миллионов лет назад. Наиболее вероятная непосредственная причина самого массового в истории Земли вымирания – излияние сибирских траппов, самое масштабное в фанерозое континентальное вулканическое событие, сильно повлиявшее на атмосферу, гидросферу и климат всего земного шара. Его начало с высокой точностью совпадает с границей перми и триаса, и значительная часть траппов могла излиться всего за 0,1 млн. лет [2, с. 9–10]. Судя по изотопным аномалиям углерода, выделение вызывающих аноксию и парниковый эффект газов за счет вулканизма и термального метаморфизма осадочных пород продолжалось весь ранний триас (5 млн. лет), и сразу после его окончания началось восстановление биоты. Воздействие излияния сибирских траппов на биосферу могло оказаться особенно длительным еще и потому, что этот крупнейший эпизод платобазальтового магматизма не завершился расколом континента с образованием океана, в отличие от других крупных эпизодов.

В палеоистории Кыргызстана этот процесс сопровождался появлением новой фауны, которая оказалась представленной в отложениях на современном юге республики. Мадыгенская свита, имеющая озерно-речной генезис, выходит на поверхность в юго-западной части Кыргызстана восточнее кишлака Мадыген двумя обнажениями (местонахождениями): северным (Джайлоо\_Чо) и южным (Мадыген; иногда это название так же применяется и для северного местонахождения). Максимальная мощность ее выходов составляет более 500 м. Обильные палеофлористические сборы позволяют датировать отложения свиты концом среднего или началом позднего триаса. В комплексе мадыген-

ских животных преобладают насекомые, представленные сотней семейств из 20 отрядов. В нем также отмечены ракообразные, в том числе декаподы, остракоды и филлоподы (казахартры). Позвоночные представлены остатками двоякодышащей рыбы *Asiatocera\_todussharovi*, актиноптеригиями нескольких видов и семейств, хвостатого земноводного *Triassurusixtelae*, хронииозуха *Madygenerpeton pustulatu*, цинодонта *Madysaurus sharovi*, а также небольших диапсидных пресмыкающихся *Longisquamainsignis* и *Sharovipteryx* (ранее *Podopteryx*) *mirabilis*. Две последние формы, судя по отпечаткам кожных покровов на образцах, обладали способностью к пассивному полету, в связи с чем они не раз привлекали внимание исследователей.

Мадыген представлял собой межгорную речную пойму с минерализованными озёрами, старицами и эфемерными водоёмами в периоды разлива. Климат был сезонным аридным. Вероятно, озёра были низкопродуктивными, с малой концентрацией кислорода в воде, благодаря чему на их дне складывались специфические условия, которые препятствовали быстрому разложению мёртвых организмов. В большинстве местонахождений водная фауна, дышащая через жабры встречается редко (кроме рыб найдены остракоды, десятиногие ракообразные, двустворчатые моллюски и мшанки). Наиболее часто встречающимися жабродышащими организмами были листоногие ракообразные, населявшие временные лужи и мелководные пруды. Особенно Мадыгена было наличие плавающих печёночников, которые, вероятно, образовывали на мелководьях у берегов своеобразные плавучие «маты», на которых обитали различные беспозвоночные. На основании многочисленных находок акульих зубов в Мадыгене, была выдвинута гипотеза, что взрослые акулы приплывали из более глубоких вод (или из других водоёмов) на нерест на мелководья большого озера либо впадающих в него рек. Здесь они прикрепляли свои яйца к водной растительности. Появляющиеся молодые акулы какое-то время обитали на литорали, питались моллюсками и другой мелкой добычей [3, с. 85]. Пустые яйцевые капсулы смывались и захоранивались в низкопродуктивных зонах водоёма. Исследователь Шаров выяснил, что палеозеро расположенное в триасе Мадыгена было обителью десятка видов насекомых и мелких двоякодышащих рыб. Озеро Джайлучо было предпо-

ложительно похожим на современные мелкие озера Дальнего Востока, но в триасовом периоде в них развилось множество водных семейств жуков, что стало причиной разнообразия фауны Мадыгена. Точно так же, у озера Джайлучо протекала угленосная речка и его вода была сильно минерализована и низка по содержанию кислорода (там были распространены двоякодышащие рыбы). Вдоль берега высоких хвощей росли такие как гелофиты. Эта среда обитания была очень важна в эволюции насекомых, и происхождение жуков-адефаганов, настоящих мух и жуков в раннем триасе может быть связано с их экспансией в континентальные воды. Но важнейшим открытием стали два вида, о которых речь пойдет ниже.

Лонгискама, или длинночешуйник необыкновенный (лат. *Longisquamainsignis*), – ископаемая ранняя рептилия, обитавшая в триасовом периоде на территории современной Средней Азии. Единственный известный представитель рода *Longisquama*. Вид был описан в 1970 году советским палеонтологом Александром Шаровым на основе частичного скелета, обнаруженного им в Ферганской долине на территории современной Киргизии в урочище Мадыген (мадыгенская свита). Отличается от всех других известных ископаемых диапсид наличием длинных пероподобных придатков вдоль спины. Предназначение и расположение чешуйчатых спинных придатков также остаётся спорным [4, с. 269] – по наиболее распространённой в настоящее время теории, они располагались вдоль спины, обладали аэродинамической функцией и использовались животным для пассивного полёта. Вдоль спины животного располагаются очень длинные придатки своеобразной формы (описываемой некоторыми авторами, как форма хоккейной клюшки). Сам Шаров охарактеризовал их как видоизменённые чешуи. Голотип имеет семь спинных придатков, характеризующихся сложным строением. По его мнению, располагаясь в один ряд по бокам тела или на спине, они функционировали как парашют, позволяя рептилии совершать планирующий полёт. На эту гипотезу Шарова натолкнуло наличие схожих, по его мнению, анатомических черт у лонгискамы и птиц: описанное им предорбитальное окно и сросшиеся ключицы – признаки, которые ожидалось у вероятных предков птиц [6, с. 128]. Самым интересным было то, что в конце эти чешуи расширились, образуя тонко-

стенные мешочки. Они видимо, выполняли роль парашютиков, замедляя падение животного. Лонгисквама, по всей вероятности, обитала среди деревьев и питалась насекомыми, как об этом можно судить по мелким однотипным конусовидным зубам. При таком образе жизни такие парашютики были незаменимым подспорьем в охоте.

Следующим открытым ящером со способностью пассивного полета стал Шаровиптерикс (лат. *Sharovipteryx mirabilis*), Ногокрыл Шарова, вид вымерших планирующих пресмыкающихся из отряда проторозавров, живших во времена триасового периода (ладинский – карнийский века, 242–227 млн лет назад). Один из двух видов в семействе *Sharovipterygidae* и единственный известный представитель рода *Sharovipteryx*. Известен по единственной окаменелости, найденной в урочище Мадыген, найденной А.Г. Шаровым и впоследствии получившей его имя в качестве видового [8, с. 110]. В отличие от птерозавров, или летающих ящеров, основной каркас крыльев у ногокрыла Шарова создавался не передними, а задними ногами. Такого типа летательный аппарат обнаружен у рептилий впервые. Кости конечностей у ногокрыла были полыми (аналогия с птицами), что указывает на сравнительно малый его вес. Можно предположить, что эта рептилия также жила на деревьях. При передвижении по ветвям перепонка крыльев собиралась в складки, а при прыжке этого животного с ветки на ветку или с дерева на дерево растягивалась, как это происходит и у современных шерсткрыла или белки [7, с. 31].

Открытие этих удивительных видов привело А. Шарова к выводу, что ранние рептилии использовали способность к пассивному полету применительно к охоте на насекомых, в изобилии водившихся на берегах озер и рек триасового и юрского периодов на территории Южного Кыргызстана. С высоких надводных камней и обрывах рек и пойм озер они плавно планировали вниз, при этом орудуя зубами в поимке крупных насекомых. Данные виды находились наверху пищевой цепочки Мадыгена, что позволило им эволюционировать в более улучшенные формы летающих ящеров. Таким образом юг Кыргызстана стал одним из мест, где появились на свет летающие ящеры и где они преодолели барьер к полету. Всем известные динозавры, или гигантские ящеры, птерозавры и птицы – три родственные группы, произошедшие от срав-

нительно небольших рептилий, известных в науке под именем текодонтов, часть которых вела древесный образ жизни. Лонгисквама и шаровиптерикс относятся именно к этой группе рептилий. Среди текодонтов возникало, видимо много вариантов приспособлений к планированию, парашютированию и полету, из которых только лишь один, характерный для птиц, оказался наиболее совершенным, выдержав на протяжении более чем 150 млн. лет все перипетии борьбы за существование.

Отличный охотник за ископаемыми, Шаров собирал важные материалы из нескольких классических для палеозоя и мезозоя пунктов, главнейшим из которых был Мадыген. В поисках редко встречающихся полных образцов ортоптероидов и другие крупные насекомые он организовал интенсивные раскопки и сбор различных ископаемых находок, ему посчастливилось, чтобы обнаружить первых планирующих птерозавров в Мадыгене, что в свою очередь сделало Мадыген всемирно известным и им был создан неослабевающий интерес к этой местности среди исследователей. Тысячи окаменелостей, собранные экспедициями Шарова, до сих пор уникальны и составляют основу для исследований Мадыгена и всего палеоареала Кыргызстана. Именно благодаря неумной исследовательской энергии А. Шарова, триасовый и юрский периоды истории Кыргызстана известны во всем мире, что ставит его имя наряду с крупнейшими для Кыргызстана исследователями его прошлого.

#### **Библиографический список**

1. Воробьева, Э.И. Триасовый цератод из Южной Ферганы [Текст] / Э.И. Воробьева // Палеонтологический журнал. – 1967. – № 4. – С. 102–111.
2. Добрускина, И.А. Стратиграфическое положение флороносных толщ триаса Евразии [Текст] / И.А. Добрускина. – М.: Наука, 1980. – 163 с.
3. Ивахненко, М.Ф. Хвостатые амфибии из триаса и юры Средней Азии [Текст] / М.Ф. Ивахненко // Палеонтологический журнал. – 1978. – № 3. – С. 84–89.
4. Сенников, А.Г. Подкласс Archosauriformes [Текст] / А.Г. Сенников // Ископаемые рептилии и птицы. Часть 1 / ред. М.Ф. Ивахненко, Е.Н. Курочкин. – М.: ГЕОС, 2008. – С. 266–318.
5. Татаринов, Л.П. О систематическом положении и образе жизни проблематичного верхнетриасового пресмыкающегося *Sharovipteryx irabilis* [Текст] / Л.П. Татаринов // Палеонтологический журнал. – 1989. – № 2. – С. 110–112.
6. Шаров, А.Г. Своеобразная рептилия из нижнего триаса Ферганы [Текст] / А.Г. Шаров // Палеонтологический журнал. – 1970. – № 1. – С. 127–130.

7. Шаров, А.Г. Уникальные палеонтологические находки [Текст] / А.Г. Шаров // Наука и жизнь. – 1971. – № 7. – С. 28–32.

8. Шаров, А.Г. Новые летающие рептилии из мезозоя Казахстана и Киргизии [Текст] / А.Г. Шаров // Труды ПИН АН СССР. – 1971. – Т. 130. – С. 104–113.

**Н.И. Тахиров**

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

### **ПРОБЛЕМА ОТНОШЕНИЯ К ЗНАНИЮ В ЭПОХУ ДЕВАЛЬВАЦИИ ИНФОРМАЦИИ**

В статье мы предлагаем мысленные эксперименты в рамках методологии. Каждый абзац – самостоятельная идея, которая заслуживает отдельного рассмотрения. Наш исходный посыл поиска в работе – проблема «Как относится к знанию в эпоху девальвации информации?» Под «отношением» мы понимаем не банальную оценку хорошо или плохо, а специфический способ взаимодействия со знанием как с инструментом, игрушкой и т.п. Наша цель в том, чтобы рассмотреть множество аспектов проблемы, провести анализ с разных точек обзора и предложить возможные пути решения.

*Соображение первое: «Галактика Цукерберга».*

В этой части мы рассмотрим некоторые изменения в современном обществе. Эти изменения служат причинами для необходимости пересмотра отношения к знанию и поиска новых образовательных стратегий.

Развитие и распространение средств коммуникации привели к облегчению доступа к информации. Появление Web 2.0 привело к увеличению информации в геометрической прогрессии. Человечество стало производить столько данных, сколько никогда не производило ранее и сколько не способно осмыслить.

Один из базовых механизмов психики – «схема тела». Благодаря ей мозг осознаёт границы собственного организма. Этот же механизм позволяет подключить дополнительные элементы. Например, за обедом мы ощущаем кончик вилки, а водитель на дороге чувствует габари-

ты своего автомобиля. При этом, ни на вилки, ни на машине рецепторов, которые сообщают информацию в мозг, нет. Психика продляет схему тела на внешние объекты.

Демократизация информации сыграла человеческому мышлению злую шутку. Человек включает в схему тела весь Интернет, потому что он способен найти ответ на любой вопрос в Google. В итоге сформировалась «иллюзия владения» всей информацией в мире и переоценка собственной компетентности. Возникла ситуация, которая в буддийской философии называется «невосприимчивость к Дхарме» – неспособность человека воспринять новое знание и интегрировать его в свою жизнь из-за информационной перегрузки.

Без социального давления, между простым и сложным контентом мозг выбирает простой. Благодаря влиянию со стороны родителей, учителей и преподавателей создавались временные «муки учения». Выпав из социальной конструкции, которая гарантировала развитие, человек оказался на мнимой интеллектуальной свободе, а по факту попал в «муку незнания – невежество».

Рынок информационных услуг адаптировался к потребностям потребителя. Человек предпочёл более простой, весёлый и захватывающий контент. Вспомним философа Диогена. Антисфен интерпретирует мысль Диогена о порицании Прометея: «Зевс наказывает Прометея за изобретение и передачу огня людям, что было началом и первым шагом к изнеживанию и роскоши». Конкуренция между поставщиками информации привела к большому демпингу «интеллектуальной калорийности» продукта. В результате мы наблюдаем эскалацию примитивного контента, даже интеллектуального.

Другой полюс проблемы, то что наука потеряла былой статус в общественном сознании. Эксперименты Роберт Йерксас обезьянами наглядно показывают, что обучение состоит в подражании авторитету. Обезьяны учатся у доминантных собратьев как доставать бананы, а у аутсайдеров их просто отбирают. Подобный механизм описал Альберт Бандура в теории социального научения. Иллюстрация этого механизма содержится в начале автобиографии Марка Аврелия. Император считает, что все его личные и профессиональные качества сформировались под влиянием значимых близких людей.

Спад доверие к науке отчасти оправдан. Во многих областях знаний возникает «кризис репрезентации». Что, попросту говоря, свидетельствует о ложной методологии или о прямом искажении данных. Представители науки и образования не обладают больше высоким авторитетом. Мало кто говорит «я хочу быть, как мой учитель». Большую популярность приобрели блогеры и журналисты. Научно-популярная информация – лучше, чем ничего. Вызывает опасение степень зрелости картины мира, которая построена на комиксах. Люди потребляют симуляцию науки, а не её саму. Однако, даже достоверные научные факты не попадают напрямую к людям. Они проходят череду «глухих телефонов» в виде редакции научных журналов, интерпретации преподавателей и всё тех же блогеров и журналистов.

В результате, научные открытия, которые заслуживают внимания, могут так никогда и не дойти до получателя. Виной тому: плохая культура письма передатчиков и торжество «шума» над «сигналом» в информационном поле. Для понимания проблемы и облегчения поиска решения мы считаем важным разобраться, что такое «информация». Создадим для удобства условную модель.

Человек взаимодействует с внешним миром посредством психического аппарата. В мире, помимо обычных вещей человек способен различать «символы». «Символ» – нечто, что отсылает к чему-то. Например, написанное слово или иероглиф отсылают к значению понятия в сознании, крест отсылает к жизни Иисуса Христа, крестовым походам и т.п. «Информация» – нечто, что мы можем узнать о предмете, кроме него самого. Например, термометр показывает – 30°C. Если человек увидит это, на основании прошлого опыта он может сделать вывод, что нужно тепло одеться, чтобы пойти на учёбу, или, возможно, вообще никуда идти не нужно, потому что из-за холодов работу университета отменили. Для восприятия символов и информации нужен наблюдатель. Они существуют не в фактической реальности как таковой, а только в мозге человека как «интеллектуальные объекты» в «мире интеллектуальной функции».

«Знание» – это сложноорганизованная достоверная «информация». Граница между символом, информацией и знанием, условно, условна. Речь всегда идёт лишь об «информационном

удвоении» Но, очевидно, что понимать смысл слова, суть погодного явления и общественные закономерности – уровни понимания разной степени сложности.

Для восприятия символов мы уже должны знать, как они выглядят и обладать способами их дешифровки. Образно говоря, у нас должен быть и ключ, и знание, где висит замок. При этом, мышление происходит не в чистом эфире сознания. Мысль подвижна «культурным габитусом», который обусловлен социальной и информационной средой, в которой мы существуем. Любой способ думать несовершенен. Это всего лишь «языковая игра», которая была привита человеку в процессе социализации. Думая, что думаем, мы на самом деле не думаем, а следуем правилам игры. Как в известной притче, мы ищем где видно – «под фонарём». Следовало бы искать, где потеряли. Но мы не знаем, где потеряли и искать там из-за фундаментальных ограничений не можем. В результате, с учётом всех вышеперечисленных особенностей, познание уподобляется карусели – вроде, скачем вперёд, однако по замкнутому кругу.

Информация информации рознь. Информацию можно извлекать при помощи искусства. Но это, скорее, развлечение, а не познание. Конструирование собственно знания происходит благодаря науки, или философии с религией. Рост информации не гарантирует поумнение. Напротив, подпитывая себя легко воспринимаемой информацией и совершая каскады «ага-эффектов», человек уподобляет себя обезьянке из опыта Вольфрама Шульца. Так практика формирует информационную зависимость. Она не менее опасна, чем наркомания или лудомания. Мозг, будучи отравленным информацией, становится неспособным эффективно мыслить, наблюдается спад креативности.

Элвин Тоффлер ошибочно предсказывал «шок будущего». На деле же человечество бросилось в объятия «дивному новому миру». Разложение общественной иерархии повлекло «инфляцию идентичности», доступность любых товаров и услуг породила «нехватку нехватки», а распространение электронных технологий вызвало «фальсификацию мышления». Всё это вместе взятое погрузило нас в «складку времени». В результате человечество не замечаем на сколько «хрупка» цивилизация, которую оно построило. «Одураченные случайностью» мы не спо-

собны ни своевременно предупредить, ни эффективно исправить пришествие «чёрных лебедей». «Разумности» экономистов стоит устыдиться, если посмотреть анализ их деятельности в работах Нассима Талеба и Даниела Канемана. Яркий тому пример – кризис «бережливого производства», когда оптимизированная система не может выдержать перегрузку в случае чрезвычайных обстоятельства.

Настоящее «знание» должно представлять собой силу для преобразования действительности. Для этого необходимо особое отношение к нему. Требуется озадаченность решением конкретной проблемы. Именно об этом говорил Архимед, когда искал «точку опоры, чтобы перевернуть Землю». Без этой «точки опоры» знание сила, но в сущности – бессмысленная. Человеческое мышление подобно обезьяне из эксперимента Вольфганга Келера – запускается только в проблемной ситуации и при наличии желаемого результата.

Если изучить историю науки и технологий, мы увидим, что знание рождается из опыта, а уже потом осмысляется. Сначала следует практика, а за ней теория. Попытки произвести обратный процесс – внедрить теоретические выкладки в практику, нередко походят на стремление «научить птиц летать» и «натянуть сову на глобус». Это подтверждает тезис Пола Фейерабенда о бессмысленности метода: «Если ученого спросить, в чем состоит научный метод, то вряд ли последует определённый ответ. Ученые весьма редко знают, что именно они делают в процессе своих исследований»

Наличие проблемы и обратная связь со стороны реальности – ключевое условие конструирования функционального знания. Большинство современных достижений науки и техники удовлетворительной работают. Поэтому мы находимся в иллюзии «ошибки выжившего». Кажется, что развитие науки – линейный, необратимый и безошибочный процесс. При этом за бортом остаются все «прогоревшие» идеи. Как утверждал Томас Эдисон: «Каждая неудавшаяся попытка – это еще один шаг вперед. Я не терпел поражений. Я просто нашёл 10 000 способов, которые не работают». Конечно, иногда в научном поиске мы «боремся с ветряными мельницами», но негативный результат – тоже результат. Провалы более важны, поскольку показывает, как реальность

не устроена. Такой подход делает «антихрупким» знание, которое мы собираемся конструировать.

Важно уважать ограничения, которые содержит мозг. Воспринимать мышление как инструмент по производству истины при современных знаниях нейрофизиологии и когнитивистики будет «глупостью или предательством». Необходимость селекции знания связана с тем, что набор концептов, которые используются в мышлении, ограничен. Как доказал Робин Данбар вычислительные мощности мышления связаны с объёмом коры мозга. Людвиг Витгенштейн утверждал: «Границы моего языка означают границы моего мира». Действительно, мышление ограничивается, как минимум активным словарным запасом. Как показал Майкла Газзанига в эксперименте на «расщеплённом мозге», человек не может оперировать тем, что не представлено в сознании.

Сознание только на слух звучит гордо. На деле возникает удивление, как мы с таким мыслительным аппаратом всё ещё не разрушили цивилизацию. Сознательно, в один момент времени, человек способен решать всего одну задачу. При этом в пространстве мышления могут находиться лишь три элемента. Длина мысли ограничивается примерно пятью секундами. Интуитивно, мы думаем вроде бы дольше, но это чудо монтажа мозга при производстве мыслей. Собственно, ни мысли, ни воспоминания он не хранит, а производит под ситуацию, что порождает «ложные воспоминания».

Интеллектуальная функция замкнута сама в себе и автоматически прокручивает собственное содержание, которое может не иметь никакого отношения к действительности. При любом объёме знаний человек испытывает иллюзию понятности. Как показывает эффект Даннинга-Крюгера, чем меньше человек фактически знает предмет, тем больше самооценка его компетентности. Не имея дисциплины ума человек выдаёт нагора поверхностные представления, даже не замечая своей некомпетентности. Без должного образования у человека может сформироваться «магическое мышление». Он будет рассматривать любое знание как частное мнение, а жизненные закономерности как хитрые случайности. Даже многие учёные страдают неспособностью к смене контекста и экстраполяции известного им знания на смежную область и

практику. Подлинное мышление – то, что иногда ненадолго происходит с единицами.

*Соображение второе: «В поисках философского камня».*

В этой части мы рассмотрим условия, которым должно удовлетворять функциональное знание и предложим возможные способы его конструирования.

Особенность человеческой деятельности состоит в возможности её сознательно осмыслить. Но что такое «смысл»? Во-первых, высказывание о смысле отвечает на вопрос «зачем?». Во-вторых, как указывал Александр Введенский: «Цель, осмысливающая данную вещь, находится не в ней самой, а вне нее» Из этого очевидно, что знание, как и что бы то ни было, не можем обладать самостоятельной ценностью. Но зачем оно в таком случае?

Как мы рассматривали ранее, информация может использоваться как средство развлечения. Научно-популярный контент для некоторых кажется более увлекательным. Может возникать ощущение принадлежности к интеллектуальному меньшинству. Но на деле всё сводится к «иллюзии понимания» и «синдрому библиотекаря» – знать, где что лежит, но не разбираться в сути. Другой патологический пример – владение информацией как способ сопричастности ауре интеллектуального престижа. Коллекционирование знание выступает как самоцель, сродни почтовым маркам. При этом, представители этого типа могут сбиваться в сообщества, спорить с участниками противоположных школ и направлений о превосходстве их знания, словно футбольные фанаты, которые доказывают первенство своей команды. В данной ситуации людей интересует не решения, которые может дать знание, а «игра в бисер», которую с этим знание можно производить.

Здоровое рассуждение требует признать подход к знанию как к способу развлечения и к предмету престижа недостойным подражания. Эволюция не создавала психический аппарат для познания ради познания. Основной смысл мышление – это решение интеллектуальных задач по выживанию индивида. В таком ключе любое знание приобретает истинный смысл – оно всего лишь средство для решения задач, а не цель. Рассмотрим аналогия с молотком. Цель молотка – забивать гвозди. Он не должен быть интересным или красивым. Молоток следует

использовать вне зависимости от принадлежности к каким-либо группам. Всегда можно найти альтернативный инструмент, а от молотка без угрызания совести отказаться как от менее эффективного.

Чтобы инструмент эффективно работа необходимо выполнить два условия. Важно понимать, для решения каких задач предназначен инструмент, а также как им правильно пользоваться. Далее мы рассмотрим проблемы, которые решает знание и возможный способ его эффективного конструирования. Мышление – это решение интеллектуальных задач. По мнению Сергея Рубинштейна, «мышление начинается там, где возникает проблемная ситуация». Чтобы проблема в принципе решилась, она должна быть в реальном мире. Т.е. не быть надуманным вопросом или недостижимым невротическим требованием.

Какие же задачи возникают перед человеком? Зигмунд Фрейд утверждал: «Любовь и работа, работа и любовь – вот и все, что делает нас людьми» Любая деятельность редуцируется к базовым потребностям: самосохранению, продолжению рода, занятию места в группе. Только благодаря культуре это приобретает виртуальный довесок – день для выживания, восхищение для продолжения и престиж для места в иерархии.

Если биологическая модель потребностей вас не устраивает, можно использовать иную схему. Знание может служить для улучшения качества жизни человека. Саму жизнь можно условно разделить на внешнюю и внутреннюю. Внешняя жизнь человека – экономическая и политическая – заключается в эффективном устройстве общественных систем и производственных процессов. Внутренняя жизнь – личная и психологическая – связана с налаживанием глубокой и доверительной связи с другими людьми и оптимальным психологическим проживанием. Один из основных навыков, в данном ключе – «забота о себе». Со крат указывает Алкивиаду, что в основе успешного управления городом лежит познания человеческой природы. Это же, по нашему мнению, лежит в основе конструирования функционального знания.

Перейдём к рассмотрению использованию знания. Любая методология строится на допущениях. Вопрос об «истинности» знания в русле современной гносеологии абсурден. Человек не познаёт мир, а лишь создаёт его модель. Реальность – всё, что происходит. Человек, без-

условно, принадлежит реальности, и вместе с тем наблюдает её. Но наблюдение происходит посредством представления реальности через психический аппарат. В результате мы имеем дела не с фактами реальности – с тем, что происходит, а с интеллектуальными объектами собственного мышления – что не одно и то же. Как утверждает Андрей Курпатов: «Лучшее, что мы можем – это мыслить мышление. Лучшее – хотя бы потому, что ничего другого мы помыслить просто не можем, а все, что мы мыслим, уже и всегда – есть наше мышление». Человек, как и любой психический агент, всегда и только создаёт модель реальности. Здесь уместно вспомнить тезис Парменида: «Мыслить и быть – суть одно».

Если мы реконструирует реальность, а не взаимодействует с ней непосредственно, то главный критерий – функциональность нашей модели. Задача – создать карту, которая максимально детально отражает территорию в контексте проблемы, которую мы решаем. Создать «карту вообще» не представляется возможным. Если карта полностью копирует территорию она перестает быть картой. Человеческое мышление, в силу указанных выше ограничений, неспособно одновременно удерживать всю реальность во всех срезах. Это не отменяет возможности создания отдельных карт под конкретные задачи. К примеру, можно создать модель человека с точки зрения медицины, для решения проблем здравоохранения, или с точки зрения экономики для решения вопросов производства и распределения товаров на рынке.

Поиск оптимального знания и отношения к нему – всегда путь. Это своего рода философия – любовь к мудрости. Интенция, которая никогда не может быть завершённой. Задача методолога всегда оставлять вопрос открытым, не довольствуясь промежуточным результатом. Только так, согласно эффекту Зейгарник, знание может жить и функционировать. Когда вопрос закрывается – то захлопывается и мышление. В такой ситуации мы имеем дело с историей философии, а не с философской практикой, с интеллектуальной историей, а не интеллектуальной деятельностью – в конечном счёте, с мёртвой методологией.

Как же конструировать знание? Знание – инструмент решение задач и только. Нет необходимости в большом количестве инструментов. Избыток техник требует преодоления большого порога вхождения для их освоения. Так, например, эффективней освоить бокс, чем каратэ.

Однако, нужно выбирать лучшие из возможных инструментов. Создавать лучшие инструменты – призвание методологов, а овладевать ими – задача всех без исключения. Нет необходимости изобретать велосипед и добывать огонь каждому. Вместе с тем, важно овладевать мастерством использования инструмента, а не прыгать с островка на островок в поисках «волшебной палочки». Как показывает Малкольм Гладуэлл, профессионализм напрямую связан с количеством часов активной практики. Знание должно быть достаточно простым, т.е. не иметь лишних, утяжеляющих его компонентов. При этом, в связи с ограниченностью набора интеллектуальных объектов, качественное знание необходимо комбинировать из лучших практик. Оно будет выступать своего рода кластером, а не атомарным инструментом. Знание должно быть универсальным, чем больше явлений систематизирует и чем больше у него контекстов для экстраполяции, тем оно более объёмно. Конечная задача знание – дарование его владельцу могущества – способность эффективно воздействовать на реальность.

Какая технология работы со знанием? Прежде всего, любая методология должна строиться на основании знаний о работе мозга, без этого – грош цена любой системе. Всякая технология требует освоения. Для преодоления порога вхождения нужно отказаться от привычного поведения и освоения новые, более эффективные действия. Мы уверены, что качественное знание может рождаться только в коллективе, поэтому разработка процедуры коллективной работы заслуживает отдельного внимания. Только другие люди позволяют преодолеть иллюзию понятности и, в следствии фрустрации, фактически озадачиться вопросом. Групповая работа позволяет пролонгировать мыслительный процесс как в рамках одной сессии, не соскакивая на посторонние темы, так и на протяжении длительного времени, собирая и пересобирая обстоятельства и способы решения проблемы. Будучи «сторожами» мыслей по отношению друг ко другу, участники могут отслеживать и исправлять когнитивные искажения. Потому что, по результатам исследований Даниела Канемана, мы слепы к своим искажениям, зато прекрасно видим чужие. Групповая динамика призвана вызвать широкую экстраполяцию знания на другие контексты, что позволит нарастить его сложность и функциональность. После того, как знание разработано, а

практика апробирована, появляется проблема передачи метода за пределы группы. Возникает необходимость разработки метода к методу – способа инсталляция способа думать. Требуется показать, как думать, чтобы создать подобное знание и как полезно его аппроксимировать. С учётом одного из базовых ограничений мышления – его антропоморфности – возникает необходимость создание понятных и содержательных метафор и примеров для улучшения понятности как самого знания, так и методологии.

В виде метафоры, функциональное знание представляется нам как тензор или гиперкуб. Они имеют сложную многомерную структуру, что не позволяет свести их к одной проекции. При этом их можно рассматривать во множестве срезов, в зависимости от выбранной точки обзора. Так и настоящее знание можно аппроксимировать, но само знание не сводится к аппроксимации.

Каким же должно быть отношение к знанию? В рамках этих соображений мы рассмотрели разные аспекты ситуации и подходили к проблеме с разных сторон, в ходе мысленных экспериментов было исследованы вероятные риски и предложены возможности конструирования знания. Мы составили достаточно подробную карту и выстроили по ней маршрут. Уверены, что, кто внимательно прошёл по этому пути, получит понимание, что делать, или осознания слепых пятен на карты, которые нужно восполнить для совершения следующего шага.

## ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРАХ

**Агабаев Ш.К.** – старший преподаватель кафедры социальных наук Узбекского государственного университета мировых языков.

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

**Акёнова Е.К.** – студентка Саратовской государственной юридической академии, Смоленский филиал.

**Батищев С.Д.** – магистрант кафедры истории России и зарубежных стран Историко-филологического факультета Челябинского государственного университета.

**Болдырева О.М.** – к.и.н., доцент кафедры юриспруденции Елецкого филиала АНО ВО «Российский новый университет».

**Бредихина Е.В.** – студентка факультета культурологии, социально-культурных и информационных технологий Самарского государственного института культуры.

**Буйленков И.О.** – аспирант кафедры культурологи Белорусского государственного университета культуры и искусств (г. Минск).

**Волошин Д.А.** – к.и.н., доцент кафедры всеобщей и отечественной истории Армавирского государственного педагогического университета.

**Генеберг И.Ю.** – магистр кафедры всеобщей истории Южно-Уральского государственного гуманитарно-педагогического университета (г. Челябинск).

**Горчакова А.В.** – аспирант кафедры отечественной истории и права исторического факультета Южно-Уральского государственного гуманитарно-педагогического университета (г. Челябинск).

**Гришова М.П.** – студентка факультета культурологии, социально-культурных и информационных технологий Самарского государственного института культуры.

**Гурский В.В.** – канд. филос. наук, сотрудник МАОУ «СОШ № 30 г. Челябинска им. Н.А. Худякова», магистр управления образованием, сотник Оренбургского войскового казачьего общества.

**Гурченко А.И.** – канд. искусствоведения, докторант кафедры белорусской и мировой художественной культуры Белорусского государственного университета культуры и искусств (г. Минск).

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

**Даренский В.Ю.** – д-р филос. наук, доцент кафедры философии и социологии Луганского национального университета им. Т. Шевченко, член Союза писателей России.

**Иванов А.М.** – к.и.н., доцент кафедры гуманитарных, социально-экономических и информационно-правовых дисциплин Саратовской государственной юридической академии, Смоленский филиал.

**Кисмерёшкина Ю.Е.** – магистрант Челябинского техникума промышленности и городского хозяйства имени Я.П. Осадчего.

**Кондорский Б.М.** – к. биолог. н., начальник отдела НПФ «Синбас» (г. Донецк).

**Корецкий А.И.** – магистрант кафедры отечественной истории и права исторического факультета Южно-Уральского государственного гуманитарно-педагогического университета (г. Челябинск).

**Коротенко В.А.** – канд. филос. наук, председатель фонда «БИОМ».

**Липская О.Г.** – преподаватель кафедры социально-гуманитарных дисциплин Белорусской государственной сельскохозяйственной академии (г. Горки, Могилевская область).

**Логачева С.М.** – канд. филос. наук, доцент кафедры горного дела, экономики и природопользования Старооскольский филиал МГРИ (Российского государственного геологоразведочного университета).

**Логиновский С.С.** – д-р филос. наук, доцент кафедры «Международные отношения, политология и регионоведение» Южно-Уральского государственного университета (г. Челябинск).

**Лойко А.И.** – д-р филос. наук, профессор, заведующий кафедрой философских учений Белорусского национального технического университета (г. Минск).

**Лойко Л.Е.** – канд. филос. наук, доцент, доцент кафедры философии и идеологической работы Академии МВД Республики Беларусь (г. Минск).

**Лунёв Р.С.** – преподаватель Санкт-Петербургского государственного университета телекоммуникаций им. проф. М.А. Бонч-Бруевича; член-корреспондент Петровской АН и искусств.

**Лушников А.А.** – к.и.н., докторант Пензенского государственного университета.

**Максимова И.В.** – к.и.н., сотрудник Волгоградского государственного медицинского университета Министерства здравоохранения Российской Федерации.

**Миксюк А.С.** – к.и.н., доцент, доцент кафедры социально-гуманитарных дисциплин Академии управления при Президенте Республики Беларусь.

**Прилуцкий В.В.** – д.и.н., доцент, доцент кафедры всеобщей истории, международных отношений и международного права Брянского государственного университета им. акад. И.Г. Петровского.

**Суздальцева И.А.** – к.и.н., доцент кафедры Всеобщей истории, заместитель декана исторического факультета Дагестанского государственного педагогического университета (г. Махачкала).

**Сулимов С.И.** – канд. филос. наук, доцент, доцент кафедры истории философии и культуры Воронежского государственного университета.

**Тахиров Н.И.** – студент исторического факультета Южно-Уральского государственного гуманитарно-педагогического университета (г. Челябинск).

**Толчев И.А.** – к.и.н., старший преподаватель кафедры тактики и общевойсковых дисциплин филиала Военного учебно-научного центра Военно-воздушных сил «Военно-воздушная академия» в г. Челябинске.

**Тимощук А.С.** – д-р филос. наук, доцент, профессор кафедры философии и религиоведения Гуманитарного института Владимирского государственного университета им. А.Г. и Н.Г. Столетовых.

**Третьякова О.Ю.** – помощник нотариуса (г. Челябинск).

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

**Фукалов И.А.** – к.и.н., доцент Бишкекской финансово-экономической академии / Университет АДАМ; эксперт фонда им. К. Аденауэра.

**Чарыков Д.В.** – к.и.н., г. Челябинск.

**Черенков Р.А.** – к.и.н., доцент кафедры философии и истории Воронежского государственного университета инженерных технологий.

**Чирков М.С.** – к.и.н., доцент, доцент кафедры истории Отечества Самарского государственного института культуры.

**Чиркова Н.В.** – к.и.н., доцент, доцент кафедры теории и истории культуры Отечества Самарского государственного института культуры.

**Шульга А.А.** – старший преподаватель кафедры международных отношений и гуманитарного сотрудничества Сибирского института управления РАНХиГС.

**Шульга Д.П.** – к.и.н., старший преподаватель кафедры международных отношений и гуманитарного сотрудничества Сибирского института управления РАНХиГС.

**Ярков А.П.** – д.и.н., профессор, ведущий эксперт Экспертного научного центра по противодействию идеологии экстремизма и терроризма Тюменского государственного университета.

*Разум не добился ничего, кроме того, что привел до либерализма великое прошлое*

*Роберт Музиль*



*Научное издание*

**ТРАДИЦИОННЫЕ ОБЩЕСТВА: НЕИЗВЕСТНОЕ ПРОШЛОЕ**

Материалы XVI Международной научно-практической конференции  
(20–21 мая 2020 г., г. Челябинск)

ISBN 978-5-907284-04-3

Редколлегия:

Гл. редактор Павел Борисович Уваров  
Член редколлегии Дмитрий Викторович Чарыков  
Член редколлегии Никита Игоревич Тахиров

Работа рекомендована РИС(Н) университета  
Протокол 1/20, 2020 г.

Издательство ЮУрГГПУ  
454080, г. Челябинск, пр. Ленина, 69  
Редактор Е.М. Сапегина  
Технический редактор Н.А. Усова

Объем 18,2 уч.-изд. л. (20,46 усл. п.л.)

Тираж 100 экз.

Заказ №

Формат 60Х84 1/16

Подписано в печать 17.05.2020

Отпечатано с готового оригинал-макета  
в типографии ЮУрГГПУ  
454080, г. Челябинск, пр. Ленина, 69