

ТРАДИЦИОННЫЕ ОБЩЕСТВА: НЕИЗВЕСТНОЕ ПРОШЛОЕ

**МАТЕРИАЛЫ XV МЕЖДУНАРОДНОЙ
НАУЧНО-ПРАКТИЧЕСКОЙ КОНФЕРЕНЦИИ
(г. Челябинск, 15 мая 2019 г.)**

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

«ЮЖНО-УРАЛЬСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ
ГУМАНИТАРНО-ПЕДАГОГИЧЕСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ»

ТРАДИЦИОННЫЕ ОБЩЕСТВА: НЕИЗВЕСТНОЕ ПРОШЛОЕ

**МАТЕРИАЛЫ XV МЕЖДУНАРОДНОЙ
НАУЧНО-ПРАКТИЧЕСКОЙ КОНФЕРЕНЦИИ
(г. Челябинск, 15 мая 2019 г.)**

**Челябинск
2019**

УДК 1Ф
ББК 87.63
Т 58

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. – 471 с.

ISBN 978-5-907210-31-8

Материалы конференции ориентированы на изучение проблематики обществ несовременного типа. Рассмотрены вопросы политических и социально-экономических отношений, антропологических и культурных параметров в традиционном обществе. Большой блок вопросов связан с переходным состоянием досовременных обществ от традиции к модерну. Один из разделов сборника посвящен актуальным проблемам истории нотариата в России.

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

Редакционная коллегия: П.Б. Уваров, д.и.н., гл. редактор
И.А. Толчев, к.и.н.
О.Д. Бугас, ст. препод.
Д.В. Чарыков, к.и.н.

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

ISBN 978-5-907210-31-8

© Издательство Южно-Уральского государственного гуманитарно-педагогического университета, 2019

© Дизайн обложки С. Чебышева, 2019

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

Сергею Викторовичу Црепьякову

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

Оргкомитет конференции

СОДЕРЖАНИЕ

РОЖДЕНИЕ ТРАДИЦИИ ИЛИ НЕСКОЛЬКО СЛОВ О ЛЮДЯХ И СОЦИАЛЬНЫХ ПРАКТИКАХ	12
--	----

ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ИЗУЧЕНИЯ ТРАДИЦИОННЫХ ОБЩЕСТВ

Волошин Д.А.

В.Т. СИРОТЕНКО О «ФАКТОРЕ СТАЛИНА» В ПРОЦЕССЕ НАУЧНОГО ОФОРМЛЕНИЯ «ТЕОРИИ РЕВОЛЮЦИИ РАБОВ»	16
---	----

Горчакова А.В.

ПОКОЛЕНИЕ ШАРОЛЕ: К ВОПРОСУ ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ ЛИБЕРТИНАЖА	24
--	----

Кондорский Б.М.

АРХЕТИП КОЧЕВЫХ СООБЩЕСТВ, В СРАВНЕНИИ С АРХЕТИПОМ СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ ОРГАНИЗАЦИИ ДРЕВНЕЙ РУСИ	32
--	----

Корецкий А.И.

РАССМОТРЕНИЕ ПРОЦЕССОВ ВЕСТЕРНИЗАЦИИ РОССИИ XVII ВЕКА В РАМКАХ КОММУНИКАТИВНОГО ПОДХОДА	41
--	----

Ляпанов А.В.

«ТРАДИЦИОННАЯ МОДЕРНИЗАЦИЯ» РОССИЙСКОГО ОБЩЕСТВА И ГОСУДАРСТВА	49
---	----

Серов Н.В.

ОНТОЛОГИЯ КАНОНА В ТРАДИЦИОННЫХ ОБЩЕСТВАХ	56
---	----

Тахиров Н.И.

ИНВАРИАНТ «ДОВЕРИЯ» КАК СПОСОБ РЕКОНСТРУКЦИИ СОЦИАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ	64
--	----

Тимощук А. С.

ДИНАМИЧЕСКИЙ КОНСЕРВАТИЗМ: ТРАДИЦИЯ
И ЕЁ МОДЕРНИЗАЦИЯ 69

Уваров П. Б.

ИСТОРИСОФСКИЕ ПОСТРОЕНИЯ ШАРЛЯ БОДЛЕРА:
АНТРОПОЛОГИЯ ИНТЕЛЛИГЕНЦИИ В СВЕТЕ
ИСТОРИЧЕСКОЙ КОММУНИКАТИВИСТИКИ 76

Ярков А. П.

ТРАДИЦИОННОЕ ОБЩЕСТВО И ЕГО ТРАНСФОРМАЦИЯ
(НА ПРИМЕРЕ СРЕДНЕВЕКОВОЙ УММЫ
ЗАПАДНОЙ СИБИРИ) 83

СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКАЯ СФЕРА ТРАДИЦИОННЫХ ОБЩЕСТВ

Кириллова Е. Н.

ТРАДИЦИОННОЕ ОБУЧЕНИЕ РЕМЕСЛУ
(ФРАНЦИЯ XIII–XVIII вв.) 90

Логиновский С. С.

СТРАХ БОЖИЙ И ДЕРЗОСТЬ КАК СПОСОБЫ ОРГАНИЗАЦИИ
СОЦИАЛЬНОГО БЫТИЯ В СОЦИАЛЬНОЙ МЫСЛИ
АВВЫ ДОРОФЕЯ ГАЗСКОГО 96

Саидов С. Ш.

ОСНОВА СОХРАНЕНИЯ ТРАДИЦИОННЫХ ЦЕННОСТЕЙ
В УЗБЕКИСТАНСКОМ ОБЩЕСТВЕ
(НА ПРИМЕРЕ МАХАЛЛИ) 105

Суздальцева И. А.

ШЕЛКОВОДСТВО КАК ТРАДИЦИОННАЯ ОТРАСЛЬ ХОЗЯЙСТВА
АРМЯНСКОГО НАСЕЛЕНИЯ ДАГЕСТАНА В XVIII–XIX вв. 109

ПОЛИТИКО-ПРАВОВАЯ СФЕРА ТРАДИЦИОННЫХ ОБЩЕСТВ

Буйленков И. О.

ПОЛИТИЧЕСКАЯ РЕЛИГИЯ В РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ
(НА МАТЕРИАЛЕ ПИСЕМ МОНАРХИСТОВ
К ПОМЕСТНОМУ СОБОРУ 1917–1918 гг.) 116

Бургантинов А.В.

ГОСУДАРСТВЕННЫЕ ПЕРЕВОРОТЫ В ВИЗАНТИИ В 695–717 гг.	125
---	-----

Даренский В.Ю.

МИСТЕРИЯ ВЛАСТИ В ЭЛЕГИИ Ф. ГРИЛЬПАРЦЕРА «NAPOLEON»	133
--	-----

Дмитрина С.Г.

ФЕНОМЕН ИЗБРАНИЯ МИХАИЛА ФЕДОРОВИЧА РОМАНОВА НА ЦАРСТВО В ИНТЕРПРЕТАЦИИ П.Г. ЛЮБОМИРОВА	144
--	-----

Исаков А.А.

ПОЛИТИКО-ПРАВОВЫЕ АСПЕКТЫ МИРОВОЗЗРЕНИЯ ЖИДОВСТВУЮЩИХ	150
--	-----

Исакова Л.В.

КОНЦЕПТ СУВЕРЕНИТЕТА В ПОЛИТИКО-ПРАВОВОЙ СИСТЕМЕ ДРЕВНЕЙ РУСИ	158
--	-----

Лойко А.И.

КОНВЕРГЕНЦИЯ ПРАВОВЫХ ПРАКТИК В ТРАДИЦИОННОМ ОБЩЕСТВЕ	165
--	-----

Лойко Л.Е.

ПРАВО В ТРАДИЦИОННОМ ОБЩЕСТВЕ ВОСТОЧНЫХ СЛАВЯН НА ТЕРРИТОРИИ БЕЛАРУСИ	170
--	-----

Рыбаков В.М.

АРМИРОВАНИЕ МОРАЛИ ЗАКОНОМ: КИТАЙСКИЙ ОПЫТ	177
--	-----

Толчев И.А.

СРЕДНЕВЕКОВЫЕ РУССКИЕ КНИЖНИКИ О ПРЕДЕЛАХ ВЕЛИКОКНЯЖЕСКОЙ ВЛАСТИ	186
---	-----

Фукалов И.А.

САКРАЛЬНАЯ ИНВЕСТИТУРА В ПЕРЕДАЧЕ ВЛАСТИ И ПРЕСТОЛОНАСЛЕДИИ В ТЮРКСКИХ КАГАНАТАХ РАННЕГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ	194
--	-----

КУЛЬТУРА И ЧЕЛОВЕК В ТРАДИЦИОННОМ ОБЩЕСТВЕ

Гурченко А.И.

К ВОПРОСУ АКТУАЛИЗАЦИИ ФОЛЬКЛОРНЫХ ТРАДИЦИЙ
В СОВРЕМЕННОМ ИСКУССТВЕ БЕЛАРУСИ 204

Кассал А.Ю., Кассал Б.Ю.

РАЗВИТИЕ МИФА О ГРИФОНЕ В ТРАДИЦИОННЫХ
ОБЩЕСТВАХ 211

Кассал Б.Ю.

КУЛЬТУРА ЗАГОННЫХ ГРУППОВЫХ ОХОТ
В ТРАДИЦИОННОМ ОБЩЕСТВЕ НЕОЛИТА 220

Кибасова Г.П., Капля О.В.

ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА ДОНСКОГО КАЗАЧЕСТВА:
ФЕНОМЕН «ИСТОРИЧЕСКОЙ ПЕСНИ» 228

Салимова А.Т.

«ВЕЛИКАЯ МАТЬ» 234

Теуш О.А.

ОБРАЗ РУССКОГО КРЕСТЬЯНСКОГО ДОМА
В ГЕОГРАФИЧЕСКОМ ПРОСТРАНСТВЕ 247

Черкасов Н.О.

АНГЛОЯЗЫЧНАЯ ИСТОРИОГРАФИЯ «БЕОВУЛЬФА»:
«ИСТОРИКИ» И «ФОЛЬКЛОРИСТЫ» 255

РУССКОЕ ПРАВОСЛАВНОЕ ТРАДИЦИОННОЕ ОБЩЕСТВО

Батищев С.Д.

КАК НА ШЕМАХИНСКОМ ЗАВОДЕ С РАСКОЛЬНИКАМИ
ПЫТАЛИСЬ БОРЬТЬСЯ: ИЗ ОПЫТА ПРОВИНЦИАЛЬНОГО
СВЯЩЕННИКА (1895 г.) 264

Богатырёв А.В.

ПЕРВАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ БИБЛИОТЕКА В ВАРШАВЕ 268

Головина М.А.

ОСОБЕННОСТИ ОПРЕДЕЛЕНИЯ ПОНЯТИЙ «ЭЗОТЕРИКА»,
«ЭЗОТЕРИЗМ» И «ЭЗОТЕРИЧЕСКИЙ» В СОВРЕМЕННОЙ
ОТЕЧЕСТВЕННОЙ НАУЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЕ 275

Давыдов О.М.

ИМИТАЦИЯ ТРАДИЦИИ В МАРГИНАЛЬНОМ ЭСХАТОЛОГИЧЕСКОМ КУЛЬТЕ ОТРОКА ВЯЧЕСЛАВА ЧЕБАРКУЛЬСКОГО	280
--	-----

Ермолюк А.В.

ЧЕЛЯБИНСКАЯ ЕПАРХИЯ ПРИ МИТРОПОЛИТАХ ФЕОФАНЕ И НИКОДИМЕ	289
--	-----

Корецкий А.И.

«...СЛОМАЛ ВЕРУ И ВЕРНОСТЬ...»: К ВОПРОСУ О НЕКАНОНИЧНОСТИ ОТЛУЧЕНИЯ МАЗЕПЫ ОТ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ	297
--	-----

Молодов О.Б.

АНТИРЕЛИГИОЗНАЯ ПОЭЗИЯ КАК ИНСТРУМЕНТ БОРЬБЫ С ПРАВОСЛАВНЫМИ ТРАДИЦИЯМИ В ПЕРВЫЕ ГОДЫ СОВЕТСКОЙ ВЛАСТИ	305
--	-----

Ренева О.А.

ПРАВОСЛАВНАЯ ЖИЗНЬ КУНГУРА НАЧАЛА XX ВЕКА: ОТ СТАБИЛЬНОСТИ К ПОТряСЕНИЯМ	312
---	-----

Чирков М.С.

РЕЛИГИЯ В УСЛОВИЯХ МОДЕРНИЗАЦИИ ТРАДИЦИОННОГО ОБЩЕСТВА: ПРАВОСЛАВИЕ В РУССКОЙ ДЕРЕВНЕ 1920-х ГОДОВ	319
--	-----

Щетинина Н.М.

ОТРАЖЕНИЕ ХРИСТИАНСКИХ ТРАДИЦИЙ В ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ПРАВОСЛАВНЫХ «БРАТСТВ», НА ТЕРРИТОРИИ РОССИИ, В КОНЦЕ XIX – НАЧАЛЕ XX вв.	326
---	-----

Якунин В.Н.

ЦЕРКОВНАЯ ИСТОРИЯ И РЕЛИГИОЗНАЯ ЖИЗНЬ СТАВРОПОЛЯ (ТОЛЬЯТТИ) В ПЕРВЫЕ ГОДЫ ПОСЛЕ ЕГО ОСНОВАНИЯ	333
---	-----

**ТРАДИЦИОННОЕ ОБЩЕСТВО В УСЛОВИЯХ
МОДЕРНИЗАЦИИ**

Акимов Ю.Г.

«НЕЙТРАЛЬНЫЕ ФРАНЦУЗЫ» В АНГЛИЙСКИХ
ВЛАДЕНИЯХ: АКАДИЙСКОЕ СООБЩЕСТВО НОВОЙ
ШОТЛАНДИИ В 1713–1755 гг. 343

Воронцов М.В.

РОССИЯ ЭПОХИ ВЛАДИМИРА ПУТИНА: МЕЖДУ
ВЕСТЕРНИЗАЦИЕЙ И ТРАДИЦИОНАЛИЗМОМ 350

Гурский В.В.

ПРОНИКНОВЕНИЕ В ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫЕ ОРГАНИЗАЦИИ
ЭКСТРЕМИСТСКИХ ГРУПП И НОВЫХ РЕЛИГИОЗНЫХ
ДВИЖЕНИЙ КАК ОБЪЕКТ ИННОВАЦИОННОГО УПРАВЛЕНИЯ
В УСЛОВИЯХ МОДЕРНИЗАЦИИ 361

Ермолюк А.Р.

ОБРАЗ В.В. РОЗАНОВА В ДНЕВНИКОВЫХ ЗАПИСЯХ
К.И. ЧУКОВСКОГО 373

Квашнин Ю.Н., Сенько Р.И.

Я НЕ УЗНАЛ ЭТИХ ДОБРЫХ ДИКАРЕЙ (К ВОПРОСУ
О ВЛИЯНИИ ГОРОДСКОЙ КУЛЬТУРЫ НА ЖИЗНЬ
И БЫТ ГЫДАНСКИХ НЕНЦЕВ) 378

Курасова А.С.

ПРОЯВЛЕНИЕ ЭЛЕМЕНТОВ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ
В ПРАКТИКАХ СООБЩЕСТВА ИСТОРИКОВ ЧЕЛЯБИНСКА:
ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ УМОЗАКЛЮЧЕНИЯ 388

Липская О.Г.

ПРОБЛЕМА СМЫСЛА ЖИЗНИ В НРАВСТВЕННО-РЕЛИГИОЗНОМ
УЧЕНИИ Л.Н. ТОЛСТОГО 394

Максимова И.В.

ОБРАЗ ДОРЕВОЛЮЦИОННОГО ГОРОДА В ИСТОРИЧЕСКОЙ
ПАМЯТИ ПОТОМКОВ (ПО МАТЕРИАЛАМ
САРАТОВСКОЙ ГУБЕРНИИ) 400

<i>Прилуцкий В.В.</i>	
АМИШИ СТАРОГО ОБРЯДА: ОСТРОВК ТРАДИЦИОННОГО ОБЩЕСТВА В СОВРЕМЕННОЙ СЕВЕРНОЙ АМЕРИКЕ	408
<i>Сулимов С.И.</i>	
УТОПИЯ КАК ФЕНОМЕН СОЦИАЛЬНОЙ И ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ	414
<i>Токарев А.Е.</i>	
ЖИЛИЩНЫЙ КРИЗИС КАК СЛЕДСТВИЕ МОДЕРНИЗАЦИОННЫХ ПРОЦЕССОВ В РОССИИ ПЕРВОЙ ТРЕТИ XX ВЕКА	427
<i>Чиркова Н.В.</i>	
ТРАДИЦИОННАЯ НАРОДНАЯ ИГРУШКА В КАЛЕЙДОСКОПЕ СОВРЕМЕННЫХ КУЛЬТУРНЫХ ПРАКТИК	432
 ИСТОРИЯ НОТАРИАТА (ОТ ТРАДИЦИИ К СОВРЕМЕННОСТИ)	
<i>Губер С.Е., Удовенко А.Н.</i>	
НОТАРИАЛЬНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ В РОССИИ: ПОНЯТИЕ, СОЦИАЛЬНО-ПРАВОВАЯ СУЩНОСТЬ	441
<i>Сахабутдинов Р.Р.</i>	
ОРГАНИЗАЦИОННО-ПРАВОВЫЕ ФОРМЫ НОТАРИАТА БАШКИРИИ ДОРЕФОРМЕННОГО ПЕРИОДА	447
<i>Чарыков Д.В.</i>	
СОЗДАНИЕ НОТАРИАЛЬНОГО ИНСТИТУТА В XIX: НА РАЗЛОМЕ ЭПОХ	454
ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРАХ	463

Знание фактов только потому и драгоценно, что в фактах скрываются идеи; факты без идей – сор для головы и памяти.

В.Г. Белинский

РОЖДЕНИЕ ТРАДИЦИИ ИЛИ НЕСКОЛЬКО СЛОВ О ЛЮДЯХ И СОЦИАЛЬНЫХ ПРАКТИКАХ

Изучение традиционных обществ – одно из самых благодатных направлений для выяснения того, как рождаются традиции. Где, как не в древности (причем, не такой уж древней и лохматой по меркам истории человечества), насквозь пропитанной определенностью, искать механизмы «загущения» социальной действительности, придания ей четких, оформленных рамок. Зная скепсис наших предков по отношению к человеческой природе и происходящей от человека инициативе, можно смело предположить, что традиции практически никогда не создавались, не придумывались. Любая такая придумка с претензией на социальную вечность изначально должна была вызывать настороженные реакции, проявляющиеся с разной степенью отчетливости в зависимости от статуса и авторитета инициатора. Но по истине традицией становилась лишь та социальная практика, которая проходила проверку временем. Именно время с невозмутимостью болотной трясины поглощает любую поверхностную человеческую активность, не имеющую под собой твердого мировоззренческого фундамента. Наконец, не стоит забывать и религиозный фактор. Проверку

временем могло пройти лишь то, что было санкционировано свыше и оттого predetermined и неизбежно.

Одним из показательных примеров времяформирующего механизма возникновения традиции, на наш взгляд, выступает практика передачи престола от отца к сыну (или прямой, салический порядок наследования в европейской политической терминологии) в Московском государстве. Традиция эта безусловно укрепила позиции Москвы среди княжеств Северо-Восточной Руси. Отчасти именно она predetermined делила те черты, которые с ироничной наблюдательностью отмечала в отношении московских князей В.О. Ключевский: «Все московские князья до Ивана III как две капли воды похожи друг на друга, так что наблюдатель иногда затрудняется решить, кто из них Иван и кто Василий». Исследования таких современных историков как М.М. Кром показывают, что традиция передачи московского престола от отца к сыну родилась, если угодно, произвольно, под воздействием стечения обстоятельств. Московские князья первоначально и не помышляли об изменении устоявшегося лестничного принципа. Однако жизнь внесла коррективы – длительное время у правящего князя был только один наследник. «Одной из слагаемых успеха московских князей в XIV веке было единство и сплоченность, которые им удавалось поддерживать на протяжении нескольких поколений... На протяжении XIV века какой-то определенный порядок передачи власти в Московском княжестве не сложился. В первой половине столетия преобладало наследование по боковой линии – от брата к брату... Во второй половине XIV века престол переходил по прямой линии – от отца к сыну... Но всякий раз обстоятельства складывались таким образом..., что наследник оказывался старшим в роде и соперничества не возникало»¹. Так само время, воплощенное в жизни поколений, породило традицию.

Сходную проверку времени выдерживает и конференция «Традиционные общества: неизвестное прошлое». Конечно, интервалы её существования не столь внушительны, как у династии московских Рюриковичей. Однако и социокультурная среда с тех времен значительно изменилась, стала куда более насыщенной переменами, текучей. Те не менее, нынешний сборник носит полубиблиейный характер, являясь пятнадцатым по счету. Далеко не сразу конференция приобрела формат, который выкристаллизовался на сегодняшний день. Менялся ста-

¹ Кром М.М. Рождение государства: Московская Русь XV–XVI веков. – М.: Новое литературное обозрение. 2018. – С. 45–46.

тус, менялись объем и оформление. Так, конференция нынешнего года носит пока рекордный характер по представительности: в сборнике приняли участие авторы из Азербайджана, Узбекистана, Кыргызстана, Беларуси, Украины и собственно России. Запросы на участие сделали исследователи из Венгрии и США. Но несмотря на периодически возникающие новшества, в рамках конференции образовалась своя атмосфера, в рамках сборника – свой костяк постоянных авторов. Именно о людях, исследователях, которые делятся своим мыслями, идеями, результатами научных изысканий, следует сказать отдельно. Потому что, в конечном итоге, традиция есть именно социальная практика, она формируется в сознании и деятельности людей.

В первую очередь, хочется сказать о «ветеранах» конференции. Безусловным успехом и предметом гордости для конференции является участие в ней таких авторов как Ю.Г. Акимов, Д.А. Волошин, В.Ю. Даренский, В.М. Рыбаков, исследователь из Кыргызстана И.А. Фукалов. Ю.Г. Акимов и В.М. Рыбаков являются примерами классических ученых, представляющих Санкт-Петербургскую историческую школу. Оба автора избрали предметом своего интереса историю зарубежных стран. Ю.Г. Акимов – признанный специалист по истории Северной Америки XVII–XVIII вв., поэтому регулярно радует читателей сборников конференции статьями, посвященными колонизации этих территорий, взаимоотношениям европейцев и коренного населения и др. В.М. Рыбаков – знаток средневекового Китая, автор единственного в своем роде перевода законодательства эпохи Тан, множества научных, научно-публицистических и фантастических работ. Организаторы считают Вячеслава Михайловича не просто автором, но другом конференции. В знак признательности его научных заслуг сборник конференции 2014 года был посвящен 60-летию этого маститого ученого. Предметом интереса Д.А. Волошина на протяжении восьми лет сотрудничества в рамках сборников конференции выступает Римская империя, осмысление особенностей её развития и упадка. Луганский исследователь В.Ю. Даренский – автор широкого спектра историософских и философских проблем от нравственно-воспитательной природы русской православной монархии в сборнике 2012 г., когда он впервые принял участие в конференции, до проблем понимания мистерии власти Наполеона в сборнике этого года. Кыргызский исследователь И.А. Фукалов радует разработкой вопросов сакрализации власти в рамках степных сообществ.

Постоянными участниками являются челябинские ученые С.С. Логиновский, И.А. Толчев, П.Б. Уваров. У каждого из этих авторов, тесно связанных с научным обществом «Философия истории», сформировался свой основной круг исследовательской проблематики. С.С. Логиновский подробно и основательно раскрыл социально-философские вопросы патристики, разработал историсофскую концепцию социального структурирования в понимании христианских мыслителей. И.А. Толчев большое внимание уделил в своих публикациях вопросам власти в традиционном обществе, специфике ее понимания в средневековой Руси, деятельности Ивана IV Грозного. Сложнее очертить круг проблем, которые в своих материалах отразил П.Б. Уваров. Автор коммуникативной теории исторического процесса раскрывает на многочисленном социально-историческом материале границы применимости предложенной концепции, освящает как вопросы традиционалистики, так и интеллигентоведения, специфики современного общества.

Стоит отметить, что перечисленные исследователи лишь в малой степени отразили свои научные интересы и результаты изысканий в сборниках конференции, тем не менее, организаторы искренне рады, что имели честь на страницах сборника представить их материалы. К сожалению, перечислить всех участников конференции, которые заслуживают упоминания и слов благодарности за формирование научной традиции в изучении досовременных обществ, не представляется возможным. Их характеристикой и нерукотворным памятником вклада являются сами сборники конференции, с целью популяризации научных знаний о традиционных обществах размещенные на сайте научного общества «Философия истории» (www.theist.ru). Совместными усилиями, сплетающимися в полотно устойчивых социальных практик, формируется традиция изучения традиционных обществ. Причем тавтология эта, как представляется редколлегии, вполне уместна!

Редколлегия

ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ИЗУЧЕНИЯ ТРАДИЦИОННЫХ ОБЩЕСТВ

Д.А. Волошин

Армавирский государственный педагогический университет

В.Т. СИРОТЕНКО О «ФАКТОРЕ СТАЛИНА» В ПРОЦЕССЕ НАУЧНОГО ОФОРМЛЕНИЯ «ТЕОРИИ РЕВОЛЮЦИИ РАБОВ»

Феномен советской историографии, известный под условным названием «теория революции рабов», как известно, оформился посредством интерпретации учеными двух высказываний Сталина по данной тематике. Несмотря на противоречивость, период в отечественной историографии, связанный с ее реализацией, задал полный формат видения проблемы конкретного исторического перехода [4, с. 6]; а влияние этих идей на историческую науку об античности было столь масштабным, что и сегодня заставляет обращаться к себе многих исследователей. В соответствии с этим можно встретить трактовки, рассматривающие данную теорию как порождение если не Сталина, то непременно сталинизма в науке; возлагающие вину и ответственность на неких функционеров от науки, отдельных ярких приспособленцев, карьеристов или на все научное сообщество вне зависимости от истинной мотивации.

С сугубо внешней, формальной точки зрения, влияние Сталина как некоего актора «теории революции рабов» было минимальным, но воздействие сталинизма как явления в исторической науке – фундаментальным и мощным. Напомним: тезисы Сталина прозвучали без всякой связи друг с другом, с хронологическим лагом и были обращены отнюдь не к профильной аудитории. Контекст фраз в обоих случаях не позволяет говорить о серьезности намерений оратора; об этом же свидетельствует и отсутствие данных относительно интереса Сталина к судьбе собственного спорадического двухэтапного «открытия». Так или

иначе, но это был «радикально-компромиссный» вариант – радикальный в плане собственной неоднозначности и спорности; компромиссным его возможно считать вследствие того, что он устраивал научное сообщество, не сумевшее к тому времени выработать консолидированную и в научном отношении состоятельную концепцию перехода от античности к средним векам.

Изучение трудов В.Т. Сиротенко, а также опыт личного общения с ним (в период его жизни в г. Армавире) убеждают – на протяжении всей своей жизни исследователь оставался принципиальным противником идей сначала непосредственных апологетов «теории революции рабов», а затем и всех авторов, по сути своей придерживавшихся последней в модернизированном виде. При этом Сиротенко, постоянно подчеркивавший в личных беседах с ним пагубность произошедшего для всей исторической науки, явно не был склонен возлагать ответственность всецело на И. В. Сталина.

Тема сути сталинских высказываний и их интерпретации присутствует у Сиротенко лишь в некоторых работах, однако и там ее нельзя отнести к разряду центральных. Если обратить внимание на структуру библиографических блоков его работ, а также на реализованную в них систему ссылок, бросается в глаза отсутствие в них позиций за авторством самого Сталина (отчасти это может быть объяснено «духом времени» с его трендом на дистанцирование от этой одиозной личности).

Идея сочувствия, единства интересов внешних завоевателей и угнетенного местного населения – это вообще сюжет привычный и в известной мере универсальный, не прикрепленный к определенной исторической эпохе [4, с. 4]. Сиротенко пальму первенства в деле ее популяризаторства отдавал Н.Д. Фюстель де Куланжу, полагая, что тот создал яркую, подчас подкупающую своей логичностью и убедительностью картину, идя по пути избирательности и прямой фальсификации.

К примеру, третья осада и разграбление Рима вестготами – сюжет «хрестоматийный», – так как имеет в основе своей «подвиг» рабов, открывших ворота города неприятелю. В.Т. Сиротенко по этому поводу замечает: встречающиеся в литературе *рассказы о том, будто рабы впустили вестготов в Рим восходят не дальше, чем к Н.Д. Фюстель де Куланжу* (здесь и далее курсив мой. – Д.В.), утверждавшему, что «рабы открывали ворота римских городов». «Но де Куланж не привел

фактов в подтверждение этого. Сведения Зосима о бегстве рабов на сторону вестготов относятся к первой осаде Рима. Рассказа о третьей осаде у Зосима нет. Если бы рабы впустили вестготов в Рим, об этом неминуемо рассказали бы позднеантичные писатели. Свалить всю вину за разгром города на рабов – лучше не придумай для идеологов ита-ло-римской знати. Но у них не было фактов для этого» [10, с. 706]. Поэтому и интересующий нас аспект автор рассматривает исключительно в диспозиции «тезисы Сталина» – «идеи Н.Д. Фюстель де Куланжа», явно перенося акцент с личности главного актора теории.

В предваряющем разделе [8, с. 3–16] первой части «Введения в историю международных отношений в Европе во второй половине IV – начале VI вв.» автор повторяет тезис из первого тома своего диссертационного исследования о том, что с 30-х гг. самые передовые позиции в историографии принадлежат советским историкам. Но отсутствие специальных трудов и укоренившееся представление о союзе угнетенных масс и варваров, по мнению Сиротенко, явно тормозило дальнейшее изучение темы. «Некоторые сторонники этой теории по своему истолковали эти два высказывания И.В. Сталина о «революции рабов, ликвидировавшей рабовладельческую форму эксплуатации», и о варварах, которые «с громом опрокинули Рим». Оба эти высказывания рассматривались как подтверждение существования союза угнетенных масс империи и варваров. Часть советских историков продолжает придерживаться этого взгляда, правда, в несколько модернизированном виде (А.Г. Бокщанин, А.М. Ременников и др.) [8, с. 14].

К ситуации, связанной со сталинскими тезисами и их трактовкой советскими историками Сиротенко обращается в основном в рамках своего более раннего исследования – трехтомной диссертации 1968 года.

В разделе «Советская историография» [9, с. 176–217] I-го тома своего диссертационного исследования автор исходит из постулата о том, что марксизм наметил «...единственно правильный путь исследования важнейших проблем рабовладельческого и феодального обществ» [9, с. 176]. Именно поэтому «...ведущее место в исследовании важнейших проблем истории этих обществ заняла советская историография» [9, с. 176]. В качестве слагаемых этого успеха Сиротенко приводит «гениальную» [9, с. 177] работу Ленина «О государстве», а также «...меры советского правительства и Коммунистиче-

ской партии, направленные на развитие исторического образования в СССР» [9, с. 177].

Обрисовывая познавательную ситуацию интересующей нас проблемы, автор пишет: в 30-е гг. XX в. факты сопротивления рабов, колоннов, беднейших слоев горожан не были изучены в достаточной мере, а факты перехода отдельных групп местных жителей на сторону варваров оказались поднятыми на поверхность [9, с. 177; 4, с. 69]. Определяющее значение для принятия историками положения о союзе варваров с угнетенными массами имело то, что в те годы распространилось догматическое толкование двух высказываний И.В. Сталина («Революция рабов ликвидировала рабов и уничтожила рабовладельческую форму эксплуатации» и «вышло то, что не-римляне, т.е. все «варвары» объединились против общего врага и с громом опрокинули Рим») [9, с. 181].

И хотя у Сталина фактически речь шла о двух разных проблемах – падении рабовладельческого строя в результате революции рабов, и падении Рима в результате наступления варваров, наши историки объединили революцию рабов и вторжения варваров в одно и то же явление, *приняв по существу традиционное представление по этому вопросу* [9, с. 181].

В развитие этого тезиса Сиротенко приводит соответствующие сведения из работы 1932 года Е.А. Косминского, где присутствуют вполне отчетливо идеи о «нарастающей внутри (Римской империи) революции» [5, с. 22–23]; о том, что германское завоевание «было принято большинством населения с облегчением и встретило прямую поддержку в развивавшемся внутри империи революционном движении рабов и колоннов» [5, с. 23]. В данной ситуации Сиротенко не видел ничего особенного, говоря о следовании автором за устоявшейся традицией [9, с. 178], использовании им несовершенного метода, заключавшегося в том, чтобы принимать существующую точку зрения на факты непосредственно за факт. Итак, объединение несочетаемых и относящихся к разным аспектам тезисов Сталина – «революции рабов» и «вторжений варваров» – в одно и то же явление, по мнению Сиротенко, стали настоящим исследовательским кредо. В качестве наиболее яркого примера такого рода им приводится работа «Революция рабов и падение римской республики», в которой А.В. Мишулин «нарисовал картину восстаний рабов в древнем Риме и утверждал, что падение Римской

империи явилось следствием «революции рабов, поднявшей за собой всех угнетенных германских варваров» [6, с. 102]. При этом, как заметил Сиротенко, автор объединил два высказывания Сталина, относящиеся к двум проблемам, полагая, что восстание Спартака являлось первой революцией рабов, которая привела к падению римской республики, а взятие вестготами Рима в 410 г. – наступлением второй, и на этот раз победоносной революции рабов» [9, с.182].

В итоге, после появления работ С.И. Ковалева и А.В. Мишулина *теория «революции рабов», истолкованная в духе Фюстель де Куланжа, на долгое время стала общепринятой в нашей историографии* [9, с. 183]. Уже к концу 30-х гг. были выработаны единые взгляды на причины падения Римской империи и видели их, прежде всего, в общем кризисе рабовладельческого строя, рассматривая переход от рабовладельческого строя к феодальному как социальную революцию. Однако мнения историков не обнаруживают такого же единства, когда речь заходит о ходе социальной революции. Как полагал Сиротенко, одни историки (Е.А. Косминский, С.И. Ковалев, А.В. Мишулин и В.И. Недельский) рассматривали социальную революцию как революцию рабов и колонов, поднявшихся на борьбу в союзе с варварами, а другие (В.С. Сергеев, Н.А. Машкин, Н.П. Грацианский и С.И. Архангельский) рассматривали революцию рабов как выражение основного социального противоречия рабовладельческого строя, усиливая значение антагонизма между рабами и рабовладельцами и снижая роль варваров [9, с. 184].

Не обошел Сиротенко в интересующем нас ракурсе и труды А.Д. Дмитрева, предпринявшего попытку показать выступления народных масс в контексте социальной революции и в тесной связи с вторжениями варваров. Поставив в качестве эпиграфа к ряду своих работ слова «Революция рабов ликвидировала рабовладельцев», Дмитрев предпринял попытку рассмотреть все народные движения в империи и варварские вторжения в ее пределы как этапы единой революции рабов, в которой местные угнетенные массы выступали в союзе с вторгшимися в их местности варварами, *т.е., в духе теории Фюстель де Куланжа* [9, с. 188–189].

Как отметил В.Т. Сиротенко, Дмитрев, будучи увлеченным этой теорией, не обратил внимания на многочисленные факты противопо-

ложного характера и допускал искажения в толковании свидетельств источников.

Подобно Фюстель де Куланжу, А.Д. Дмитрев на веру принял заявление христианских апологетов о союзе местного населения с варварами. Поэтому их высказывания по вопросу отношений народных масс с варварами очень напоминают друг друга: «Когда германский вооруженный отряд проходил с огнем и мечом через какую-нибудь область империи, то множество туземных жителей сами сбегались к варварам и увеличивали собою их ряды. Это были беглые рабы, оставившие свои участки, колоны, люди потерявшие свое состояние, вообще всякого рода недовольные, которые встречаются в каждом обществе... Быть может даже, эти люди являлись самыми жадными и жестокими среди опустошителей. Они подстрекали варваров к грабежу, руководили их движениями, направляли их к наиболее богатым городам или открывая варварам их ворота. Быть может, они составляли главную силу в составе разбойничьих шаек» [7, с. 694–695].

«Теперь варвары-завоеватели в лице своих соплеменников-рабов, колонов и солдат получили верных союзников в каждом городе и селе, в каждом доме и поместье. Это были резервы завоевателей империи. На эти резервы они опирались во время своих походов, они их организовывали в боевые отряды и их они вливали в свои войска. К ним, естественно, примыкали все угнетенные аборигены провинций, все страдающие элементы гниющего рабовладельческого государства. В борьбе против угнетавшей их римской власти и они шли вместе с завоевателями, плечом к плечу, как их союзники, и именно эти резервы внутренних революционных сил придавали вторжениям такую силу, что разлагавшаяся империя не могла перед ними устоять» [3, с. 21–22].

Далее В.Т. Сиротенко утверждает: к 40–50-м гг. XX века появилось значительное количество работ, авторы которых, толкуя высказывания Сталина в духе Фюстель де Куланжа, использовали эти высказывания как универсальную отмычку и объясняли ими причины успехов всех варварских вторжений – гуннов и аланов, вестготов и остготов и пр. [9, с. 195].

При этом *наиболее уродливую форму приобрела попытка объединить высказывания Сталина с теорией Фюстель де Куланжа приняла при рассмотрении истории гуннов.* В макете «История СССР» (части III–IV, вышедшие в 1939 году тиражом 1 000 экз.) автор раздела о

гуннах М.В. Левченко утверждал, будто гуннский военно-племенной союз «сыграл всемирно-историческую роль тем, что он мобилизовал всю варварскую периферию... и подготовил разгром Римской империи» и что благодаря гуннам была predetermined судьба Западной римской империи – не-римляне, т.е., все варвары объединились и с громом опрокинули Рим.

В наиболее развитом виде подобное мнение было выражено в работе А.Н. Бернштама «Очерк истории гуннов», который, по выражению Сиротенко, «не только повторял (иногда даже дословно) слова М.В. Левченко, но и пытался распространять эти суждения на более широкий фактологический материал. Бернштам писал, будто гуннам было легко совершать свои набеги на Римскую империю, поскольку они могли опираться на восстание плебса в его городах [1, с. 163]. В качестве такого красноречивого примера автор приводит факт взятия гуннами г. Марга и ссылается на известное свидетельство Приска Панийского о епископе этого города. Так Бернштам, *во имя теории Фюстель де Куланжа, превратил предателя-епископа в городской плебс* [9, с. 198]. Сиротенко предполагал, что *А.Н. Бернштам в значительной степени обязан своими заблуждениями Д.М. Петрушевскому и А.Д. Дмитреву, в основе утверждений которых лежит теория Фюстель де Куланжа о союзе угнетенных масс с варварами, которую Бернштам довел до абсурда*» [11, с. 951].

Таким образом, «теория революции рабов», будучи отнесенной если не к достижениям, но к неизбежным издержкам самоорганизующейся системы, получила у В.Т. Сиротенко неоднозначное толкование. Вместо «теории революции рабов» Сталина автор, по сути, ведет речь о «теории революции рабов», восходящей к далеко не новым идеям Н.Д. Фюстель де Куланжа (следует оговориться: подобное видение распространялось отнюдь не на всех исследователей данной темы). В понимании Сиротенко популярность и естественность идеи союза угнетенных масс римской империи и варваров есть факт не исторический, а сугубо историографический; это типичный случай, когда исторический факт подменяют традиционной точкой зрения на него. Слагаемые будущей «теории революции рабов» еще до момента ее провозглашения и научного оформления уверенно присутствовали в информационном поле, историческом и общественно-политическом дискурсах.

При этом, будучи последовательным противником подобного рода установок (касающихся как теории, так и техник реализации) Сиротенко допускал, что «теория революции рабов», истолкованная в духе *Фюстель де Куланжа*, наряду с ее отрицательными сторонами, имела и положительное значение – ибо она нацеливала историков на изучение народных движений в III–V вв. н.э. [9, с. 183].

Библиографический список

1. Бернштам, А.Н. Очерк истории гуннов [Текст] / А.Н. Бернштам. – Л.: Изд-во Ленингр. гос. ун-та, 1951. – 256 с.
2. Волошин, Д.А. Тезис о союзе угнетенных масс Римской империи и варваров в свете данных исторических источников (к изучению научного метода В.Т. Сиротенко) [Текст] / Д.А. Волошин // История. Историки. Источники. – 2018. – № 2. – С. 60–71.
3. Дмитриев, А.Д. Социальные движения в Римской империи в связи с вторжением туда варваров [Текст]: автореф. дис. ... д.и.н. / А.Д. Дмитриев. – Л.: б/и, 1950.
4. Историография и источниковедение падения Римской империи [по материалам В.Т. Сиротенко] [Текст]: учеб. пособие; под ред. С.Л. Дударева; сост. Д.А. Волошин. – Армавир: РИО АГПУ, 2018. – 84 с.
5. Косминский, Е.А. Феодализм в Западной Европе [Текст] / Е.А. Косминский; Общество историков-марксистов и Института истории при Ком. академии ЦИК СССР. – М.: Журнально-газетное объединение, 1932. – 164 с.
6. Мишулин, А.В. Революция рабов и падение римской республики [Текст] / А.В. Мишулин. – М.: Правда, 1936. – 108 с.
7. Фюстель де Куланж, Н.Д. История общественного строя древней Франции [Текст] / Н.Д. Фюстель де Куланж; под ред. И.М. Гревса. – СПб., Типо-литография Альтшулера, 1904. – Т. 2. Германское вторжение и конец империи. – 717 с.
8. Сиротенко, В.Т. Введение в историю международных отношений в Европе во второй половине IV – начале VI вв. [Текст] / В.Т. Сиротенко. – Пермь: Изд-во Перм. ун-та, 1973. – Ч. I. Источники. – 175 с.
9. Сиротенко, В.Т. Международные отношения в Европе второй половины IV – начала VI в. [Текст]: дис. ... д.и.н.: в 3 т. / В.Т. Сиротенко. – Пермь, 1968. – Т. 1. – 425 с.
10. Сиротенко, В.Т. Международные отношения в Европе второй половины IV – начала VI вв. [Текст]: дис. ... д.и.н.: в 3 т. / В.Т. Сиротенко. – Пермь, 1968. – Т. 2. – 374 с.
11. Сиротенко, В.Т. Международные отношения в Европе второй половины IV – начала VI вв. [Текст]: дис. ... д.и.н.: в 3 т. / В.Т. Сиротенко. – Пермь, 1968. – Т. 3. – 450 с.

А.В. Горчакова

Южно-Уральский государственный гуманитарно-педагогический
университет

ПОКОЛЕНИЕ ШАРОЛЕ: К ВОПРОСУ ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ ЛИБЕРТИНАЖА

«Восемнадцатый век последнее время вызывает все больший интерес как у специалистов, так и у самого широкого читателя. Век театральный, зрелищный, загадочный, о котором, кажется, все известно и который постоянно таит в себе какие-то открытия. Мы привычно считаем, что это век Просвещения, а вдруг оказывается, что объем всего, что противится «разуму», «гармонии», в нем ничуть не уступает даже и началу XX века» [4]. XVIII век ознаменовался модой на рассуждения в «просвещенных» кругах об индивидуальном разуме как силе, способной взять верх над коллективным «заблуждением» в лице религии. Время, когда на одной ступени интеллектуальной элиты оказываются Вольтер и Маркиз де Сад, а свобода разума становится неотделима от свободы тела: «Разум принципиально требует свободы, атеизм же в определенные конкретно-исторические эпохи – это апофеоз духовной свободы: на разум, лишенный произвола и зависимый от природы, возлагается ответственность за свои собственные решения» [1, с. 22]. Традиционное мировоззрение [10, с. 88] постепенно стало терять свои позиции под натиском абстрактной свободы, декларируемой высшим сословием как нечто жизненно необходимое каждому индивиду. Не удивительно, что в современном мире философское и общественно-политическое течение, провозглашающее незыблемость прав и индивидуальных свобод человека (либерализм), получило свое распространение на стыке Средневековья и Нового времени. Данный термин произошел от латинского *liberalis*, что крайне схоже с интересующем нас в данной работе термином либертинаж от французского *libertinage* или *libertinisme*. В английском языке есть созвучное слово *liberty*, которое имеет аналогичный смысл – свобода, воляность, бесцеремонность.

Понятие «либертинаж» пришло в Англию из Франции еще в начале XVIII столетия и имело двойное значение: с одной стороны, «вольность», «свободомыслие», с другой – «игривость души», «динамика страстей», «распущенность». В свою очередь французский либертинаж

имеет более глубокую историю. Доктор исторических наук Н.В. Реву-ненкова в своей монографии «Ренессансное свободомыслие и идеология Реформации» даёт описание ситуации мировоззренческого хаоса, которая сложилась в Европе в связи с религиозными реформами. Реформационная волна подняла за собой разные толкования христианской религии, вследствие чего и возникло немногочисленное движение, известное как «духовные христиане», представителями которых были либертины. Их концепция Бога не соответствовала воззрениям ни католиков, ни протестантов. Осевши при дворе Маргариты Наваррской, либертины призывали к мятежу против кальвинистской теократии, отстаивали свободу суждений о религии и власти. В памфлете «Против фантастической и неистовой секты либертинов, которые называют себя духовными» Кальвин представляет их сознательными обманщиками, «отравителями народа», а себя – защитником интересов «простецов» и «бедных душ», которые по невежеству не могут уловить истинного смысла учения той секты, в которую их заманили. Либертины называли себя христианами, не исповедуя ни одного христианского догмата и не связывая себя культом. Для веры либертинов было безразлично, какие обряды исполнять, ибо к внутренней свободе, «духовности» верующего они не имели отношения: «Под плащом этой свободы они (либертины) спрятали симуляцию, готовность признать любое безбожие и идолопоклонство» [8, с. 159]. В философии либертинов Бог сливается с природой под общим наименованием «дух». Ссылаясь на Писание, либертинские проповедники призывали воздерживаться от моральных оценок, с которыми было связано христианское воздаяние. Они учили, что бога невозможно оскорбить, напротив, «из зла следует извлекать пользу». Уподобление Бога природе и принижение роли церкви порождало развращённость нравов и сексуальную разнузданность, что, для многих было проявлением атеизма. Вслед за Кальвином на либертинов ополчились и католические апологеты, и в результате само слово «либертин/либертен» стало характеристикой любых религиозных течений или типов поведения, отличавшихся идейным диссидентством.

Таким образом, либертен – оппозиционер, а либертинаж – «целый спектр воззрений, тенденций и поведенческих моделей, далеких от верований и представлений, освященных авторитетом церкви и безоговорочно принимаемых основной массой верующих» [3, с. 19]. Термин «либертинаж» находит своё значение в пространстве между революци-

онными для сознания человека традиционного общества идеями и непристойными, пропитанными порнографической атмосферой текстами. Либертен помещает себя в пространство между запретом и трансгрессией, реальностью и воображением. Он сопротивляется господствующему закону и, в независимости от времени и места действия, может быть ученым, обольстителем, философом, светским человеком. Либертинаж можно описать как совокупность взрывоопасных идей и принципов, разделяемых группой единомышленников.

На наш взгляд, наиболее емко и точно определение рассматриваемого феномена дал С.С. Мокульский: «Отождествление свободомыслия и половой распущенности шло из реакционных, дворянско-церковных кругов, пытавшихся объединить всякое отклонение от церковной догмы и авторитарной морали самыми низменными побуждениями, и прежде всего стремление сбросить с себя узду в области частной жизни и личных отношений. Правда, среди части аристократической молодежи уже в первой трети XVII века появляется обыкновение афишировать свое презрение к религии и церкви и демонстративно кощунствовать, в то же время отдаваясь своим низменным, порочным инстинктам. Такое «озорное» безбожие не имело ничего общего с настоящим философским либертинажем, продолжавшим лучшие традиции ренессансного вольнодумства» [7, с. 350]. В действительности эпоха Возрождения, а затем и Просвещения породили гуманистический скепсис в вопросах религиозной догматики и утвердили разум как верховного судью в жизненном пространстве человека: «Если незнание природы породило богов, то познание ее должно их уничтожить. Просвещенный человек перестает быть суеверным» [2, с. 35]. Историческое прошлое рассматривалось как эра величайших заблуждений, как следствие обмана народа священнослужителями. Создание нового типа человека поручалось просвещенным лицам, которые посредством воспитания будут прививать вкус к рациональным суждениям. Либертены, наряду с признанными классиками просвещенческой мысли, приняли на себя роль информационных посредников, главная задача которых – взаимодействие с общественностью и передача ей основ новой коммуникативной реальности. Либертены, как особый, на наш взгляд, социально-культурный слой, стали одними из первых, кто освободился из уз теоцентризма и ускорил «общественный прогресс» в сторону современного информационного общества. Для доказательств данного тезиса мы

рассмотрим характеристики, присущие либертенам, которые выделяет известный французский исследователь литературы XVIII века Мишель Делон в своей монографии «Искусство жить либертена» и сравним их с типологическими особенностями современного человека согласно относительно новой для исторической науки коммуникативной теории исторического процесса:

1) Военная модель и насилие

«Либертен в классическую эпоху был, как правило, дворянином, который военной службой доказывал свое привилегированное место в обществе. Шпага, которую он носил на боку, должна была напоминать, что он всегда готов защищать честь короля, равно как и свою собственную честь» [3, с. 37]. Такой порядок был свойственен сложившейся в традиционном обществе системе, при которой соблюдалась строгая иерархичность сословий, наделенных определенными обязанностями по отношению к Богу и всему обществу: «В обществах религиозного типа жизненная и общесоциальная мотивации, связанные с характерным для них «образом истинности», определяли характер и направленность поведенческой активности в любой сфере деятельности, функционально необходимой для существования социума. Социальная стратификация религиозноцентристских обществ объективно функциональна: а) функция обретения и поддержания смысла (священнослужители); б) функция управления, включающая в себя и защитные функции (властвующие, воины); в) функция жизнеобеспечения в ее конкретном, материальном смысле (крестьяне, ремесленники, торговцы)» [10, с. 88].

Изменения в настройке параметров картины мира традиционного человека вело за собой изменения в поведении и образе жизни, к чему первый шаг был сделан в сословии управленцев: «Уподобление любовного оболъщения войне или охоте, которое мы наблюдаем у мольеровского персонажа, отвечает идеологии Старого режима, но вместе с тем свидетельствует об утрате или, по крайней мере, кризисе его ценностей. Честь становится не более чем эгоистическим самоутверждением, презрением к своим жертвам, привилегией самодура. Рыцарская утонченность уступает место брутальности» [3, с. 37].

Данную трансформацию интуитивно почувствовал Карл Маркс в своем исследовании генезиса капитализма, когда рассматривал отношения лендлорда и крестьянина в английской деревне: «Они уничтожили феодальный строй поземельных отношений, т.е. сбросили с себя

всякие повинности по отношению к государству, «компенсировали» государство при помощи налогов на крестьянство и остальную народную массу, присвоили себе современное право частной собственности на поместья, на которые они имели лишь феодальное право...» [6, с. 670]. Маркс прекрасно описывает процесс конвертации английским и шотландским сословием воинов и управленцев своей традиционной диспозиции в эгоцентристские материальные предпочтения, однако ошибается в том, что видит причину этого в усиливающейся роли социально-экономических факторов (действующих наподобие природных, стихийных). Однако с точки зрения коммуникативного подхода переворот случился не под влиянием довлеющей над правящей элитой внешнеэкономической ситуации, а в последовательной переоценке параметров действительности.

2) Аристократическая легкость

Второй характерной чертой, которую приводит Мишель Делон при описании общества либертенов, является легкость, свобода и беспечность. Данные признаки свойственны представителям высших сословий и применяются на светских раутах как основа коммуникации. Автор приводит интересные примеры индивидуального обаяния-обольщения, открывающего двери всех салонов, на основе трактатов классической эпохи: «Беседа должна быть простой, легкой, ненавязчивой и не слишком педантичной: открытость, игривость, непринужденность есть ее положительные качества» [3, с. 48]. Это подтверждает нашу концепцию о повышенной речевой активности либертенов как естественной реакции на кризис индивидуальной и коллективной традиционной картины мира. Основой новоевропейского «smalltalks» становится обострение чувственного восприятия действительности, чтобы найти повод для информационного контакта. Такой рост коммуникативной активности связан с тем, что либертену необходимо эффективно приспособляться к изменяющимся условиям, утверждать пространство своего «я» на максимально возможной для того территории: «Легкость Кребийона вписывается в требование этой небрежности. Она есть утверждение не только своего аристократического «я», но также и умения приспособиться к светской жизни; она чужда принуждению, которое ущемляет человека благородного происхождения, она не позволяет проявляться шероховатостям характера и поведения, которые выгля-

дят шокирующими в светской жизни. Она тяготеет ко все большей свободе, надевая вместе с тем на себя маску приличий» [3, с. 48].

Легкость в общении обозначает ироническую дистанцию по отношению ко всем ценностям – чувству и нравственности, и даже разуму и светскости, потому что она легко оборачивается апологией смешного. Для большей убедительности Мишель Делон приводит примеры из философских трактатов и литературных произведений: «Для истории нравов бывает полезным поставить рядом с интересными женщинами, которые делают честь своему веку, тех, кто отличается легкостью принципов, безумием идей и странностью капризов». «Легкость принципов» естественная черта личности современного типа, которая лишена высшей инстанции в виде Бога: «Мораль становится ситуативной в такой же степени, в какой ситуативным оказывается поведение человека формирующегося информационного новоевропейского общества» [10, с. 125].

3) Искусство градации

«Моклес, желавший любой ценой склонить ее к согласию, предположил, надеясь окончательно сломить ее сопротивление, пуститься в испытание постепенно, шаг за шагом, чтобы, как он заявил, вовремя остановиться, если уже первые опыты принесут им достаточно наслаждения и положат конец сомнениям» [3, с. 57]. Подобная тактика экспериментального освоения действительности путем «проб и ошибок» была обнаружена нами при анализе известного романа маркиза де Сада «Новая Жюстина, или несчастная судьба добродетели, сопровождаемая историей Жюльетты, ее сестры, или успехи порока», в котором либертен начинает с того, что обретает навык избавляться от чувства вины, вызванного незначительными проступками, и постепенно вырабатывает иммунитет к преступлениям, достойным суверенного человека: «Остается добавить, что, научившись справляться с чувством вины по поводу незначительных поступков, ты скоро научишься подавлять в себе неловкость при совершении довольно жестокого поступка, а потом творить любую жестокость, как большую, так и малую, с неизменным спокойствием» [9, с. 17].

То, что Делон называет «искусством градации» на рубеже XIX–XX вв. получило название «Теория разбитых окон» [5]. Данная криминологическая теория по своей сути носит аналогичный характер, потому что обладает ключевыми характеристиками: постепенностью и внушаемостью. Постепенность подразумевает распределение внутренних и

внешних ресурсов таким образом, чтобы результат был достигнут в несколько этапов, границы которых, возможно, зачастую не уловимы субъектом. Внушаемость связана с постепенностью, поскольку изменение психологического состояния субъекта происходит за счет незаметного преодоления границ дозволенного, словно на каждом шагу проговаривая про себя фразу персонажа романа Достоевского: «Тварь я дрожащая или право имею?» Жюльетту Маркиза де Сада, которая обладает всеми характеристиками современного типа сознания, этот вопрос довел до ужасающих пределов (или, точнее, к их отсутствию): «Эта привычка сокрушает предрассудок, уничтожает его, мало того, за счет постоянного повторения ситуаций, которые вначале приносили неудобства, эта привычка, в конце концов, создает новое состояние, сладостное для души, состояние абсолютного безразличия и спокойствия» [9, с. 16].

Стоит отметить, что попасть в подобный ментальный лабиринт человеку с традиционным типом сознания практически невозможно, поскольку его представление о мире сложно вовлечь в сомнения, а вопрос господина Раскольников попросту был бы непонятен. Это объясняется наличием абсолютного смыслового центра и связанного с ним императивного типа поведения [10, с. 100], которое не позволяло отклоняться от установленных образцов даже при самой неблагоприятной конъюнктуре.

4) Блеск и роскошь

«Безразличный к христианской морали, которую отвергали также другие философы-просветители, «светский человек» Вольтера позиционирует себя как либертен и ищет для себя удовольствий. Он забывает о спасении на небесах, но лишь для того, чтобы лучше устроиться на земле. Физическая любовь, которую он будет искать в среде куртизанок и актрис, неотделима для него от театрализации повседневной жизни средствами архитектуры, живописи, музыки и прочих разнообразных художественных ремесел. Подобная реабилитация чувственности не могла не шокировать защитников традиционной религиозной морали» [3, с. 64]. Действительно, для человека традиционного общества стремление к украшательству и декоративной роскоши расценивалась как бессмысленная и чрезмерная (естественно, до появления протестантизма), поскольку данная стратегия поведения не соответствовала цели и смыслу жизни. В свою очередь современный тип сознания требовал

максимальной эмансипации пространства: устанавливалась эквивалентность между роскошным декором и сладострастными помыслами либертена, обилием благ и обилием тел – это дает либертену уверенность, что все блага человечества сконцентрированы вокруг него, а следовательно, он и есть тот самый исходный компонент всей системы. «Реальность, доступная простому чувственному восприятию, остается последним бастионом для определенности человеческого сознания» [10, с. 120] – данная характеристика современного информационного общества отражает суть отношений либертена с окружающей действительностью. Возрастает уровень потребления при перманентном понижении нравственных барьеров: «Количество поистине разжигает воображение либертена («Ничто не возбуждает так, как большие числа»), и, вероятно, на это имеется несколько причин. Количество означает роскошь, изобилие, а, следовательно, экономическое и политическое могущество» [1, с. 57]. Ломается привычная иерархическая система: при соблюдении внешней сословной стратификации, трансформируются ранее закрепленные функции и нормы поведения: «Элитистское требование благородного происхождения соединяется теперь с уважением к состоянию, и функционирование двора оказывается прямо связанным с экономическим развитием» [3, с. 67]. Смещение в сторону экономического фактора как регулятора отношений власть – подчиненные является прямым следствием слома традиционной картины мира, а в авангарде воинствующих атеистов-материалистов – либертены как прогрессивный класс: «Подобно тому, как философы-просветители становятся воспитателями принцев, понимая прогресс как всеобщую реформу, Жюльетта дает советы монархам в делах либертинажа, в таких же универсальных терминах осмысляя порок» [3, с. 69].

Таким образом, либертинаж как явление социальной действительности появился на стыке двух эпох и одновременно двух мировоззренческих парадигм. Актором нового образа жизни были аристократические круги, которые присвоили полномочия трактовки ответов на те вопросы, которые в сознании традиционного человека не возникали. Постепенно они отбрасывают аристократические – в силу традиции – обязанности, объективно формируя безрелигиозный базис, а затем пошагово становятся профессиональными либертенами со своей этикой и правилами игры: «Я дарю вам жизнь, – сказал Людовик XV, обращаясь

к Шароле, который только что убил человека ради забавы, – но я так же помилую того, кто убьет вас» [1, с. 41].

Библиографический список

1. Бланшо, М. Сад [Текст] / М. Бланшо / пер. с фр. В. Лапицкого // Маркиз де Сад и XX век. – М.: РИК Культура, 1992. – С. 47–88.
2. Гольбах, П. А. Система природы, или о законах мира физического и мира духовного [Текст] / П.А. Гольбах // Гольбах, П.А. Избранные произведения в двух томах [Текст] / П.А. Гольбах. – Т. 1. Ч. 1. – М.: Изд-во соц.-эк. литературы, 1963. – С. 53–684.
3. 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. – 896 с.
4. Дмитриева, Е.Е. Между порнографией и высокой поэзией: Екатерина Дмитриева о новой книге про либертинаж [Электронный ресурс] / Е.Е. Дмитриева. – Режим доступа: <https://theoryandpractice.ru/posts/7875-libertinazh>.
5. Ливайн, М. Разбитые окна, разбитый бизнес: Как мельчайшие детали влияют на большие достижения [Текст] / М. Ливайн. – М.: Альпина Паблишер, 2015. – 151 с.
6. Маркс, К. Капитал [Текст] / К. Маркс. – М., 1951. – Т. 1.
7. Мокульский, С.С. История французской литературы [Текст] / С.С. Мокульский. – М.–Л.: Изд-во АН СССР, 1946. – Т. 1. – 810 с.
8. Ревуненкова, Н.В. Ренессансное свободомыслие и идеология реформации / Н.В. Ревуненкова. – М.: Мысль, 1988. – 207 с.
9. Сад, Д.А.Ф. Жюльетта [Текст]: в 2 т. / Д.А.Ф. де Сад; пер. с франц. – М.: НИК, 1994. – Т. 2. – 544 с.
10. Уваров, П.Б. Дети хаоса: исторический феномен интеллигенции. Серия «АИРО–МОНОГРАФИЯ». – М.: АИРО–XX. 2005. – 200 с.
11. Французское Просвещение и революция / М.А. Кисель, Э.Ю. Соловьев, Т.И. Ойзерман и др. – М.: Наука, 1989. – 272 с.

Б.М. Кондорский

г. Донецк, Украина

**АРХЕТИП КОЧЕВЫХ СООБЩЕСТВ, В СРАВНЕНИИ С АРХЕТИПОМ
СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ ОРГАНИЗАЦИИ ДРЕВНЕЙ РУСИ**

Для понимания специфики кочевых сообществ нужно определить их место в структуре исторического развития человечества, которое имеет системный характер в пространстве и во времени.

Только использование сравнительного метода может помочь решить данную проблему. Основной задачей сравнительно-исторических исследований является поиск и выделение под внешне различными социальными структурами в пределах отдельных регионов того, что их объединяет на определенном этапе исторического развития, выделение элементов составляющих основу данного архетипа. Здесь эта категория рассматривается как совокупность, как система ключевых явлений и институтов, характеризующих определенный тип социальной организации.

Подобного рода подход должен использоваться во всех исторических исследованиях. Полезной может быть также революционная концепция исторического развития [6]. Переход от одного исторического этапа к другому всегда происходил революционным путем. В процессе развития можно выделить следующие основные революции и соответствующие им этапы: неолитические, архаические, феодальные и революции Нового времени.

Именно революции формируют потенциал последующего развития. В процессе самих революций формируется принципиально новый тип социального сознания и происходит устранение носителей старого сознания.

В древности такие известные цивилизации как египетская, месопотамская, индская, а также более поздние цивилизации бронзового века, относятся к неолитическому периоду исторического развития. Т.е. основу сообществ собственно неолита и уже эпохи бронзы составлял один и тот же архетип, один и тот же тип сознания. Человек того времени воспринимал богов как управляющую элиту, как источник управляющей силы. Правитель выступал только в качестве своеобразного медиатора, транслятора этой «божественной силы» [5, с. 18].

После архаических революций, которые имели место не только в Греции и Италии, но также на Ближнем Востоке, Северной Индии и Китае в VIII–VI вв. до н.э. [5, с. 17], происходят принципиальные изменения и в характере сознания. Общины заключают «договора» с богами, на основе которых получают управляющую силу уже в «собственное пользование». В Риме именно народ делегировал магистратам управляющий империй. В Китае этот «договор» принял форму «мандата Неба».

Кочевые сообщества появляются на рубеже I–II тыс. до н.э. на Алтае и в Южной Сибири [18, с. 103]. Для Великой степи можно выде-

лить два основных исторических периода в их развитии. Это I тыс. до н.э. – первые века н.э., связанные с иранскими племенами, иранским миром – киммерийцами, скифами, сарматами. У этих племен не наблюдалось каких-либо процессов, напоминающих архаическую революцию. Хотя некоторые исследователи пытаются найти у тех же скифов рабовладельческую формацию. Рабовладение здесь имело исключительно патриархальный характер [9, с. 111].

Второй этап знаменуется появлением на исторической арене хунну (гуннов). В течение I тыс. н.э. и первых веков II тыс. на просторах Центральной Азии, Южной Сибири, Казахстана и Причерноморья друг друга сменяют многочисленные кочевые объединения и «империи», которые относятся уже к тюрко-монгольскому миру.

Что касается кочевого феодализма. Часть авторов не сомневается в феодальном характере кочевых империй этого периода [20; 23]. Другие авторы подходят к этой проблеме более осторожно [9; 15; 22].

Здесь нужно различать феодализацию и появление феодализма как системы в процессе феодальной революции [7]. Например, в Западной Европе в период Меровингов и ранних Каролингов имела место феодализация, когда появлялись лишь внешние отдельные признаки. Нечто похожее наблюдалось в кочевых «империях». О феодальной революции (и то с большой натяжкой) можно говорить только в процессе образования Монгольской империи. Здесь имело место явление, характерное (в той или иной степени) для всех революций – устранение носителей старого (в данном случае племенного) сознания.

Что касается Древней Руси, то подавляющее большинство советских корифеев в этой области считало наличие здесь феодализма как само собой разумеющееся. Различия касались лишь характера феодализма – раннего или развитого. Несколько иной точки зрения придерживался И.Я. Фроянов и его ученики [24]. Мы считаем, что в Древней Руси, также как и при Меровингах, наблюдалась только феодализация на основе племенного архетипа и соответствующего типа сознания. Это позволяет предположить, что в Древней Руси и в кочевых «империях» мы имеем один и тот же базовый архетип, несмотря на внешние различия.

Сформировавшаяся в Древней Руси социально-политическая структура в XII в. не имела ни потенциала, ни перспектив дальнейшего

развития. Феодалная революция здесь началась в середине XIII в. и закончилась включением реликтов старой системы – Новгорода и Пскова в состав Московского государства. В этот период центробежный вектор активности меняется на центростремительный. Москва как губка впитывает в себя пассионарные кланы, так же как в свое время это делал Рим.

Если в Западной Европе основным толчком, фактором, послужившим сплочению и интеграции общин на принципиально новой основе, стали набеги викингов, то на Руси – татаро-монгольское нашествие.

Публичная власть появляется только на основе общественного договора. Характер договора определяет характер публичной власти. Вхождение разноэтнических сообществ в формирующуюся кочевую империю происходило именно на этой основе или добровольно, или по принуждению. В кочевых объединениях подобного рода четко просматривается два уровня – базис и «политическая» надстройка. Базис имел архетип традиционного вождества. «Политическое» здесь носило исключительно внешний характер и зависело от военной активности, от притока избыточного продукта (не путать с прибавочным как экономической категории) [10, с. 46, 184]. Способы его получения – грабеж, вымогательство, торговля [9, с. 162–165] следует рассматривать в одной плоскости, в рамках одних законов. После гибели империй происходило возрождение старых племенных институтов [3, с. 675; 17, с. 80].

Обычно же образование кочевых империй не означало изменение характера социального сознания не только на уровне базиса, но и управляющей надстройки. Даже в государстве Сельджукидов кочевой характер сознания и связанных с ним отношений внутри правящей элиты в конечном итоге привел к гибели империи. Единственным исключением стало государство Османов, которые, завоевав Константинополь, стали опираться в своей политике на его население, поменявшее лишь свою религиозную «окраску». Собственно, кочевники превратились в презираемую страту общества.

«Империя» Рюриковичей появилась также на основе общественного договора, который заключили традиционные славянские (и не только) племена с корпорацией русов, в основе которой лежал архетип «мужского союза». В данном случае речь идет о северной (волховской) конфедерации. Русов следует рассматривать не как этническое образо-

вание, а как объединение изгоев самого различного происхождения, часть из которых превратились в воинов-купцов – подробно описанных Ибн Фадланом. В Причерноморье, бассейнах Донца и Дона основу подобного рода объединений составляли не только изгои из племен, имеющих традиционную структуру, но и «осколки» этносов, сошедших здесь с исторической арены – сармат, аланов, готов, антов, болгар. По Е.А. Шинакову империя Рюриковичей предстает в виде двухъярусного государства, где верхний уровень образует правящая военно-торговая корпорация «Русь», а нижний – правители подчиненных субгосударств – территориальных вожеств-княжеств [26, с. 333–334].

Подобная ситуация имела место в свое время в Лациуме, где «банда» Ромула, промышлявшая сначала угоном скота, впоследствии заключила общественный договор с общинами римских холмов и стала их управляющей элитой.

В кочевых империях, если гуннские шаньюи выдвинулись из числа правителей глав традиционных племен, то род Ашина («благородный волк») имел уже элементы мужского союза. Волк был основным символом подобного рода объединений у кочевых народов. В свою очередь, Чингисхан объединил разноэтнические племена Степи, опираясь на «людей длинной воли» [4, с. 223] (объединивших изгоев Центральной Азии), которые имели уже архетип классического мужского союза.

В рассматриваемый период политическое пространство находилось в синкретическом единстве с сакральным. Материальной основой власти каганов была «престижная экономика», которая заключалась в редистрибуции (регулярным раздачам) престижных вещей [10, с. 164]. Просматривалась четкая взаимосвязь между престижем и влиянием верховной власти, военными победами и своевременным исполнением правителем редистрибутивно-распределительных функций [2, с. 58]. Даже в достаточно развитой Монгольской империи сын Чингисхана Угэдэй придавал особое внимание поддержанию своего авторитета с помощью «престижной экономики» [2, с. 62].

Если в ранний период Древней Руси поступление престижных вещей шло за счет грабежа и вымогательства (у Византии), то затем эти функции начинает выполнять торговля. Именно контроль и защита торговых путей, как источников престижных вещей, была материальной основой княжеской власти. Редистрибутивный характер носила раздача киевским князем волостей в «кормление».

На базисном, традиционном уровне вожди кочевых племен осуществляли свою власть на подвластной им территории, распределяя пастбища, регулируя пользование ими [13, с. 283]. На местном уровне племенная структура оставалась неизменной. У каждого племени была своя организация управления, возглавляемая традиционным вождем [11, с. 233].

Сакральность существующего социального пространства способствовала тому, что род правителей империй воспринимался как род избранных Неба, обладателей небесной благодати – «кута» [13, с. 10]. Как символический, приносящий счастье и благополучие народа, амулет [25, с. 108], как посредник между социумом (народом) и Небом [10, с. 185]. Персона сакрального правителя консолидировала и объединяла общество [10, с. 238].

Киевская Русь складывалась как цивилизация на основе языческих ценностей и традиций, которые не исчезли и после принятия христианства. Князь воспринимался людьми как сакральная персона, как транслятор божественного света [21, с. 18–19]. В связи с этим просматривается поразительное сходство с Египтом, учитывая, что символом русских князей был сокол. В Древнем Египте фараон воспринимался как медиатор божественной силы, которая переносилась ему от бога солнца Ра богом-соколом Хором [5, с. 18].

Управление кочевыми империями осуществлялось на основе родового сюзеренитета. В основе организации государственной власти на обширной территории империи лежала удельно-лестничная система престолонаследия, которая не была производна от институтов родоплеменного общества [25, с. 56–57]. Высший каганат принадлежал только правящему дому [12, с. 174; 13, с. 280], а не отдельному лицу.

В Древней Руси мы имеем точно такую же систему, к тому же типологически близкую к династическим порядкам во Франции в период Меровингов и ранних Каролингов, включая сакральную природу королевской власти в этот период [19, с. 50–51].

У каждого правителя кочевой империи была преданная ему гвардия-дружина, сформированная из молодых людей – представителей разных племен [11, с. 30]. Дружинники могли выполнять административные, «полицейские», дипломатические обязанности [10, с. 153]. Из гвардии назначались чиновники на высшие посты [13, с. 291].

Точно такой же архетип имела разноэтническая дружина киевских князей, выполняя поручения князя, творя суд на местах, собирая дань [16, с. 268]. Дружина воспринималась как часть тела князя. Дружинники здесь выступают как олицетворение князя, его власти-тела [8, с. 150]. Подобного рода тип сознания был характерен для социумов, предшествующих архаической революции (Египет, Месопотамия).

Защита торговых путей была жизненно необходима для всех народов кочевого государства. Только сильная, единая политическая власть на большой территории могла обеспечить безопасность торговли. Падение каганата означало возобновление межплеменных войн, уничтожение торговых связей [25, с. 62].

Для Русского государства контроль, использование и защита торговых путей имело жизненное значение. Упадок Киевской Руси начался тогда, когда эти пути потеряли свою былую актуальность. Аналогично, не последнюю роль в Великой замятне в Золотой Орде в середине XIV в. и последующем ее распаде сыграло резкое снижение торговли по Великому шелковому пути с началом антимонольского восстания в Китае [12, с. 169].

Важным институтом поддержания внутреннего порядка был саун, когда богатые отдавали свой скот для ухода за ним бедным – не способным вести самостоятельное хозяйство [14, с. 308]. В противном случае кочевник, лишенный своего скота, мог стать изгоем, разбойником.

В Древней Руси эту роль играл институт холопства «связывавший» лиц, которые не смогли найти своего места в общине, стать ее полноценными гражданами [8, с. 152]. В обоих случаях отсутствовала какая-либо эксплуатация в экономическом понимании.

Что касается городов, наличие и роль которых, казалось бы, кардинально отличает Русь от Степи. В степных империях также были города. Особенно это было характерно для уйгурского каганата [1, 248–251], Золотой Орды [23, с. 76–77]. Также как и в Древней Руси, их процветание было связано с международной торговлей. Принятие уйгурской управляющей элитой манихейства, а золотоордынской элитой мусульманства заметно усилило роль городской купеческой прослойки в политической жизни [23, с. 110].

И еще очень важный момент, на который не всегда обращают внимание. Города в центрально-азиатских кочевых империях в основ-

ном служили хранилищем торговых товаров [1, с. 251] и принципиально отличались от китайских, органически связанных с земледельческой цивилизацией.

Аналогично, внутренняя организация городов Древней Руси кардинально отличалась от феодальных городов Московского государства. На территории Малой и Белой Руси в рамках Литовского княжества города сохранили свою «общинную» древнерусскую городскую организацию вплоть до XVI в. Весь этот период здесь ценными считались земли, на которых можно было вести лесное хозяйство, ловить зверя и рыбу, разводить пчел. На черноземных залежах обработка земли практиковалась в малых размерах, для первых потребностей хозяйства [27, с. 14].

Древнюю Русь, также как и кочевые империи, нельзя отнести к земледельческим цивилизациям. Следует также учесть, что русы – сформировавшие Киевскую Русь, не имели никакого отношения к земледелию [26, с. 75] и не обладали соответствующим типом социального сознания.

Библиографический список

1. Барфилд, Т.Д. Опасная граница: кочевые империи и Китай (221 г. до н.э. – 1757 г. н.э.) [Текст] / Т.Д. Барфилд. – СПб.: Нестор-История, 2009. – 488 с.
2. Васютин, С.А. Лики власти (к вопросу о природе власти в кочевых империях) [Текст] / С.А. Васютин // Монгольская империя и кочевой мир. – Кн. 2. – Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 2005. – С. 56–71.
3. Гумилев, Л.Н. Древняя Русь и Великая степь [Текст] / Л.Н. Гумилев. – М.: Мысль, 1989. – 764 с.
4. Гумилев, Л.Н. Поиски вымышленного царства [Текст] / Л.Н. Гумилев. – М.: ДИ-ДИК, 1993. – 480 с.
5. Кондорский, Б.М. Архаическая революция в древнем Китае (попытка сравнительно-исторического анализа) [Текст] / Б.М. Кондорский // Общество и государство в Китае. – Т. XLIII, ч. 2. – М.: ИВ РАН, 2013. – С. 16–28.
6. Кондорский, Б.М. Основные этапы исторического развития Китая [Текст] / Б.М. Кондорский // Eurasia: statum et legem (Евразия: государство и право). – 2015. – № 5. – С. 109–124.
7. Кондорский, Б.М. Феодальная революция в Китае (к постановке вопроса) [Текст] / Б.М. Кондорский // Общество и государство в Китае. Т. XLVI, Ч. 1. – М.: ИВ РАН, 2016. – С. 24–40.
8. Кондорский, Б.М. Характер формирования и развития княжеской власти в Древней Руси [Текст] / Б.М. Кондорский // VI Зиминские чтения: международная научная конференция. Москва, 7 апреля 2015 г. – М.: Дрвলেখранилище, 2017. – С. 143–157.

9. Крадин, Н.Н. Кочевые общества [Текст] / Н.Н. Крадин. – Владивосток: Дальнаука, 1992. – 239 с.
10. Крадин, Н.Н. Империя Хунну [Текст] / Н.Н. Крадин. – М.: Логос, 2001. – 312 с.
11. Крадин, Н.Н. История киданьской империи Ляо (907–1125) [Текст] / Н.Н. Крадин, А.Л. Ивлиев. – М.: Восточная литература, 2014. – 351 с.
12. Кульпин, Э.С. Золотая Орда: Судьбы поколений [Текст] / Э.С. Кульпин. – Киев: ПЦ «Фолиант»; Симферополь: Полуостров, 2010. – 208 с.
13. Кычанов, Е.И. Кочевые государства от гуннов до маньчжуров [Текст] / Е.И. Кычанов. – М.: Восточная литература, 1997. – 319 с.
14. Кычанов, Е.И. История приграничных с Китаем древних и средневековых государств (от гуннов до маньчжуров) [Текст] / Е.И. Кычанов. – СПб.: ПЛО, 2010. – 364 с.
15. Лащук, Л.П. О характере классообразования в обществах ранних кочевников [Текст] / Л.П. Лащук // Вопросы истории. – 1967. – № 7. – С. 105–121.
16. Мавродин, В.В. Образование древнерусского государства [Текст] / В.В. Мавродин. – СПб.: Изд. СПбГУ, 2008. – 591 с.
17. Марков, Г.Е. Некоторые проблемы общественной организации кочевников Азии [Текст] / Г.Е. Марков // Советская этнография. – 1970. – № 6. – С. 74–89.
18. Марков, Г.Е. Проблемы возникновения ранних этапов кочевничества в Азии [Текст] / Г.Е. Марков // Советская этнография. – 1973. – № 1. – С. 101–113.
19. Назаренко, А.В. Древняя Русь и славяне [Текст] / А.В. Назаренко. – М.: РФСОН, 2009. – 258 с.
20. Плетнева, С.А. Кочевники средневековья. Поиски исторических закономерностей [Текст] / С.А. Плетнева. – М.: Наука, 1982. – 190 с.
21. Толочко, О.П. Русь: держава і образ держави [Текст] / О.П. Толочко. – Київ: ІІУ АНУ, 1994. – 37 с.
22. Толыбеков, С.Е. О патриархально-феодалных отношениях у кочевых народов [Текст] / С.Е. Толыбеков // Вопросы истории. – 1955. – № 1. – С. 75–83.
23. Федоров-Давыдов, Г.А. Общественный строй кочевников в средневековую эпоху [Текст] / Г.А. Федоров-Давыдов // Вопросы истории. – 1976. – № 8. – С. 39–48.
24. Фроянов, И.Я. Киевская Русь. Очерки социально-политической истории [Текст] / И.Я. Фроянов. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1980. – 256 с.
25. Чибишев, В.М. История развития государственности степных народов Евразии и их влияние на становление Древнерусского государства [Текст] / В.М. Чибишев, Д.А. Макаров. – СПб.: Лема, 2008. – 361 с.
26. Шинаков, Е.А. Племена Восточной Европы накануне и в процессе образования Древнерусского государства [Текст] / Е.А. Шинаков // Ранние формы социальной организации: генезис, функционирование, историческая динамика. – СПб.: МАЭ РАН, 2000. – С. 309–314.

27. Яворницький, Д.І. Історія запорозьких козаків [Текст] / Д.І. Яворницький. – Київ: Наукова думка, 1990. – 560 с.

А.И. Корецкий

Южно-Уральский государственный гуманитарно-педагогический университет

РАССМОТРЕНИЕ ПРОЦЕССОВ ВЕСТЕРНИЗАЦИИ РОССИИ XVII ВЕКА В РАМКАХ КОММУНИКАТИВНОГО ПОДХОДА

Тема, связанная с процессами вестернизации или европеизации России XVII века на наш взгляд весьма актуальна в современных реалиях. Поскольку до сих пор Россия находится на периферии западного и одновременно самобытного пути развития. С одной стороны, Россия пытается идти по пути вестернизации, с другой, желает сохранять черты своей самобытности. В рамках данной логики было бы уместно привести в пример содержание обращения президента В.В. Путина к Федеральному собранию 2014 года.

Основываясь на содержании данного обращения, можно выделить две модели развития для государства: консервативную и либеральную, как элемент озападнивания. Консервативная модель развития во многом основывается на православии, как консолидирующем начале. Затрагивая содержание либеральной модели, прежде нужно сказать, что в основе её лежит концепция свободной автономной личности, которая является для неё фундаментальным основанием. Перечисленные в документе такие элементы либеральной модели, как наличие частной собственности, свободы предпринимательства на наш взгляд являются производными от упомянутого нами фундаментального основания [6].

1 ноября 2016 года прошел XX Всемирный русский народный собор. Тема собора весьма красноречиво свидетельствует об актуальности данного исследования: «Россия и Запад диалог народов в поисках ответов на цивилизационные вызовы». В этом плане можно согласиться с российским политологом, философом и социологом Александром Дугиным, что спор между славянофилами и западниками все еще не ре-

шен. Выбор пути между самобытностью и вестернизацией ещё продолжается [2].

Таким образом, сосуществование традиционного, самобытного уклада с элементами европейских нововведений, возникшее в XVII веке продолжает иметь место быть и в рамках современного российского общества в XXI столетии.

В данной работе не раскрываются ранее неизвестные факты, но используется новый подход, что в полной мере согласуется со словами советского и российского историка И.Д. Ковальченко, который считал, что возможность иного прочтения исторических событий возможна в том случае, когда появляются ранее неизвестные факты, или разрабатываются новые принципы и методы. [4, с. 120]. Поэтому прежде чем переходить к повествованию процессов вестернизации России XVII века хотелось бы раскрыть содержание коммуникативного подхода, с помощью которого рассматривается тема данного исследования. В рамках коммуникативного подхода формализуется два предельных возможных согласованных представления о реальности: религиозном и нерелигиозном [13, с. 56].

На значительном отрезке времени в исторической науке господствовал формационный подход, согласно которому базисом являются экономические отношения, а все остальные сферы общественной жизни надстройкой. С позиции коммуникативного подхода следует считать не материальные отношения, а мировоззренческую матрицу базисом, т.е. основной движущей силой. Ведь человек, общество в целом в зависимости от особенностей избранного «образа истинности» [13, с. 53] будут выстраивать своё существование, оценивать те или иные события, определять для себя первостепенное и второстепенное. Руководствуясь упомянутым методологическим подходом, хотелось бы предложить вниманию рассмотрение европеизации русского общества XVII века.

Продолжая исследование заявленной темы, было бы уместно начать рассуждение с цитаты русского историка В.О. Ключевского. Обращаясь к теме озападнивания русского общества XVII века, В.О. Ключевский пишет: «прорывающаяся несостоятельность существующего порядка и неудача попыток его исправления, заставили многих думать, что истощился запас творческих сил народа. Тогда начался глу-

бокий перелом в умах: в московской правительственной среде и обществе появляются люди, которых гнетёт сомнение в старине. Теряется прежнее национальное самодовольство и начинают оглядываться по сторонам, искать указаний и уроков у чужих людей, на Западе, всё более убеждаясь в его превосходстве и своей собственной отсталости» [3, с. 385].

Небезынтересной представляется в рамках обсуждения данной темы точка зрения современного русского историка, философа, писателя и публициста С.В. Перевезенцева, который пишет: «...начинает складываться новая методология мышления. Если ранее все споры по различным поводам развивались в структуре единого религиозно-мистического мышления, основанного на определённой догматике, то теперь возникает новый образ мысли – рационалистический. Появляется ориентация на западноевропейский опыт, который заключался в привнесении в русскую жизнь элементов светской культуры и образования» [7, с. 382]. Данные примеры достаточно ясно дают понять как начинала постепенно качественно изменяться картина мира человека того времени. Соответственно подобные мировоззренческие изменения не могли не послужить в дальнейшем благоприятной почвой для активизации европейского влияния на московское государство XVII века.

Что касается хронологических рамок европеизации XVII века, то в трудах историков нет единого мнения на этот вопрос. Однако в качестве точки отсчета уместным будет считать всё же начало Смутного времени со времён Лжедмитрия I, а именно с 1605 года. Поскольку в это время прослеживается постепенная перестройка мировоззрения русского общества. В пример можно привести князя Ивана Хворостинина, который как отмечает Скрынников, был одним из первых русских западников XVII века.

Хворостинин, как отмечает автор, осмеивал доморощённые порядки, считал «в Москве людей нет, весь народ глупый, жить не с кем...» [10, с. 423]. Здесь же можно вспомнить слова С.В. Перевезенцева, который пишет: «Смутное время нанесло мощнейший удар по русскому самосознанию. Значительно более активным стало и проникновение в российское сознание светской культуры, основывающееся на рациональной методе мышления [7, с. 382].

Следует сказать, что особенность вестернизации была в том, что она затрагивала, прежде всего, высшие слои русского общества, о чём свидетельствует в частности уже упомянутый нами Иван Хворостинин. Действительно по сведениям историков, как дореволюционных, так советских и современных процессы вестернизации будут затрагивать преимущественно, знатные слои. И это вполне закономерно в рамках словной структуры общества. Поскольку знать ввиду своего долга, который заключался в участии управления земной реальностью, обязана была наиболее близко соприкасаться, нежели другие сословия, с подобными процессами.

В начале Смутного времени европеизация носила локальный характер, которая коснулась определённых элитарных слоёв, о чём свидетельствует пример Ивана Хворостинина. Как масштабное явление процессы европеизации берут своё начало с момента контакта государства с европейской цивилизацией, начавшей по – новому развиваться. И прежде всего потребность в этом опыте была связана с военной сферой. Такая потребность заявила о себе по сведениям историка С.А. Нефедова уже во времена царя Василия Шуйского.

Толчком для заимствования европейского опыта, как пишет автор, послужила война России с Польшей, в которой выявилась несостоятельность русской армии перед европейской [5, с. 300].

Во времена Михаила Фёдоровича и Алексея Михайловича потребность в усвоении военного опыта, являлась одной из первостепенных задач для государства. Об этом прямо заявляет С.А. Нефедов «... Это был вопрос жизни и смерти», это было главное, с чего следовало начать» [5, с. 50].

Таким образом, мы видим, что усвоение европейского опыта в первую очередь было необходимо в государственных интересах. Реформаторы того времени осознавали, что ответить на силу Запада можно только с помощью Запада, отмечает Нефедов [5, с. 50].

Поэтому русское государство делало всё возможное, чтобы не уступать странам Запада и приглашало специалистов не только в военном деле, но также и из других областей. Однако может возникнуть вопрос, каким образом применение практического знания из той или иной области, которое формально на первый взгляд не воспринималось орудием для изменения характера мышления, могло повлечь за собой

необратимый процесс озападнивания? Логика такова, что приобщившись к инновациям, человеку сложно было остаться в рамках прежних мировоззренческих представлений. Проявление интереса к европейскому образу жизни, стало поначалу адаптацией к материально-техническому преимуществу европейцев.

Об изменениях, происходящих в мировоззрении человека, свидетельствуют и литературные памятники XVII века. Если в литературе до XVII века немалое место занимают произведения, связанные преимущественно с духовным подвигом человека, то после, сюжетная линия начинает претерпевать кардинальные изменения.

В XVII веке по сравнению с предшествующим периодом внимание начинает уделяться человеческим порокам, церковный или монастырский быт часто оказываются объектом беспощадного осмеяния [11, с. 74]. Недаром Д.С. Лихачев, говорил, что именно этот век «принял на себя функцию эпохи Возрождения, но принял в особых условиях и в сложных обстоятельствах, а потому и сам был «особым», неузнанным в своем значении» [11, с. 70]. В рамках данной темы, хотелось бы привести некоторые литературные памятники 70–80 гг. XVII века, в которых достаточно отчётливо начинает просматриваться иной взгляд на принцип и стиль существования отличный от предшествующего периода. Среди таких литературных памятников можно выделить «Повесть о Савве Грудцыне» (70-е годы XVII века).

В основе произведения лежит обыкновенный бытовой сюжет времён начала XVII века. Купец по имени Фома ведёт весьма успешно торговые дела. Однажды он встречает своего престарелого друга Важена Второго, который был третий раз женат на молодой женщине. Он приглашает его погостить. Дальше сюжет разворачивается следующим образом: жена Важена нарушает супружескую верность и предаётся любовной страсти с Саввой сыном Фомы. Однако Савва вразумляется и не поддаётся на ласки молодой женщины. Оскорбившись, жена Бажена опаивает Савву любовным зельем и одновременно демонстрирует ему свою неприязнь, а затем, оклеветав юношу перед мужем, добивается изгнания его из дома. Савва страдает от разлуки с приворожившей его женщиной, так что от «великия туги» начинает «красота лица его увядати и плоть его истончяватися». Повесть заканчивается тем, что Савва уходит в Чудов монастырь, раздав своё имущество нищим [11, с. 72–73].

Подобный сюжет содержится и в «Повести о купце Карпе Сутулове» (конец XVII века). Жена купца Татьяна нуждается в деньгах. В этом произведении есть персонажи, которые могут ей помочь с деньгами, но, однако просят у неё любовного свидания. Это условие ей ставит вначале купец, затем её духовный отец, а после и архиепископ. Но женщина, отказывается, всем троим и в результате сохраняет верность мужу [11, с. 74].

Не менее интересен сюжет, содержащийся в «Повести о Шемякинском суде» середины XVII века. В произведении повествуется о процессе судопроизводства. В данном случае обличается склонность судьи к взяткам. Во время разбирательства обвиняемый показывает Шемяке камень, завёрнутый в платок. Судья уверен, что это – «посул-деньги» и решает проблему следующим образом: лошадь должна остаться у бедняка до тех пор, пока у неё не вырастет хвост; поп отдаёт свою жену бедняку, чтобы от него у попадьи родился ребёнок, а третий истец может отомстить бедняку точно таким же способом, которым последний убил его отца. Но в результате, истцы не только отказываются от (штрафов), но и ничего не требуют от обвиняемого взамен.

Далее повествуется, что судья желает получить взятку от бедняка, но, узнав, что последний показывал ему не деньги, а камень, предназначенный для «ушибленья» в случае обвинительного приговора, – благодарит Бога за спасение жизни [11, с. 75].

Мы видим, что просмотренные нами сюжеты кардинально отличаются от произведений предыдущих эпох. Автор акцентирует внимание на человеческих пороках. Тогда как в литературе предыдущего периода было, прежде всего, стремление показать человека как образ Божий, нежели его чувственные и плотские наклонности. При этом стоит заметить, что всё больше возникает интерес к светской стороне жизни, сопряжённый с материальной успешностью и человеческими недостатками. При этом в некоторых произведениях, объектом обличения являются не просто обычные люди, но и духовенство, которое занимало значимое место в Древней Руси. В рамках данных суждений весьма интересно обратиться к Домострою – памятнику русской литературы XVI века, где касательно лиц духовного звания сказано: «Отнесись с доверием и любовью к священникам и монахам, во всем покоряйся и повинуйся им, от них получая спасение души» [8, с. 8]. Человек призыва-

ется к почтительному отношению лиц духовного звания, которые надеются на благодать от Бога, совершать церковные таинства. К рассматриваемому периоду начинает нарушаться прежний порядок вещей, несмотря на то что, что в Соборном Уложении действия связанные с выступлением против церковнослужителей и церкви осуждались и наказывались» [12, с. 2]. Тем не менее, в это время начинает изменяться незыблемое представление о принципах человеческого существования, что всё более усиливает дисбаланс в обществе.

Стоит отметить, что XVII век характеризуется не только процессами вестернизации. В это же время имела место быть некая состязательность между процессами вестернизации и контрвестернизации, новаторством и традицией. Эта состязательность достаточно отчётливо прослеживается в правление Алексея Михайловича. Известно, что при нём создаётся кружок ревнителей благочестия, состоящий из светских и духовных лиц, которые ратовали за соблюдение благочестивых порядков, как в гражданской, так и церковной жизни. Сам Алексей Михайлович стремился соблюдать благочестивую жизнь: строго соблюдал посты, проводил в храме по пять часов в день и клал ежедневно от тысячи до полутора тысяч земных поклонов с молитвой Иисусовой [9, с. 223].

Патриарх Никон, в 50 г. XVII века во время церковной реформы воздвиг гонение на иконы франкского письма, которые были написаны по западным, латинским образцам. И в 1655 году под страхом отлучения по инициативе Никона было запрещено держать у себя такие иконы [14, с. 252]. Мы видим, как предпринималась попытка напомнить о том, что прежний уклад жизни не является пройденным этапом, что он по – прежнему имеет значимость. Однако было уже сложно приостановить запущенный ранее механизм, вспышка традиционализма не смогла повернуть вспять вектор общественного развития. Шло поступательное изменение картины мира, переосмысливались определённые аспекты жизни, что служило благоприятной почвой для дальнейшего развития вестернизационных процессов.

Таким образом, на основании темы данного исследования можно прийти к следующим выводам:

– начало процессов вестернизации приходятся на период Смутного времени и хронологически могут быть связаны с 1605 годом.

- степень интенсивности процессов европеизации зависела от уровня практической потребности в них;
- масштабный характер процессов вестернизации начинается с того момента, когда государство и сословные группы начинают формировать ответ на данный вызов со стороны европейцев;
- стремление обустроить жизнь по европейскому образцу стало следствием адаптации государством к материально-техническим заимствованиям Западной Европы;
- популяризация традиционного уклада жизни окружением Алексея Михайловича, а также и им самим не смогла остановить запущенный механизм процессов вестернизации;
- на основании изученных трудов историков, а также непосредственно работы с источниками той эпохи можно сказать, что XVII век – это особый период, а не просто новый временной промежуток в русской истории. И не только потому, что в это время стали формироваться новые отрасли промышленности и появляться новшества в экономической области. Этот период примечателен тем, что начинают происходить существенные изменения определённых мировоззренческих сегментов, что соответственно не могло не оказать влияния на восприятие реальности и модель поведения.

Библиографический список

1. Вахрамеева, Е.Е. Феномен российского европеизма и его ранняя история в свете современной историографии. [Текст] / Е.Е. Вахрамеева // Вестник Пермского университета. – 2012. – №1(18). – С. 158–164.
2. Дугин Александр. Мы приближаемся к последней битве света [Электронный ресурс] / Александр Дугин // ЦАРЬГРАД. тв. – Режим доступа: URL: tsargrad.tv/articles/aleksandr-dugin-my-priblizhaemsja-k-poslednej-bitve-sveta_33124.
3. Ключевский, В.О. Курс русской истории [Текст] / В.О. Ключевский. – Ростов н/Д: Феникс, 2002. – 504 с.
4. Ковальченко, И.Д. Методы исторического исследования [Текст] / И.Д. Ковальченко. – 2-е изд., доп. – М.: Наука, 2003. – 486 с.
5. Нефедов, С.А. История России. Факторный анализ. С древнейших времён до великой смуты [Текст] / С.А. Нефедов. – М.: Территория будущего, 2010–2011. – Т. I. – 375 с.
6. Послание Президента Федеральному Собранию 4 декабря 2014 года [Электронный ресурс] // Президент России. – Режим доступа: URL: <http://www.kremlin.ru/events/president/news/47173.1>
7. Перевезенцев, С.В. Россия. Великая Судьба. [Текст] / С.В. Перевезенцев. – М.: Белый город, 2003. – 704 с.

8. Сильвестр «Игумен». Домострой [Текст] / Сильвестр «Игумен». – Наука, 1994. – 89 с.
9. Снычев Иоанн, митрополит Санкт-Петербургский и Ладужский. Самодержавие духа: Очерки русского самосознания [Текст] / Иоанн Снычев. – М.: Институт русской цивилизации, Родная страна, 2017. – 529 с.
10. Скрынников, Р.Г. История Российская, IX–XVII вв. [Текст] / Р.Г. Скрынников. – М.: Весь Мир, 1997. – 496 с.
11. Творогов, О.В. Литература Древней Руси [Текст] / О.В. Творогов. – М.: Просвещение, 1981. –128 с.
12. Тихомиров, М.Н. Соборное уложение 1649 года [Текст] / М.Н. Тихомиров, П.П. Епифанов. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1961. – 95 с.
13. 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.
14. Шмурло, Е.Ф. История России 862–1917 [Текст] / Е.Ф. Шмурло. – Н. Новгород: Чёрная Сотня. 2014. – 590 с.

А.В. Ляпанов

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

«ТРАДИЦИОННАЯ МОДЕРНИЗАЦИЯ» РОССИЙСКОГО ОБЩЕСТВА И ГОСУДАРСТВА

Знакомство с историей естественным образом формирует представление об изменчивости, развитии общества. В центре нашего внимания – ретроспективный анализ проблем социально-экономического развития России.

Понятие «социальные изменения» является исходным для описания динамических процессов, происходящих в обществе. В самом широком смысле под социальными изменениями понимается переход социальных систем, их элементов и структур, связей и взаимодействий из одного состояния в другое. По своему характеру и степени влияния на общество социальные изменения принято подразделять на надэволюционные и революционные. Понятие «социальное развитие» как бы конкретизирует понятие «социальные изменения». Оно означает необратимое, направленное, закономерное изменение социальных систем, общностей, институтов организаций. Результатом процесса социального

развития является новое количественное и качественное состояние социального объекта, изменение его структуры и организации. Здесь уже уместно употреблять новый термин – «социальный прогресс», который означает особый тип развития общества, при котором общество в целом или отдельные его элементы переходят на более высокую ступень, стадию зрелости в соответствии с объективными критериями.

Одним из инструментов движения общества по пути социального прогресса на основе сочетания реформ и революции в современной западной социологии признается модернизация. В самом общем виде модернизацию можно представить как – совокупность технологических, экономических, социальных, культурных, политических перемен, направленных на совершенствование общественной системы в целом.

В рамках парадигмы модернизации было разработано множество теоретико-методологических и дисциплинарных подходов, призванных объяснять различные аспекты процессов развития [2]. В общем же теория модернизации призвана объяснить то, каким образом запоздавшие в своем развитии страны могут достичь современной стадии и решить внутренние проблемы. Обобщая разнообразные подходы можно выделить два вида модернизации: органическую и неорганическую.

Органическая модернизация, как правило, является моментом собственного развития страны и подготовлена всем ходом предшествующего развития. Такая модернизация начинается с изменения общественного сознания. Неорганическая модернизация чаще всего происходит как ответ на внешний вызов со стороны более развитых стран. Она представляет собой способ «догоняющего» развития, предпринимаемый правящими кругами той или иной страны, с целью преодолеть историческую отсталость и избежать иностранной зависимости. Неорганическая модернизация совершается путем заимствования зарубежного опыта, приобретения передовой техники и технологии, приглашения специалистов, обучения за рубежом, перестройки форм государственного управления и норм культурной жизни по образцу передовых стран.

Примером политики модернизации является деятельность правящих элит нашего государства на разных этапах его существования (петровские реформы XVIII в., отмену крепостного права и последовавшие за ним процессы во второй половине XIX – начале XX века, сталинскую индустриализацию 30-х годов XX века, горбачев-

скую перестройку 1985–1991 гг., экономические реформы 90-х годов XX столетия).

Как утверждают многие теоретики (например, западники), Россия с Петра I развивалась и развивается по догоняющему пути. Подобная характеристика соответствует понятию «неорганическая модернизация», которая свойственна в основном слаборазвитым колониальным странам. Россия, напротив, практически на протяжении всей своей истории являлась империей, которая существовала во многом именно за счет внешней экспансии. Таким образом, налицо определенная нестыковка между характером развития и статусом страны, амбициями ее правителей. В царской России, а затем в СССР модернизация была вызвана скорее экзогенными, нежели эндогенными факторами. Место страны на мировой арене, а не стремление к богатству и благополучию внутри нее стали источником модернизационных импульсов.

Петр I осознавая нарастающее экономическое, а следовательно и военное отставание России от европейских стран; несоответствие служилого сословия требованиям общественного развития страны; проблемы страны после предыдущего «Бунташного» XVII в.; духовный кризис общества железной рукой начал преобразовывать страну. Петровская «вестернизация» России, носившая насильственный и поверхностный характер, укрепляла основы русской цивилизации – самодержавие и крепостничество, вызывала к жизни силы, осуществлявшие модернизацию.

После Петра, наметившийся в обществе разрыв между элитой и низами не сократился. Не последнюю роль в этом сыграли внутренние аспекты династического кризиса – ситуация, которая традиционно именуется «дворцовыми переворотами».

В XIX в. страна еще более явно ощутила свое отставание от Запада (проигранная Крымская война). Вновь назрела необходимость модернизации. Речь идет о промышленном перевороте. Промышленный переворот важнейшая веха в социально-экономической истории любой страны. Чем раньше и успешнее он завершается, тем выше уровень ее экономического развития. Россия, с точки зрения промышленного переворота, отставала от стран Западной Европы. При изучении промышленного переворота в России возникает множество спорных вопросов:

– Совместим ли промышленный переворот с феодально-крепостным строем. Может ли промышленный переворот предшествовать падению крепостничества или же он наступает после?

– Что считать началом промышленного переворота: появление отдельных фабричных предприятий или утверждение фабричного производства во всем народном хозяйстве?

– Как воздействует индустриально развитый Запад на отстающую Россию?

Что касается первого и самого важного на наш взгляд вопроса, то единства мнений в отечественной историографии отсутствует. Первая точка зрения (П.Г. Рындзюнский) – промышленный переворот и крепостничество несовместимы. Вторая точка зрения (С.Г. Струмилин, В.К. Яцунский) – крепостничество является тормозом и главным препятствием на пути промышленного переворота. Но промышленный переворот, начавшись в стране с крепостными порядками, подталкивает страну к падению крепостного права. Эта точка зрения выглядит предпочтительней [5, 9].

Да, промышленный переворот развернулся во всю ширь именно после падения крепостного права, но еще одним спорным вопросом является период его окончания. Каков критерий завершения промышленного переворота? Очевидно, завершением следует считать утверждением в стране машинного производства машин (развитое машиностроение). Есть точка зрения, что промышленный переворот завершился в 80-е годы XIX века, когда Россия проводила курс на индустриализацию (реформы С.Ю. Витте). Другая точка зрения, промышленный переворот завершился только в 20–30-е гг. XX столетия, когда большевиками была осуществлена социалистическая индустриализация.

В начале XX столетия Россия в очередной раз переживала состояние тяжелейшего кризиса, охватившего все стороны ее государственно-политической, социально-экономической и культурной жизни. Курс социальных реформ становился единственным средством преодоления социальных разногласий, достижения национального единства и социальной стабильности в обществе.

Для России, 87% населения которой числилось на 1897 год крестьянским, основным социальным вопросом оставался крестьянский вопрос. Увеличение численности аграрного населения приводило к росту перенаселенности и крестьянского малоземелья, при низком уровне

техники и аграрной культуры это влекло за собой массовое «оскудение» деревни.

П.А. Столыпин начинает воплощать в жизнь свою реформу. Оставляя за рамками рассмотрения «техническую» сторону проведения аграрной реформы, которая достаточно подробно рассматривалась в литературе советского периода, перейдем к ее идеологической составляющей. Именно благодаря ей аграрная реформа П.А. Столыпина может быть выдвинута в качестве программы аграрной модернизации страны в целом [1].

Представленная П.А. Столыпиным программа социальных реформ являлась продолжением того реформаторского курса, на который Россия вступила в эпоху либеральных реформ второй половины XIX века. В основании ее заложено представление о государстве как единственном источнике модернизационных процессов в обществе.

Основной целью аграрной реформы П.А. Столыпина было создание в деревне класса независимых крестьян собственников, призванного стать социальной опорой государства на местах. Провозглашалась идея воспитания гражданственности через наделение крестьян собственностью.

Однако, программе реформ не суждено было осуществиться в том виде, в каком ее хотел видеть сам П.А. Столыпин. Мировая война вновь поставила страну на грань пропасти. Последовавшая за ней октябрьская революция, длительная гражданская война породили целый ряд негативных социально-экономических и культурных последствий, которые свели до минимума зарождавшиеся в России процессы модернизации.

В советский период были свои этапы модернизации. Индустриализация, которую необходимо было провести быстрыми темпами из-за военной угрозы, массовая и зачастую насильственная коллективизация, культурная революция позволили большевикам перейти к главной стратегической цели – построению нового коммунистического общества. Однако Вторая мировая война внесла коррективы в развитие страны. Масштабы разрушений после ВОВ в нашей стране были столь велики, что иностранные эксперты единодушно утверждали, что нашему государству потребуется не менее 25 лет на восстановление народного хозяйства при условии финансовой помощи извне [3, с. 76]. Однако,

страна вновь справилась, да, за счет колоссального напряжения и мобилизации всех сил, но справилась.

Правда, борьбу с капиталистическим Западом Советский Союз все же проигрывал. В этой связи характерны решения апрельского (1985 г.) Пленума ЦК КПСС. На нем был намечен курс на ускорение социально-экономического развития СССР. А когда стало ясно, что курс на ускорение сам по себе еще недостаточен, и что ускорение можно осуществить лишь произведя кардинальные перемены в общественном строе, была принята концепция перестройки, выдвинутая М.С. Горбачевым на январском (1987 г.) Пленуме ЦК КПСС. Под перестройкой понималось коренное реформирование всех сторон советского общества с сохранением главных параметров системы и ее идеологии. Однако введя в стране гласность, плюрализм мнений, элементы демократии, партийное руководство прошло «точку невозврата». С распадом СССР и образованием СНГ перестройка потерпела крах.

Распад СССР серьезным образом усложнил задачу социально-экономической модернизации страны. Да, современная Россия унаследовала от СССР значительный ресурсный потенциал, который дает возможность для нового качественного скачка вперед. Но Россия унаследовала и многие диспропорции, которые ослабляют ее экономическую силу и делают ее уязвимой при неблагоприятных внешних воздействиях. Одна из главных, наш взгляд, диспропорций – это несоответствие между стоимостной оценкой природно-ресурсного потенциала, потенциальных возможностей человеческого капитала и финансовой мощью государства, уровнем благосостояния его граждан. Не вдаваясь в подробности социально-экономических и политических процессов 90-х, можно с полным основанием утверждать, что многие проблемы современного этапа были заложены еще тогда.

Подводя итог нашим размышлениям можно сказать, что для большинства модернизаций в нашей стране характерны следующие, ставшие уже традиционными, черты:

- стремление не отстать от ведущих европейских держав, не потерять статус «ведущей державы»;
- поверхностное и выборочное заимствование технических достижений (часто для военных целей) в обмен на сырье;
- ужесточение эксплуатации собственного народа традиционными методами;
- растущая централизация и бюрократизация управления.

Неорганическая модернизация, свойственная нам, как правило, начинается «сверху», и, чтобы эта политика привела к положительным результатам, она должна получить поддержку широких слоев населения. Необходимо чтобы правящей элите и народу удалось органично увязать традиционную культуру с ценностями современной цивилизации. В России такой увязки на протяжении долгих лет осуществить не удастся.

В качестве рекомендаций можно указать следующее: в запаздывающей модернизации всегда есть опасность попадания общества во внешнюю зависимость, однако, Россия обычно избегала подобных последствий; модернизация общества бывает успешной тогда, когда резко растет средний слой при высокой социальной мобильности; модернизация возможна там, где есть сильный контроль центральной власти, и проявляется ее умение локализовать, блокировать, купировать социальные конфликты; успешная модернизация требует создания широкой социальной опоры, мобилизации социального потенциала, а это напрямую связано с умением объяснить широким слоям населения выгоду модернизации в настоящем и в будущем.

Библиографический список

1. Домников, С.Д. Столыпинская программа аграрной модернизации России [Текст] / С.Д. Домников// Реформаторские идеи в социальном развитии России. – М., 1998. – С. 233–254.
2. Побережников, И.В. Модернизационная перспектива: теоретико-методологические и дисциплинарные подходы [Текст]/ И.В. Побережников// Третьи Уральские историко-педагогические чтения. – Екатеринбург: УрПУ, 1999. – С. 16–25.
3. Потатуров, В.А. Отечественная история [Текст]: конспект лекций / В.А. Потатуров. – М.: МИЭМП, 2004. – 92 с.
4. Рындзюнский, П.Г. Вопросы истории русской промышленности в XIX в. [Текст] / П.Г. Рындзюнский // История СССР. – 1972. – № 6. – С. 40–58.
5. Рындзюнский, П.Г. Крестьяне и город в капиталистической России второй половины XIX века: (взаимоотношения города и деревни в социально-экономическом строе России) [Текст]: монография / П.Г. Рындзюнский. – М.: Наука, 1983. – 269 с.
6. Рындзюнский, П.Г. Утверждение капитализма в России [Текст]: монография / П.Г. Рындзюнский. – М.: Наука, 1978. – 298 с.
7. Соловьева, А.М. Промышленная революция в России в XIX в. [Текст]: монография / А.М. Соловьева. – М.: Наука, 1990. – 272 с.
8. Струмилин, С.Г. Промышленный переворот в России [Текст]: монография / С.Г. Струмилин. – М.: Гос. изд-во полит. лит., 1944. – 260 с.

9. Яцунский, В.К. Основные этапы генезиса капитализма в России [Текст] / В.К. Яцунский // История СССР. – 1958. – № 5. – С. 59–91.

10. Яцунский, В.К. Промышленный переворот в России [Текст] / В.К. Яцунский // Вопросы истории. – 1951. – № 12. – С. 48–70.

Н.В. Серов

Оптическое общество им. Д.С. Рождественского

ОНТОЛОГИЯ КАНОНА В ТРАДИЦИОННЫХ ОБЩЕСТВАХ

Традиция – это передаваемые сакральные каноны, по которым строится язык как *средство* коммуникации и сохранения общества. Ибо сущность любого языка состоит в обозначении и сообщении чего-то, т.е. номинация и коммуникация являются двумя сторонами одного и того же нераздельного процесса. В хроматизме, т.е. в современном развитии «Хроматики» И.В. Гёте [6] – как теоретико-методологическом изучении традиционных обществ – вслед за лингвистикой считается аксиомой тот факт, что основным онтологическим свойством вербального и визуального языков является двойное означивание их единиц. При этом и в системе результатов познавательного опыта, и в речи (как вербальном процессе формирования и выражения знаний) одним из их характерных элементов выделялись цветовые характеристики канонов традиционных обществ. Отсюда вытекает и цель настоящего сообщения – онтологический анализ этих характеристик.

Иначе говоря, указанные выше номинации вплотную подвели нас к представлениям о цветовых канонах. В качестве самостоятельно эстетической категории (или, точнее говоря, термина, так как многие вещи канонизировались и ранее) канон появился в V веке до н.э. в теории знаменитого греческого скульптора Поликлета. Так, в трактате «Канон» описывается данное Поликлетом теоретическое обоснование идеальных пропорций человеческого тела. В этом смысле – смысле идеального образца – и был использован термин «канон» для скульптуры копьеносца «Дорифор» Поликлета.

Позднее канон как термин сохранял свою классическую нормативность; элементы каноничности неизбежно обнаруживаются в мифологиях, в живописи, во всем средневековом религиозном искусстве. Однако, если в античной культуре канон входил главным образом в

практическую часть художественного творчества, то средневековые придало канону своего рода теоретико-символический смысл. И хотя термин «канон» сохранял свое прежнее значение конкретного неукоснительного правила, его семантика распространялась уже и на иконографическую, на космологическую и т.п. системы.

В настоящее время термин «канон» в значении эталона относится к широкой сфере деятельности человека, которая не обязательно должна быть связана с художественным творчеством. Главное, – считают А.Ф. Лосев, Ю.М. Лотман, И.Ф. Муриан, С.Н. Соколов и многие другие исследователи [7, с. 5, 12, 36], – художественный канон в своей конечной цели стремится к построению *эстетического идеала*. Поскольку же художественный канон немыслим без этико-эстетической основы, то его главная миссия – утверждение средствами художественного (не обязательно вербального) языка тех идеалов и идей этико-эстетического плана, которые благоприятствуют процветанию человеческого рода. И ниже мы детально рассмотрим жизненно важные причины того, почему эти каноны были столь важны во всех без исключения традиционных культурах. Ибо, если канон является образцом идеала, то, очевидно, он выступает и как критерий положительной оценки для всех его последующих воспроизведений. А что более важно для человечества как не воспроизводство жизни на Земле, как не культура этого воспроизводства, как не человек в традиционном обществе!

По данным психолингвистики, статус цветообозначений в науке сопоставим со статусом терминов родства [1, с. 119], что позволило мне в качестве рабочей гипотезы предположить системно-функциональную взаимосвязь родства (продолжения рода) и концептов цвета, которые равнозначно канонизировались всеми традиционными культурами. Иначе говоря, в цветовых концептах должны быть заключены ценностные архетипические характеристики, которые, на мой взгляд, в первую очередь должны коррелировать с глубинно значимыми, связанными с выживанием вида и продолжением рода потребностями человека, природы и общества. Так, построение системы родства как первичных социальных связей, прежде всего, основано на репродуктивной функции, одним из важнейших условий выполнения которой являлось физическое и психическое здоровье будущих детей с последующей возможностью их обучения и социализации.

Практически об этом размышлял К. Леви-Стросс [4, с. 325]: «системы родства, брачные правила и счет родства образуют согласованную совокупность, функция которой состоит в обеспечении стабильности социальной группы путем переплетения, наподобие ткани, отношений по родству и по свойству». Очевидно, это условие полностью могло выполняться только при адекватном выборе друг другом будущих родителей, что предполагало их «любовь» как взаимодействие минимум трех компонентов каждого из интеллектов. На этом выборе, возможно, эмпатически сказывался и цвет (предпочтений и т.п.) как архетипически фиксируемый концепт, моделирующий им основные компоненты интеллектов друг друга в целях создания прочных связей, то есть взаимообусловленного выживания индивидов (рекреация и т.п.) и воспроизводства вида (здорового потомства).

Многотысячелетняя воспроизводимость гендерной семантики цветовых канонов по существу являлась объективацией субъективных проявлений. Это в свою очередь позволило ввести в психологический тезаурус понятие «архетипическая модель интеллекта» (АМИ) [8, с. 465]. При этом сущность АМИ оказалась связанной с тем, что канонизировались личностно-ценностные архетипические (глубинно значимые, связанные с выживанием вида и возрождением рода) гендерные параметры оптимизации выбора брачных партнеров. Ибо эти же каноны воспроизводились традиционными культурами в целях оптимизации репродуктивной функции, важнейшим условием выполнения которой являлось физическое и психическое здоровье потомства.

С учетом корреляции между обозначениями родства и цвета можно полагать, что цветовые концепты канонов (включая и внешние, и внутренние цвета «прототипов») закреплены в интеллекте для адекватного гомеостаза. Последние, возможно, определяются законом гармонии Гёте (принципом дополнительности цветовых компонентов [6, с. 360–365]), который, согласно нашим исследованиям, был сформулирован следующим образом: для создания гармонии, то есть устойчивой динамической системы, партнеры неосознанно стремятся к обладанию дополнительными «цветами» релевантных компонентов интеллекта друг друга.

Поэтому вслед за Ю.М. Лотманом мы и признаем, что, вряд ли имеет смысл рассматривать канон как некоторую низшую или уже пройденную стадию развития культуры. И тем более существенно ста-

вить вопрос о необходимости изучать не только внутреннюю синтагматическую структуру канона, но и скрытые в нем источники информативности, позволяющие тексту и/или цвету, в котором все, казалось бы, заранее известно, становиться мощным регулятором и строителем человеческой личности и культуры.

Для научного представления сложных развивающихся систем открытого типа методология хроматизма включает, в частности, известный принцип научной идеализации, согласно которому любая научная схема или модель является лишь неким приближением к реальной действительности. Так, например, «точка» в математике, «вакуум» в физике или «идеальный газ» в химии на самом деле таковыми не являются. Вместе с тем именно учет характеристической информации в пренебрежении несущественными деталями позволил стать этим дисциплинам научными. Полагаю, что многие гуманитарные науки прошли тот этап развития, на котором «из-за деревьев и леса не видно», и вполне могут использовать как этот, так и многие другие базовые принципы хроматизма.

Вместе с тем, в истории мировой культуры остается лишь материализованное идеальное, которое далеко не всегда адекватно предикату указанного отношения. Все цвета – и, главное, их смысл, – таит в себе человек, создававший культуру, которая и сегодня воссоздает человека в цветовом окружении природы и общества. Личность человека как культурологического объекта исследования может быть представлена триадой «природное – культурное – социальное». Собственно культура – также триадой, но уже более поддающейся культурологическому изучению: «религия – искусство – наука». Как полагал Людвиг Витгенштейн, *культура – своего рода орденский устав, во всяком случае, она предполагает некие правила* [2, с. 488]. Каким же путем можно получить строгую формулировку этих правил, если везде речь идет о саморазвивающихся сложных системах открытого типа? Для ответа на этот вопрос было бы разумным использовать основные принципы, разработанные в хроматизме для вывода этих правил [8, с. 472], которые могут помочь при решении конкретных проблем культурологии и, в частности, их онтологического разрешения для канонов.

Так, например, А.В. Ефимов отмечает: «Противоречия цветовой культуры сводятся к тому, что канон способствует стабилизации цветового языка и цветопредпочтений, но *задерживает развитие цветовой*

культуры в системе общественных духовных и материальных ценностей. Отмирание цветковых канонов средневековья в эпоху Возрождения повлекло за собой раскрепощение культуры цвета, но процесс этот, долгий и болезненный, сопровождался ощутимыми утратами, деградацией цветкового языка аналогично тому, как это происходило недавно с постмодернистской деконструкцией. Конечно, достижения цветовой культуры прошлого не исчезают бесследно, они входят в общекультурную сокровищницу и обеспечивают более *высокий качественный уровень следующего витка развития цветовой культуры*. Кроме того, учитывая тенденцию усиления взаимосвязи различных цветковых культур, можно сказать, что колористические ценности прошлого становятся всеобщим достоянием» [3, с. 129]. Курсивом здесь я выделил своеобразное противоречие, лишь подтверждающее тот факт, что канон не задерживает развитие, а стабилизирует достигнутый уровень культуры. Ибо вслед за юнгианскими положениями в хроматизме – на документированной базе канонов и/или памятников мировой культуры – предполагается, что канон имеет архетипический характер, т.е. проистекает из коллективного бессознательного и, следовательно, по сути своей, его семантика является единой для всего человечества [11, р. 376].

Традиционные общества из объекта наблюдения все чаще выдвигаются на роль парадигмальных двигателей и творцов истории, хотя различия между культурными мирами до сих пор представляются неустранимыми. Ибо, по В.В. Меликову, «традиционная культура живет по единому цивилизационно-космическому закону», который сегодня (в рамках современного техногенного общества) оказывается «неуместным» как забытый из-за сущностной противоречивости его формально-логической интерпретации [5, с. 279]. Актуальность этой проблемы связана с всеобщими изменениями в мировоззрении человечества и, на мой взгляд, ее решение маловероятно без изучения цветковых маркеров в памятниках традиционных культур.

Ведь еще Гёте [6, с. 397] неоднократно подчеркивал, что «каждый цвет производит на человека особое впечатление и тем раскрывает свою сущность глазу и душевному настроению. Отсюда сразу же следует, что цвет может быть использован в определенных чувственных, нравственных и эстетических целях». Так, в частности, Отто Рунге представил цветовую концепцию Гёте не только в цветовом круге, но и в картинах, на одной из которых («Утро», 1808) изображение Авроры

передавалось розовым цветом. Как оговаривает Джон Гейдж, женская кожа (более светлая по сравнению с мужской) была канонизирована уже египетскими и греко-римскими традициями живописи [9, р. 35]. Гендерная поляризация в символике XVIII – XIX столетий сказалась на том, что позднее Рунге в цветовом круге теплыми тонами представлял «мужскую страсть и холодными – женственность». Однако приблизительно спустя столетие мюнхенские экспрессионисты полностью изменили эту схему, и, например, для Франца Марка синий стал мужским принципом, а желтый как «мягкий, веселый, и чувственный» – женским [9, р. 36]. Каким же образом можно, – и можно ли – найти гендерные значения определенных цветов?

По данным Гейджа, разница в цвете характеризовала пол и в более древних культурах: у бушменов самцы антилопы обозначались красным цветом, а самки – светло-желтым; в Древнем Египте фигуры богов канонически красились в красно-коричневый и красный тон, а богинь – в желтый [9, pp. 14–15, 55–56, 138–142, 259–260]. Т.е. цвет тела изображался в «теплых тонах» с дифференциацией на «активный» красный и относительно «пассивный» желтый. И этот канон не только отвечал природе межполового взаимодействия, но и оптимальному выбору брачных пар. В то же время практически все мифопоэмы представляли в «холодных тонах» уже не телесность, а божественную одухотворенность – непознаваемость запредельного мира. И если оставшиеся зеленые и пурпурные тона канонически соотносились с душой богов и богинь, соответственно, то и эти соотношения никогда не следует абсолютизировать, ибо пол соответствует гендеру лишь в 85% случаев, т.е. 15% креативных женщин могут с радостью надевать зеленое платье и никак не казаться мужчинами [8, с. 50–54].

Таким образом, цветовые каноны передавали, – да и в сущностных своих проявлениях до сих пор передают – важную часть представлений о человеке. И художники традиционных культур с одной стороны должны были следовать этим канонам, а с другой, – в меру таланта субъективно опредмечивать «свои» архетипические образ-концепты в красках, благодаря чему и сегодня мы можем обращаться к памятникам культуры как документам, в которых современники объективировали субъективность, положим, целей человеческого существования.

История человечества состоит в периодическом осознании неосознаваемого и в постоянном забывании того, что окончательно не может

быть осознано никогда. По-видимому, и цвет нельзя осознать до конца – его можно чувствовать, но нельзя понять. Поэтому и цветовой язык со временем уходит в *коллективное бессознательное* – в *неосознаваемую долговременную память человечества*, как говорил К.Г. Юнг. Если же объективная ценность цвета ведет нас к объективизации весьма субъективных душевных чувств и ощущений, то трудно не полагать, что смысл культуры цвета, и причинность его многовекового существования стали вопросом совести нашей системы знания [12, р. 38] и в частности, вопросом чести философии и культурологии – вопросом XXI века.

Вместе с тем, следует различать каноны и стереотипы. Так, социальные стереотипы как «штампы сознания», вырабатываются социальной средой, которая приписывает те или иные дескриптивные, ценностные и прескриптивные значения социальным группам и их типичным представителям. Так возникает устойчивое, категоричное и крайне упрощенное представление о каком-либо явлении и/или группе, распространенное в данной социальной среде. В этом смысле различают социальные (напр., этнические) автостереотипы (представления о своей группе) и гетеростереотипы (представления о других группах). Иначе говоря, стереотипы проявляются как номинативные предикаты социума и лишь в малой степени соответствуют канонам традиционного общества в условиях модернизации из-за влияния таких факторов как прагматизм мнений, потребительство, мода и т.п.

Согласно экспериментам нейропсихологов, семантическое цветовое пространство оказалось изоморфным цветовому перцептивному и пространству долговременной памяти на цвета [10, S. 17–22]. При этом исследование семантического пространства лиц, владеющих несколькими языками, показало, что структура цветового пространства полностью задана структурой цветовосприятия, а атрибуты цветового тела соответствуют субъективным характеристикам обозначаемых цветов. И в тоже время при одинаковой структуре семантики цветового пространства для разных языков цветовые термины могли находиться в разных участках семантического пространства. Это означает, что если этим названиям соответствуют разные цветовые образы, то сами цветовые образы долговременной памяти находятся в общем пространстве, которое определяется едиными принципами цветовосприятия. Эксперименты бинокулярной колориметрии также выявили независимость цветовой адаптации одного глаза от другого, что указывает на ведущую

роль мозговых центров в восприятии цветов и степени их «перцептивного запоминания».

Поскольку цвет является самым идеальным «инструментарием», без учета которого изучать идеальное (психику) невозможно, то известная соотнесенность чувств с определенными цветами еще Гёте была аксиоматически принята за возможность моделирования функций живых (сложных информационных) систем с помощью цвета [6, с. 363]. В самом деле, и религия, и душа, и цвет являлись онтологически идеальными информационными коррелятами друг друга в традиционных обществах, что и создавало адекватные возможности релевантного типа моделирования.

Таким образом, цветовая семантика являлась одним из проявлений этих канонов и благодаря этому воспроизводилась в традиционных обществах вне каких-либо заимствований и/или миграционных влияний (как это доказывали К.Г. Юнг и К. Леви-Стросс [4, с. 180; 11, р. 362]), ибо, согласно эволюционной теории филогенетически закреплялись лишь общезначимые параметры, существенные и для рекреации индивида, и для выживания вида.

Библиографический список

1. Апресян, Ю.Д. Избранные труды. Т. 1: Лексическая семантика. [Текст] / Ю.Д. Апресян. – М.: Яз. рус. культуры, Вост. лит., 1995. – 472 с.
2. Витгенштейн, Л. Философские работы [Текст] / Л. Витгенштейн. – М.: Гнозис. 1994. – Ч. 1. – 520 с.
3. Ефимов, А.В. Колористика города [Текст] / А.В. Ефимов. – М.: Стройиздат, 1990. – 270 с.
4. Леви-Строс, Клод. Структурная антропология [Текст] / К. Леви-Строс. – М.: ЭКСМО-Пресс, 2001. – 512 с.
5. Меликов, В.В. Введение в текстологию традиционных культур (на примере «Бхагавадгиты» и др. инд. текстов) [Текст] / В.В. Меликов. – М., 1999. – 300 с.
6. Месяц, С.В. Иоганн Вольфганг Гёте и его учение о цвете [Текст] / С.В. Месяц. – Ч. 1. – М.: Кругъ, 2012. – 464 с.
7. Проблема канона в древнем и средневековом искусстве Азии и Африки [Текст]: сборник статей [Текст] / отв. ред. И.Ф. Муриан. – М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1973. – 254 с.
8. Серов, Н.В. Цвет культуры: психология, культурология, физиология [Текст] / Н.В. Серов. – СПб.: Речь, 2004. – 672 с.
9. Gage, J. Color and meaning. Art, Science and Symbolism [Text] / J. Gage. – L.: Thames & Hudson, 2000. – 320 p.

10. Heller, E. *Wie Farben wirken. Farbpsychologie. Farbsymbolik. Kreative Farbgestaltung* [Text] / E. Heller. – Hamburg, Rowohlt Taschenbuch Verlag GmbH, 1999. – 296 S.

11. Jung, C.G. *The Red Book. Liber Novus* [Text] / C.G. Jung (Ed. S. Shamdasani). – N.Y., L.: W.W. Norton & Co., 2009. – 404 p.

12. Wittgenstein, L. *Remarks on colour* (<dt.> Bemerkungen über die Farben [Text] / Ludwig Wittgenstein (Ed. G.E.M. Anscombe). – Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1977. – 128 P.

Н.И. Тахиров

Южно-Уральский государственный гуманитарно-педагогический университет

ИНВАРИАНТ «ДОВЕРИЯ» КАК СПОСОБ РЕКОНСТРУКЦИИ СОЦИАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ

Статья содержит изложение авторского методологического подхода к реконструкции общественных отношений. Работа выполнена на основании «Методологии мышления» [1]. Инвариант «доверия» рассматривается как универсальный и системообразующий принцип функционирования общества. Преодоление конкретного содержания позволяет системно описывать любые социальные отношения и преодолевать семантическую слабость языка.

Человек принадлежит реальности (всё, что происходит на самом деле) и одновременно является её наблюдателем. В силу этого его представления не тождественны ей. Для создания объектов мышления используются инварианты (способы мыслить, игнорирую конкретное содержание). Интеллектуальный объект (единица мышления) содержит в себе сущность (специфическое содержание), внесённую интеллектуальной функцией, вокруг которой он строится. Реальность не дана человеку непосредственно, но лишь как совокупность его интеллектуальных объектов, созданных его психикой в мозге.

Любые отношения (всё, что возникает между двумя) прозрачны. В них можно быть, видеть их результат, однако сами по себе они не представимы. При этом, всё, что есть в реальности – всегда дано нам как результат отношений.

Язык означает предметы реальность (которые, впрочем, всегда даны исключительно как интеллектуальные объекты). Однако, знак может быть симулякром (не иметь означаемого предметы реальность). Также, один и тот же знак может означать разные содержания (или наоборот).

В гуманитарных науках существуют разные подходы к выбору единицы исторического процесса. Предлагаются социальные группы, отдельные личности и даже гены. В рамках данной статьи предлагаю остановиться на индивиде (человеке) как базовой единице общественных отношений.

Вся социальная реальность – совокупность отношений между индивидами. Интеллектуальная функция (совокупность интеллектуальных объектов индивида) каждого индивида создаёт мир, в котором он живёт (мир его представлений). Взятые вместе, отдельные интеллектуальные функции образуют мир интеллектуальной функции (всю совокупность интеллектуальных объектов, распределённых по отдельным индивидам). Люди не обмениваются интеллектуальными объектами, но создают каждый свои по мотивам других.

В этой связи, невозможно говорить о законах истории (потому, что её нет, а есть лишь совокупность социальных отношений), однако можно утверждать о наличии закономерности этих отношений, потому что они происходят между носителями принципиально схожих интеллектуальных функций.

В итоге, законы общества – законы работы психики. Поэтому, задача статьи создать функциональный способ описания социальных отношений.

Если решения прочих животных носят непосредственный характер, продиктованный биологическими рефлексам, то человек, наделённый языком, отличается высокой саморегуляцией. Однако, человек, будучи животным, движим в своей деятельности к удовлетворению актуальных потребностей. На их основе он формирует инварианты, на основе которых выделяет в реальности способы реализации потребностей. В результате, формируется образ желаемого будущего, на основе которого он выстраивает модель поведения.

Безусловно, под влиянием культуры меняются как потребности человека, так и способы их удовлетворения. На это влияют как интеллектуальные объекты, сформированные в процессе индивидуального

онтогенеза, так и общие стереотипы поведения данного сообщества. При этом, можно считать принцип стремления к удовольствию и избегание страданий универсальным для всего человечества. С той лишь оговоркой, что «удовольствие» и «страдание» – это инварианты, которые имеют разную содержательную специфику в конкретных культурах, а не универсальные сущности. Например, воздержание считается у христианских подвижников способом, ведущим к высшему удовольствию – Божественной благодати. В то время как услаждение плоти – гибельный путь, который приводит к страданию души.

Важно также отметить, что разделение социальной реальности на историю и современность – условно. Во-первых, львиная доля событий осмысливается нами постфактум, без непосредственного наблюдения; во-вторых, свидетельства (источники) о событиях прошлого дня и о событиях многовековой давности принципиально почти ничем не отличаются; в-третьих, непонятно, что брать за объективный критерий, после выполнения которого современность переходит в историю. Поэтому, указанное деление нефункционально, мы всегда имеем дело с фактами, которые есть наши интеллектуальные объекты, созданные на основе нашей интерпретации источников, личного опыта и методов мышления.

Таким образом, вся жизнь человечества – это процесс организации удовлетворения различными способами различных потребностей индивидов.

Перейдём к созданию модели, для описания социальной реальности. Индивид движимый своими потребностями создаёт образ желаемого будущего, руководствуясь которым выстраивает свои действия. При этом всё это происходит в рамках его интеллектуальной функции, т.е. он взаимодействует со своими представлениями. Однако, возникает резонный вопрос: почему индивид удовлетворяет именно эти потребности именно таким способом?

В рамках интеллектуальной функции индивида способы удовлетворения потребностей приобретают дополнительный регистр – уровень доверия. По сути, *доверие* – инвариант, которым мыслит индивид, определяя насколько то или иное средство может удовлетворить его потребность. Можно согласиться с Св. Павлом, который называл веру «уверенностью в невидимом» [Евр. 11. 1]. Потому что всё, с чем человек взаимодействует, он созерцает внутренним взором как объекты своего мышления, а не вещи сами по себе. В рамках же мышления они

приобретают определенное значение для него. Подчеркну, процесс происходит исключительно внутри психики и может не осознаваться человеком. Задача этой работы состоит как раз в том, чтобы осознать этот процесс как в персональной жизни, так и при реконструкции общественных отношений.

Другим важным обстоятельством является то, что мыслит всегда и только отдельный индивид (однако, совокупность представлений группы индивидов могут быть схожи). При этом, он может мыслить группы (чего, конечно, в реальности не существует). Так, человек может мыслить себя рабочим, а своего работодателя – буржуа, считая, что буржуазия угнетает пролетариат. Но несмотря на то, что это всего лишь недоверенные представления (ведь человек не может знать всех рабочих или всех предпринимателей, а также то, в каких они находятся отношения), они влияют на то, как индивид выстраивает своё поведение. Ещё раз: не имеет значение то, что происходит на самом деле, для человека первостепенным является то, как он мыслит происходящее.

Итак, если способ удовлетворения потребности (будь это хоть вещь, хоть человек, хоть государственный институт), устраивает человека, он получает *аккредитацию* (положительный индекс доверия), если же нет – он *дискредитируется* в представлении индивида (отрицательный индекс доверия).

Фактически, индекс доверия определяет роль индивида в обществе. Невозможно быть торговцем, если у тебя вообще никто ничего не покупает, так и невозможно быть правителем, не имея ни одного подданного или признания своей власти со стороны. Так, если человек оказывается в подобной ситуации (берёт на себя ту роль, которую за ним не признают), его считают сумасшедшим.

Доверие может быть *функциональным и сущностным*. В первом случае человек рассматривает другого как носителя функции и выдаёт кредит ему как исполнителю этой функции, во втором же случае кредит предоставляется функции самой по себе, как некой самостоятельной сущности. Рассмотрим на примере государственной власти. В случае функциональной дискредитации общество (совокупность индивидов со схожими интеллектуальными объектами) может отказать в праве власти конкретному человеку, потому что он перестал быть достойным правителем (например, царём); его снимают с указанной роли и назначают другого. Если же речь идёт о сущностной дискредитации, то под

сомнение ставится сам существующий институт власти (например, монархия); общество не только отказывается от конкретного правителя, но и от способа удовлетворения соответствующей потребности (общественной организации).

От чего же зависит изменение доверия? Можно выделить внешние (*экзогенные*) и внутренние (*эндогенные*) факторы. Эндогенные связаны с динамикой интеллектуальных объектов внутри самого человека. Иными словами, под влиянием некоторых факторов у индивида меняется мировоззрение или актуальная потребность. Например, человек узнал о пользе вегетарианства, и «понял» (по сути, определенные объекты сложились в его мышлении), что нужно питаться растительной пищей; в этой связи продавцы мяса дискредитированы в его глазах по сущностному пути (никакой человек не сможет продать ему мясо). Экзогенные факторы связаны с деятельностью самих реципиентов доверия. В этом случае установки и потребности человека сохраняются, но не могут быть достаточно удовлетворены. К примеру, жильцы подъезда нуждаются в качественном обслуживании дома, коммунальная компания же повысила цены и перестала выполнять свои обязательства; жильцы расторгают договор с этой компанией и заключают с другой; происходит дискредитация по функциональному пути.

Обобщим вышесказанное: *доверие* – показатель признания возможности удовлетворения потребности. Его источник – *индивид*, приемник – все что (и кто) угодно. Оно выдается (*аккредитация*) и отнимается (*дискредитация*), зависит от деятельности своего источника (*эндогенные* факторы) и носителя (*экзогенные* факторы), определяет роль в обществе. Его динамика проходит по *функциональному* (соответствие роли) и *сущностному* (признание роли) пути. Пример наивысшей аккредитации – апофеоз; дискредитации – остракизм.

Рассмотренные инварианты – «доверие», «потребность», «аккредитация», «дискредитация» – универсальны для всей социальной реальности. Сам же принцип доверия является системообразующим для любых социальных отношений. Незапятнанность терминов позволяет реконструировать любую конкретную социальную реальность. Многофакторный анализ и использование данного метода позволяют создать функциональную модель общества, осуществляя тем самым мечту Платона о правителе-философе.

Библиографический список

1. Курпатов, А.В. Мышление. Системное исследование / А.В. Курпатов. – СПб.: Капитал, 2018. – 672 с.

А.С. Тимощук

Владимирский государственный университет

ДИНАМИЧЕСКИЙ КОНСЕРВАТИЗМ: ТРАДИЦИЯ И ЕЁ МОДЕРНИЗАЦИЯ

Тема сохранения своей культурной идентичности в урбанистических условиях весьма актуальна и затрагивает все сообщества, стремящиеся к поддержанию своей идентификации в условиях скоростных изменений социальной жизни. Мы живем в мире нарастающей сложности. Глобальность, неоднородность и скорость изменений социального тела являются базовыми характеристиками современного общества. Одним из ускорителей является поворот от «социальной истории» к «культурной истории», когда западный мир допустил в теоретическую сферу незападные 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. Смысл гибридизации несовместимого заключается в том, чтобы удержать 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» [6]. 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 анклализации, она расплывается 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 (ссылок).

Термин конкретизация введён Р. Ингарденом для определения способа установления связей между текстом и вызванных им схем прочтения. Ингарден использовал это понятие для объяснения процессуального развития точек неопределенности текста [3]. В социальном познании конкретизация означает самореализация индивида, обретение ценностно-смысловой идентичности. В этом смысле посттрадиционное (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 том 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 ячейками, обладающими способностью к самоконструированию социальной памяти. Общественные страты, «касты», корпорации представляют собой малые социальные скрепы, осуществляющие традирование мик-

ропотоков социальной памяти. Наследование ценностно-смысловых стратегий поведения в 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 технологией, 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 [4].

Номо 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. Номо 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, лишённое смысла, называется информацией, следовательно, инновационное общество также называют информационным. Лишённое 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 онтополитической 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. Собственно 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 онтопозиса 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 самоотнесением 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. Текущая современность в отличие от модерна и классики, как твёрдых, устойчивых культур (З. Бауман), скла-

дывается из индивидуации, калейдоскопического мышления, прозрачности тела и сознания через дигитализацию, насыщенности информацией. Индивидуация становится лично-общественная проективностью и сопровождается лёгкомысленным пересмотром классических констант: религия, пол, семья.

Специалист по общественному интеллекту Субетто А.И., 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 [5].

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 массмедийную 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 трансгуманизма, 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 / А.С. Тимошук // Поиск истины в пространстве современной культуры: сборник научных статей. Вып. 3 / под ред. О.Д. Маслбоевой. – СПб.: Изд-во СПбГЭУ, 2017. – С. 194–197.

3. Тимощук, Е.А. Теория социокультурных объектов в феноменологии Р. Ингардена: дис. ... канд. филос. наук / Е.А. Тимощук. – Н. Новгород: ННГАСУ, 2009. – 158 с.

4. Сакович, И.С. Эволюция традиции в культуре новационного общества: дис. ... канд. филос. наук / И.С. Сакович. – Н. Новгород, 2004. – 187 с.

5. Субетто, А.И. Теория фундаментализации образования и универсальные компетенции (ноосферная парадигма универсализма) / А.И. Субетто. – СПб. 2010. – С. 479–482.

6. 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

ИСТОРИОСОФСКИЕ ПОСТРОЕНИЯ ШАРЛЯ БОДЛЕРА: АНТРОПОЛОГИЯ ИНТЕЛЛИГЕНЦИИ В СВЕТЕ ИСТОРИЧЕСКОЙ КОММУНИКАТИВИСТИКИ

В рамках теоретико-методологического проекта исторической коммуникативистики антропология интеллигенции видится принципиально важным и крайне перспективным разделом, т.к. интеллигенция/интеллектуалы является не только и не столько продуктом безрелигиозной коммуникативной матрицы, сколько [10] ее создателем и основным бенефициаром. Монетизация неопределенности, режим ее воспроизводства и посреднической эксплуатации делает интеллигенцию ключевым актором данной историко-культурной системы.

В целом, данную проблему мы раскрывали в ряде публикаций, обращение к которым поможет получить более подробное представление об исследовательской оптике автора и его историко-философской концепции [8; 9; 10; 11; 12; 13].

В предлагаемой работе автор продолжает обращение к «ускользающей» от внимания экспертов теме социальных интересов интеллигенции, которая либо «случайно» не попадает в поле зрения их научных интересов, либо откровенно банализируется риторическими фигурами наподобие «интересов общества», при полном отсутствии интересов корпоративных.

Таким образом, складывается ситуация, при которой интеллигенция либо не способна к самоидентификации в системе информационно-

коммуникативных отношений, либо не уверена в полезности ее публичного дезавуирования. Исторически только весьма узкий слой интеллектуалов позволял себе более-менее откровенно обнаруживать и анализировать природу отношений своего социокультурного сообщества с реальностью, демифологизируя его коммуникативный капитал. К этому кругу вполне можно отнести поэта и критика Шарля Бодлера, уровень известности которого освобождает нас от биографических сюжетов и подтверждений его интеллектуальной состоятельности.

Уже в «Салоне 1846 года» он фактически утверждает, что интеллигента и буржуа сближает один и тот же способ эксплуатации реальности: «Сегодня одни из вас владеют знаниями, другие – собственностью. Когда-нибудь настанет счастливый день, когда ученые приобретут собственность, а собственники – знания. Тогда ваша власть будет полной и никто не станет ее оспаривать» [4, с. 61].

Данное утверждение-прорицание Бодлера очень близко к тому, что позднее будет утверждать А.Ф. Лосев в своей работе «Некоторые элементарные размышления к вопросу о логических основах исчисления». Он видит, что интеллигент является таким же посредником («медиумом»), организующим и монетизирующим взаимодействие общества/человека с реальностью, как и предприниматель: «Употреблять получаемое знание только для своих потребностей западный индивидуалист не может. Это было бы и бессмысленно. Зачем была бы эта безумная трата сил, вся эта духовная и материальная горячка, которой страдает западная душа? Тогда было бы достаточно тех знаний и тех духовных ресурсов, которыми вполне владел уже средневековый человек. А тут вся новость заключается в том, что человек создает духовно-материальные ценности вовсе не для своего экзистенц-минимума, а для чего-то совершенно другого. ... Сам он есть только некий медиум, через который проносятся эти ценности в непрерывной своей свистопляске» [6, с. 744–745].

Это «совершенно другое» А.Ф. Лосева и есть постоянное воспроизводство неопределенности, возобновляющее потребность в информации, а значит, потребность в «медиуме», что конфигурируется в лосевскую кабалу «от вечного процессуализма» [6, с. 745].

Именно об этом прямо предупреждает и Бодлер: «Нынешние аристократы мысли, те, кто присвоил себе исключительное право хвалить или хулить, узурпаторы духовных благ, внушили вам, будто вам не

дано чувствовать их и наслаждаться ими ...» [4, с. 61]. Более того, информационное посредничество видится Бодлеру весьма близким к мошенничеству: «... ловкие барышники замыслили отдалить вас от плодов познания, ибо познание – это их коммерция, их лавочка, и тут их завистливая жадность безгранична» [4, с. 62].

Нельзя не отметить и того, что в своем эссе «Школа язычников» Бодлер, по существу, отождествляет информационный посреднический ресурс с ложной и откровенно опасной сущностью, под каким бы наименованием он не являлся – в том числе и под сакрализованным новоевропейским обществом титулом «искусства»:

«Неприятие христианских и философских достижений человечества равносильно самоубийству, отказу от возможностей и средств для совершенствования. Окружить себя соблазнами искусства, лишённого души, – значит стремиться к собственной гибели. ... Мир будет явлен вам только в его материальной форме, а движущие им тайные пружины долго будут от вас сокрыты. ... Понятия добра и истины исчезают, отесненные яростной страстью к прекрасному, загадочному, обольщающему взгляд формой и красками. Исступленная страсть к чисто формальному искусству подобна язве, которая разъедает все вокруг себя. ... Маниакальное отношение к искусству так же губительно, как тирания рационального начала. Деспотическое преобладание любого из них порождает ограниченность, бессердечие, безмерную гордыню и себялюбие» [5, с. 133, 134].

Коммерческие переизбыток и конфликт интерпретаций породили, по мнению великого французского поэта, «... бесконечный передел владений искусства. Всеобщий разброд и неограниченная свобода каждого, распыленность усилий и раздробленность воли повлекли за собой общую слабость, сомнения и творческое оскудение. Несколько дарований, оригинальных в своей страдальческой возвышенности, не в силах противостоять суетливому муравейнику посредственностей. Мелкие претензии индивидуума поглотили коллективную самобытность. ... заурядных художников ради их же спасения и даже счастья следовало бы подчинять строгой указке твердой веры. Ведь сильные таланты редки, и в наши дни нужно быть Делакруа или Энгром, чтобы удержаться на поверхности и утвердить себя в хаосе изнурительной и бесплодной свободы» [4, с. 126].

Но наиболее афористично и кратко Бодлер высказался о времени нарастающего информационного хаоса в статье «О некоторых зарубежных карикатуристах»: «Наш век, соединяющий в себе неверие и невежество и потому способный без труда дать объяснение чему угодно ...» [2, с. 179].

Расширяющаяся информатизация общества несет за собой все большую хаотизацию действительности, дальнейший рост неопределенности и хронического экзистенциального сомнения, разрушающих последние остатки социального солидаризма. Бодлер так же тонко подмечает и это: «Сомнение, иначе говоря отсутствие веры и наивности, есть особый порок нашего века, когда никто никому не подчиняется ... господствовать хочет каждый, а управлять собой не умеет никто» [4, с. 125].

Становится все более понятным, что архаическое представление о демократии как народовластии вытесняется более реалистичным представлением о ней как результате вынужденного компромисса между самоутверждающимися и не желающими уступать друг другу индивидами в сфере власти/управления. В статье «Поэт современной жизни» Бодлер не скрывает своих предчувствий примитивизации политического порядка: «Наступающий прилив демократии, заливающий все кругом и все уравнивающий, постепенно смыкается над головой последних носителей человеческой гордости, и волны забвения стирают следы этих могикан» [3, с. 305].

Бодлер озабочен типом человека, которого формирует новоевропейское общество, понимая серьезность грядущих антропологических изменений: «Всякий восприимчивый ребенок, чье воображение находится в постоянном возбуждении и питается не повседневным зрелищем здоровой трудовой жизни, а вечными разговорами о славе и наслаждениях, чьи органы чувств ежедневно подвергаются ласкающему, дразнящему, возбуждающему, пугающему и радостному воздействию материальной красоты, обречен превратиться в несчастнейшего из смертных и сделать несчастными своих близких ... Все полезное, правдивое, здоровое, доброе будет заказано такому человеку. Влекомый мучительной погоней за недостижимой мечтой, он будет стараться заразить и измучить ею и других» [5, с. 133]

Само собой разумеется, что автор «Цветов зла» не мог не видеть историософских перспектив общества, выстраиваемого на неопреде-

ленностных основаниях: «Существует одно ходячее заблуждение, которого я боюсь как огня. Я имею в виду идею прогресса. Это изображение нынешней ложной философии запатентовано без гарантии со стороны Природы или Божества, этот новомодный фонарь – лишь тусклый светильник, изливающий мрак на все области познания. С его приближением никнет свобода, возмездие исчезает как дым. Тот, кто хочет осветить путь истории, должен прежде всего потушить этот коварный фонарь. Нелепая идея прогресса, расцветшая на гнилой почве нынешнего самодовольства, сняла с нас бремя нравственного долга, избавила души от груза ответственности, освободила волю от всех уз, которые накладывало на нее стремление к совершенству. И если этому удручающему безумию суждено продлиться еще долго, оскудевшие народы, убаюканные мягкой подушкой фатализма, бездумно погрузятся в дремоту одряхления. Такое самоуспокоение само по себе является симптомом уже вполне зримого упадка. Спросите у любого благонамеренного француза, завсегдагая своего кафе, где он каждый день читает свою газету, как он представляет себе прогресс. Он ответит, что прогресс – это пар, электричество и газовое освещение – неведомые римлянам чудеса; что эти изобретения исчерпывающе доказывают наше превосходство над античным миром. Какой же мрак царит в его замороченном мозгу, как причудливо перемешались в нем понятия материального и духовного порядка! Бедняга настолько сбит с толку и американизирован зоократической и индустриальной философией, что начисто утратил представление о различии между миром физическим и миром нравственным, между естественным и сверхъестественным. ... поборникам философии пара и фосфорных спичек прогресс представляется чем-то вроде бесконечно возрастающей прогрессии. ... Я оставляю в стороне вопрос о том, не рискует ли неограниченный прогресс, непрерывно угождая человечеству и изнеживая его, обернуться в результате самой изощренной и жестокой его пыткой? Постоянно отрицая свои собственные достижения, не обратится ли прогресс в некое непрерывно возобновляемое самоубийство? Замкнутая в огненном кольце божественной логики, способная порождать лишь вечное отчаяние, не уподобится ли эта вечная и ненасытная жажда скорпиону, жалящему самого себя смертоносным хвостом?» [1, с. 139, 140]. Данная обширная цитата позволяет нам быть уверенными в последовательности исто-

риософских построений Бодлера по ключевым вопросам, не эксплуатируя при этом доверчивость читателя.

Не являясь историком, Бодлер, при внимательном отношении к его интеллектуальному наследию, демонстрирует убедительную последовательность и систематичность своих историко-философских построений. Препарируя действительность, он не забывает о тех основаниях, которые несут за нее полную ответственность. Речь идет об эпохе Просвещения, которая подготовила и оформила информационные основания, достаточные для трансформации религиозной коммуникативной матрицы. В результате постепенного отхода от религиозности, мир обретает форму самосушной, самодостаточной природы, не имеющей внешнего источника, цели и смысла. Заведомо бессмысленное в качестве термина понятие Природы фундаментализировало и аккумулировало антитрадиционалистскую тематику зарождавшегося информационного общества.

Бодлер писал: «Большинство ошибочных представлений о красоте порождены ложными моральными понятиями XVIII века. Природа в то время почиталась основой, источником и образцом всего доброго и красивого. Отрицание первородного греха сыграло немалую роль в общем ослеплении той эпохи. Между тем, если мы удовольствуемся ссылками на очевидные факты, на вековой опыт и на судебную хронику в газетах, мы убедимся, что природа ничему или почти ничему не учит, но что именно она вынуждает человека спать, пить, есть и худо ли, хорошо ли оберегать себя от непогоды. Это она толкает человека на убийство ближнего, подстрекает пожирать его, лишать свободы, пытать; ибо, чуть только мы отходим от примитивных потребностей и начинаем стремиться к роскоши и удовольствиям, мы убеждаемся, что природа сама по себе ничего, кроме преступления, посоветовать нам не может. Именно она, эта непогрешимая природа, породила отцеубийство и людоедство и тысячу других мерзостей, назвать которые мешают нам приличие и такт. Только философия (разумеется, истинная философия) и религия велят нам поддерживать бедных и увечных родственников. Природа же (то есть не что иное, как голос корысти) велит убивать их. ... Зло совершается без усилия, естественно, закономерно; добро же всегда является плодом намеренного усилия» [3, с. 307, 308]. Говоря о природе как о «дурной советчице в области морали» [3, с. 308], Бодлер

по-философски изящно закрывает любые софистические спекуляции: «У природы нет иной морали, кроме самого факта ее бытия ...» [4, с. 116].

Таким образом, в историософских размышлениях Шарля Бодлера мы находим доказательство того, что спецификой современного информационного общества является его неопределенностный коммуникативных характер, в рамках которого интеллигенция не столько играет роль коммуникатора, сколько является главным выгодоприобретателем от эксплуатации его неопределенностного статуса и, следовательно, кровно заинтересованным в его сохранении.

С одной стороны, Бодлер ригористично утверждает, имея в виду в первую очередь интеллигенцию: «Тому, кто отверг светлые радости честного труда, доступны лишь губительные наслаждения порока – таков закон жизни» [5, с. 133], с другой, на той же странице оставляет нам надежду: «Но, быть может, настанет день, когда, словно на крик отчаяния, религия и философия снизойдут к вам!» [5, с. 133].

Правда, корпоративная природа интеллигенции не склонна к самопознанию, а представить мир вне господства неопределенности скорее всего выше ее сил и привычки. На эту тему весьма забавно высказался еще один «проклятый» писатель Генри Миллер от лица типичного интеллигента, корректора по профессии: «Все катастрофы, которые я корректирую, оказывают на меня самое благотворное действие. Представьте себе полный иммунитет и стопроцентную безопасность в среде, где полным-полно зловредных бактерий. ... Мир может взорваться – я буду сидеть здесь и расставлять запятые и двоеточия. ... Самое страшное для корректора – это угроза остаться без работы. Когда мы собираемся вместе, вопрос: «Что вы будете делать, если потеряете работу?» – повергает нас в ужас. Конюху, убирающему навоз, кажется, что нет ничего страшнее, чем мир без лошади. Любая попытка объяснить ему, как безобразно существование человека, всю жизнь сгребавшего горячее дерьмо, – идиотизм. Человек может полюбить навоз, относиться к нему с нежностью, если от этого зависят его благополучие и счастье» [7, с. 153,154].

Библиографический список

1. Бодлер, Ш. Всемирная выставка 1855 [Текст] / Ш. Бодлер // Бодлер Ш. Об искусстве. – М.: Искусство, 1986. – С. 135–154.
2. Бодлер, Ш. О некоторых зарубежных карикатуристах [Текст] / Ш. Бодлер // Бодлер Ш. Об искусстве. – М.: Искусство, 1986. – С. 172–180.

3. Бодлер, Ш. Поэт современной жизни [Текст] / Ш. Бодлер // Бодлер Ш. Об искусстве. – М.: Искусство, 1986. – С. 283–315.
4. Бодлер, Ш. Салон 1846 года [Текст] / Ш. Бодлер // Бодлер Ш. Об искусстве. – М.: Искусство, 1986. – С. 61–129.
5. Бодлер, Ш. Школа язычников [Текст] / Ш. Бодлер // Бодлер Ш. Об искусстве. – М.: Искусство, 1986. – С. 13–134.
6. Лосев, А.Ф. Некоторые элементарные размышления к вопросу о логических основах исчисления [Текст] / А.Ф. Лосев // Лосев А.Ф. Хаос и структура. – М.: Мысль, 1997. – С. 731–792.
7. Миллер, Г. Тропик Рака [Текст] / Г. Миллер. – М.: Терра, 1994. – 320 с.
8. 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.
9. Уваров, П.Б. Дети хаоса: исторический феномен интеллигенции [Текст] / П.Б. Уваров. – М.: АИРО-XX, 2005. – 200 с.
10. Уваров, П.Б. Исторические методы исследования интеллигенции [Текст] / П.Б. Уваров: автореф. дис. ... д-ра ист. наук. – Челябинск, 2010. – 49 с.
11. 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.
12. Уваров, П.Б. Поведение современного человека: историко-антропологический этюд [Текст] / П.Б. Уваров // Социум и власть. – 2012. – № 5. – С. 127–130.
13. Уваров, П.Б. Проблема современного исторического познания [Текст] / П.Б. Уваров // Проблемы российской истории. – 2002. – № 1. – С. 46–58.

А.П. Янков

Тюменский государственный университет

ТРАДИЦИОННОЕ ОБЩЕСТВО И ЕГО ТРАНСФОРМАЦИЯ (НА ПРИМЕРЕ СРЕДНЕВЕКОВОЙ УММЫ ЗАПАДНОЙ СИБИРИ)

Антитеза традиционному (закрытому) обществу – открытое и, прежде всего, в отношении к возможности его изменчивости. На этом фоне теория модернизация, «кочующая» по трудам части отечественных исследователей как «единственно верная», очень напоминает «принцип диалектического материализма» моей научной молодости (без упоминания которого защита любой диссертации откладыва-

лась). Между тем, традиционное общество, говоря словами А.С. Ахиезера то, «где традиции дедов важнее, чем традиции отцов». Поэтому, полагаем, теорию модернизации возможно применять, но в отношении ряда сообществ весьма осторожно, в большей степени говоря о трансформации.

Попробуем это показать на примере исламской уммы Западной Сибири периода развитого Средневековья, когда его положение здесь упрочилось в массовом сознании, а институты оформились.

Западную Сибирь как историческое и культурное пространство можно охарактеризовать, опираясь на аспекты абсолютности и относительности, конечности и бесконечности, прерывности и непрерывности процессов, а также гомогенности и гетерогенности населения.

При изучении средневекового общества Ключевым подходом важно выделить историко-культурный и антрополого-географический аспекты. Поскольку необходимо обратить на особенности региона, где сибиряк выживал, неукоснительно следуя законам суровой природы, почитал её, органично включая в образы сибирского ислама.

Представление же о мире формировалось у него на противопоставлении сакрального и профанного в контексте определенных природных, социальных и политических пространств. И эти сферы имели взаимодополняющий характер. Поэтому местная специфика ислама сложилась не только под влиянием пришедшего из Центральной Азии и Поволжья суннизма, но и предыдущих архаичных верований, образовав в итоге синкретизм / синтез / контаминацию [4, с. 133–140; 5, с. 149–205].

Избранный подход к особенностям и механизму функционирования сибирского ислама в условиях традиционного общества определяет это явление как систему и единственно реальную, объективную форму, которая отражает представления и потребности конкретной общности людей, сформировавшиеся в условиях региона [22, с. 313–317].

Нестабильность мира, как полагал И.Р. Пригожин, вообще приводит к «новой рациональности» [15, с. 46]. Полагаем: ислам в Сибири в период развитого Средневековья также можно уподобить сложной неравновесной открытой системе, которая от беспорядка эволюционировала к порядку, от неустойчивости – к равновесию, от непредсказуемости – к логике и т.д.

Всякая же открытая система обладает внутренним потенциалом развития, который реализует из нескольких возможных вариантов именно тот, что отвечает на «вызов» времени. Этот путь может оказаться обманчивым. Тем не менее, исторический процесс, преодолевая случайные флуктуации в точках бифуркации, возвращается к определённой траектории развития [10, с. 25].

Конечно, линейно-эволюционные подходы к исследованию сибирского ислама способны дополнить синергетический подход. Однако в этом случае за «пределами» остаётся индивидуальность мусульманина, границы поведения которого определялись моральной установкой: «человеку Аллахом завещано жить при семье, при родне и друзей иметь», или предостережением: «Аллах просто так человека не накажет. Знать есть за ним грех тайный».

Традиционное общество, где строго соблюдались обычаи, нормы и ритуалы, передающиеся из поколения в поколение, очерчивало границы «недопустимого», в т.ч., и невозможность для индивида жить вне социума (конечно, малое число источников раннего периода сводит на нет все попытки реконструкции социальных настроений сибирской уммы и трансформационных явлений в ней), но очевидное – проявляется.

Социокультурный подход вскрывает объективное единство социального и культурного в мире и религиозной системе, но не охватывает, как представляется, всю совокупность личностных и региональных факторов, способных изменить теоретические схемы «линейной модернизации».

К анализу сибирских процессов (в какой-то мере) применительна и концепция евразийства как «методологического обоснования полицентризма и многолинейности социально-исторического процесса, идеи параллельного сосуществования и развития различных цивилизаций, каждая из которых имеет свою логику развития, свою культурную доминанту, собственные ценности, цели и приоритеты» [14].

В качестве примера возможности (или невозможности) применения теории модернизации (или трансформации) попробуем разобрать тезис об урбанизации. Прежде всего, сложно само определение традиционной «городской культуры» в отношении средневековой Сибири²,

² В силу специфического уклада хозяйства в тот период подобного разделения могло и не быть. Кроме того, перенесение европейских понятий *город* и *город-*

исходя из того, что в доиндустриальных обществах быт и производство нераздельно связаны друг с другом, для описания жизнедеятельности людей в таких обществах правомерно использовать более широкую категорию – «уклад жизни». Одним из основных отличий городского быта от жизни людей в традиционно-аграрном обществе является чёткое разделение в пространстве и времени производственной и внепроизводственной сфер [11, с. 282].

В Средневековье среди местных тюрков часто бытовало расширенное понятие *Иске юрт* (сиб. татар.)³, означая старый народ / улус, а также часть деревни и первородная почва. Лексема юрт, соответственно, может трактоваться как постоянное, и как мобильное поселение. Это отражает нестабильность системы расселения и сакрализации родного пространства. Объясняется это и тем, что земля не имела для кочевника и промысловика того сакрального значения, каким обладала для земледельца. Ему важно пастбище для скота, и лишь на сезон.

По мере формирования оседлого населения (происходило достаточно поздно по сравнению с Поволжьем и Бухарой) земля и поселения на ней обретали иное мифологическое содержание. Иногда заимствованное и труднообъяснимое. Так, неофициальное название основанных, предположительно в 1685 г. ю. *Чечкинских*⁴ – *Тархан-Кала* (от араб. قلعة / qal'a – крепость, крепостная стена)[1], хотя стен у поселения никогда не было.

Условия возникновения подобных поселений на Руси, в Западной Сибири или Центральной Азии имели различную основу. Хотя, заметим, имеется и альтернативное мнение [13, с. 93].

Для одних характерно наличие более развитого ядра (центра) и тесно связанной с ним периферии, которая выполняла защитную функцию. Другим присуща иерархическая система оседлых поселений как

ской быт на сибирское «поле» выводит за рамки исследования население Ялуторовска, Тары, Кузнецка даже в XVIII в.

³ Синонимом в ряде случаев является тюркское *иль* / *эль*. В русских источниках XVII–XVIII вв. *юрт* употреблялся для обозначения как политических образований, так и экстерриториального объединения родового характера. Сохранялось и позднее для обозначения пространств кочующих шорцев, якутов и др. Распространён и по Прииртышью, вплоть до Обской губы.

⁴ Происхождение связывают с именем первопоселенца – «старика Чичику», тогда как составная др. названия – Тархан связано с особой категорией населения, наделенной т.н. тарханскими привилегиями, включая освобождение от ясака.

главных центров сбора податей. Третьим – инновационная (для своего времени) структура, включая организацию переработки сырья и ремесленного производства.

Возникает вопрос: были ли в Сибири города до появления русских (заметим, что согласно городovým летописям, освоение Сибири началось даже не с похода Ермака, а с основания первых русских городов)? [16, с. 96] И если да, то способствовал ли ислам урбанизации, как это происходило в Центральной Азии, Крыму и Волжской Булгарии? Возможно ли рассматривать историю возникновения и развития поселений как целостный однолинейный процесс? [1, с. 185].

Существует множество подходов к вопросу о периодизации общества [2; 3; 6; 8; 9], но ещё Платон в V–VI вв. до н.э. обозначил линейную схему его развития: пастухи → крестьяне → горожане. Исторический же материализм в качестве основания для периодизации определял уровень развития производительных сил. Подобное деление, по мнению Л.Е. Гринина, учитывало в большей степени производственные отношения и формы собственности на средства производства [7, с. 7].

Классическая – зарубежная теория урбанизма, как и марксистско-ленинская концепция, полагала отделение ремесла и торговли от сельского хозяйства базисом городов, отличающихся стабильностью, высокой численностью и плотностью населения, живущего по иным нормам и признающим права личности и собственности.

Эти объективные для Европы причины нельзя механически переносить на средневековую Сибирь. Здесь отсутствовало жёсткое деление на горожан и селян: «туралы / туралинцы» [18, с. 328] занимались сельским хозяйством (в т.ч. отгонным скотоводством), торговля слаба, как и купечество (а это элита, способная к самоорганизации и инновациям). Потребности в изделиях удовлетворялись домашними промыслами, а нехватки земельных площадей вообще не существовало.

Конечно, возникавшие системы хозяйствования обеспечили базовые потребности многих, способствуя формированию социума, который сам решал свои задачи. Природа и генезис местных поселений (городков) весьма отличается от западноевропейских, восточнославянских и поволжско-тюркских, в основе которых лежали задачи подчинения пространства, политические и охранительные, а также торгово-ремесленные функции. Подобные центры возникли в такой социальной и демографической ситуации, когда организация общества стала настолько

сложной, что дальнейшая его жизнедеятельность без каких-либо координирующих центров стала невозможной [17, с. 49; 19, с. 29; 21, с. 58; 21, с. 6]. Эти обстоятельства отражены в мифопредставлениях сибиряков о *первородной почве* и точно соотносятся с синергетической моделью понимания исторических процессов.

Появление городков и становление государственности раннего типа не вызвало быстрых перемен в идеологической надстройке в политиках и самом сообществе Западной Сибири периода развитого Средневековья. Более того, создав поселение, сибирский социум не брал ответственность за его функционирование в будущем: линейная система (теория) модернизационного развития, присущая европейским городам, здесь не применима.

Библиографический список

1. Алишина, Х.Ч. Названия селений сибирских татар (на материале Тюменской области) [Текст] / Х.Ч. Алишина, Г.М. Ниязова. – Тюмень: Экспресс, 2004. – 197 с.
2. Альтернативные пути к цивилизации [Текст]: кол. монография / под ред. Н.Н. Крадина и др. – М.: Логос, 2000. – 368 с.
3. Барг, М.А. Эпоха и идеи: становление историзма [Текст] / М.А. Барг. – М.: Мысль, 1987. – 354 с.
4. Белич, И.В. Природа в доисламских верованиях сибирских татар / И.В. Белич // Культурные и хозяйственные традиции народов Западной Сибири [Текст] / И.В. Белич. – Новосибирск: Изд-во Новосибирского гос. пед. ин-та, 1989. – С. 133–140.
5. Валеев, Ф.Т. Сибирские татары: культура и быт [Текст] / Ф.Т. Валеев. – Казань: Татарское книжное из-во, 1993. – 243 с.
6. Вико, Д. Основание новой науки об общей природе наций [Текст] / Д. Вико. – Л.: Наука, 1940. – 540 с.
7. Гринин, Л.Е. Периодизация исторического процесса [Текст]: автореферат дис. ... к. филос. наук / Д.Е. Гринин. – М., 1996. – 28 с.
8. Грин, В.А. Периодизируя Всемирную историю / В.А. Грин // Время мира. Альманах современных исследований по теоретической истории, макро-социологии, геополитике, анализу мировых систем и цивилизаций. Вып. 2. Структуры истории [Текст] / В.А. Грин. – Новосибирск: Сибирский хронограф, 2001. – С. 133–148.
9. Гумилев, Л.Н. Этногенез и биосфера Земли [Текст] / Л.Н. Гумилев. – М.: Айрис-пресс, 2004. – 557 с.
10. Десять веков российской ментальности: картина мира и власть [Текст] / В.С. Жидков, К.Б. Соколов. – СПб.: Алетейя, 2001. – 636 с.
11. Историческая энциклопедия Сибири [Текст]: в 3 т. – Новосибирск: Издательский дом «Историческое наследие Сибири», 2009. – Т. 3. – 734 с.

12. Катанов, Н.Ф. Предания тобольских татар о Кучуме и Ермаке [Текст] / Н.Ф. Катанов // Ежегодник Тобольского губернского музея. – Вып. 5. – 1895–1896.
13. Матвеев, А.В. Сибирское ханство: военно-политические аспекты истории [Текст] / А.В. Матвеев, С.Ф. Татауров. – Казань: Изд-во ФЭН АН РТ, 2012. – 260 с.
14. Орлова, И.Б. Контуры современной евразийской концепции [Электронный ресурс] / И.Б. Орлова. – Режим доступа: <http://www.ispr.ru/Confer/EuroAsia/confer9-1.html>.
15. Пригожин, И.Р. Философия нестабильности [Текст] / И.Р. Пригожин // Вопросы философии. – 1991. – № 6. – С. 45–54.
16. Резун, Д.Я. Очерки истории изучения сибирского города конца XVI – первой половины XVIII века [Текст] / Д.Я. Резун. – Новосибирск: Наука, 1982. – 220 с.
17. Соболев, В.И. История сибирских ханств (по археологическим материалам) [Текст] / В.И. Соболев. – Новосибирск: Наука, 2008. – 360 с.
18. Томилов, Н.А. Татары сибирские // Народы и религии мира: энциклопедия [Текст] / Н.А. Томилов. – М., 1999. – С. 520–522.
19. Фроянов, И.Я. Города-государства Древней Руси [Текст] / И.Я. Фроянов, А.Ю. Дворниченко. – Л.: Издательство Ленинградского университета, 1988. – 269 с.
20. Халиков, А.Х. Ислам и урбанизм в Волжской Булгарии // Биляр – столица домонгольской Булгарии [Текст] / А.Х. Халиков. – Казань: Таткнигоиздат, 1991. – С. 47–60.
21. Хузин, Ф.Ш. Итоги и перспективы изучения болгарского домонгольского города [Текст] / Ф.Ш. Хузин // Археология Волжской Булгарии: проблемы, поиски, решения [Текст] / Ф.Ш. Хузин. – Казань, 1993. – С. 5–32.
22. Ярков, А.П. О некоторых подходах при изучении феномена сибирского ислама [Текст] / А.П. Ярков // Многофункциональность в науке: материалы Международной научной конференции. – Екатеринбург, 2011. – С. 313–317.

СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКАЯ СФЕРА ТРАДИЦИОННЫХ ОБЩЕСТВ

Е.Н. Кириллова

Институт всеобщей истории РАН

ТРАДИЦИОННОЕ ОБУЧЕНИЕ РЕМЕСЛУ (ФРАНЦИЯ XIII–XVIII вв.)

Традиционное обучение ремеслу – это обучение детей родителями, в своей семье. Об этом обучении мало что известно, несмотря на то, что нормы профессионального обучения в средние века и раннее Новое время фиксировались каждым ремесленным и торговым регламентом, в более позднее время – договорами и свидетельствами об обучении, записями об учениках в книгах корпораций и другими документами.

Домашнее обучение не регулировалось законодательно. Нормативному регулированию подлежало обучение посторонних для его семьи учеников, которых мастер принимал за плату (иногда – установленную законодательно), на строго определенный срок, под контролем должностных лиц профессионального сообщества (корпорации). Правилами об обучении таких учеников наполнены ремесленные регламенты, начиная со знаменитой «Книги ремесел» Парижа – уникального сборника из более чем 70 ремесленных и торговых регламентов, записанного по указанию прево Парижа Этьена Буало в 1260-е гг., позднее неоднократно дополнявшегося [2].

Даже упоминания об обучении детей мастеров встречаются в источниках крайне редко, в отличие от таких знаковых этапов профессионального становления как выполнение шедевра (образцовой работы) и уплата вступительных взносов (более простого испытания для сына мастера и его меньшего взноса в кассу корпорации: обычно в 2–3 раза, в XVIII в. – даже в 10–15 раз [1, с. 370–371]). В XXVII статье общего для всего королевства регламента книгопечатников 1744 г. было зафиксировано:

«Сыновья книготорговцев и книгопечатников *не обязаны проходить никакого обучения*, но они не смогут быть приняты мастерами, если не обладают качествами, необходимыми для тех, кто должен быть допущен к метризе» (метриза — право заниматься определенным ремеслом; документ, подтверждающий это право) [4, р. 143–144, подчеркивание мое. — Е.К.]. Здесь под «обучением» подразумевалось официально оформленное получение профессиональных знаний, но не домашнее обучение сына мастера: обучаясь ремеслу у своего отца, сын мастера не считался учеником, то есть, он официально не занимал места ученика, и мастер мог принять в обучение другого ребенка (обычно одного, реже нескольких) — это традиционное для средневековых ремесел правило, которое позднее было воспринято и мануфактурами.

Общая позиция была выражена в знаменитом эдикте Генриха III 1581 г., посвященном урегулированию ремесла во всем королевстве. Привилегированное положение сына мастера составителям эдикта было хорошо известно, а обычай, когда сын мастера не проходит обучения (как остальные ученики) представлен как общепринятая практика. Здесь даже специально оговаривался такой безусловный и потому никогда особо не звучавший в ремесленных регламентах момент, как принадлежность отца и сына к одному ремеслу — только ремесло отца давало привилегии сыну мастера (*pourveu qu'ils soient de pareil mestier que leurs pères*).

При этом составители эдикта 1581 г. не считали возможным и необходимым поддерживать эти обычаи, аргументируя свою позицию традиционным образом — опасностью злоупотреблений. В соответствии с эдиктом, сын мастера все же должен был проходить полное обучение, а вот срок его последующей работы в качестве подмастерья определялся вдвое короче того, что было установлено для обычных (посторонних для семьи мастера) учеников [3, р. 89–90]. Такие идеи закономерно не нашли поддержки и в практику ремесленных корпораций не вошли.

Привилегии для сыновей всегда были удобны мастеру и выгодны для него: в его мастерской и лавке было больше помощников, и при этом он мог получать деньги за обучение других учеников. В Париже XIII в., многие корпорации (сукноделы, сукновалы, ювелиры, плотники, токари, бочары, ткачихи и другие) допускали, чтобы такие же преимущества в

обучении, как у детей мастера, получали родственники мастера: его братья, его племянники и племянники его жены и даже более дальние родственники. Позднее, в Новое время, только родные дети мастера могли претендовать на привилегии, все остальные (включая детей жены мастера от ее первого брака и детей, родившихся у мастера до того, как он получил этот статус) не могли получить никакого иного статуса, чем положение «чужака».

К привилегированному положению сына мастера тяготел статус зятя мастера, однако эти преимущества не касались обучения, поскольку речь шла о не о детях, а о взрослых людях, уже вступивших в брак или собирающихся в него вступить (иногда, как фиксировали правила, было достаточно объявить о помолвке с дочерью мастера). Привилегии для зятя мастера актуализировались при приеме в мастера: для них был установлен существенно меньший, по сравнению с обычными учениками вступительный взнос (обычно такой же, как у сына мастера), они выполняли более простой шедевр или вовсе не должны были его делать, меньше работали подмастерьями или освобождались от такой отработки вообще. Редкий пример обучения зятя мастера, известный для Парижа XIII в., относится к обучению взрослого человека, а не ребенка: мастерица-ременщица, дочь мастера, могла научить ремеслу своего мужа, прежде этого ремесла не знавшего [2, с. 205–206].

Сын мастера, в отличие от постороннего ученика, не платил за обучение, когда учился у собственного отца; ему было необязательно оформлять свидетельство о завершении обучения. Если он учился все же не в своей семье, а у другого мастера, то отец мог участвовать даже в назначении испытания по окончании обучения (обычно такое испытание назначалось и контролировалось должностными лицами корпорации).

Мастера действительно отдавали собственных детей в ученики к другим мастерам, хотя это стоило им денег и лишало их детей некоторых привилегий, поскольку в этом случае они становились (почти) обычными учениками. Обучение в другой мастерской давало сыну мастера такие выгоды, как дополнительные знания и навыки, новый профессиональный опыт. Преимущество могло заключаться и в укреплении связей между семьями. Регламенты не позволяют проследить все особенности таких ситуаций, но не следует забывать, что у ремесленника был не один ребе-

нок. В обучение соседу скорее могли отдать младших сыновей, в то время как старший оставался в доме родителей. Можно также предположить, что, когда речь идет об обучении ребенка не у своего отца, имеется в виду осиротевший сына мастера, который был вынужден обратиться к другому мастеру для завершения своего обучения.

В такой новой сфере деятельности как книгопечатание, в самом начале его истории, сыновья мастеров не могли составлять большую часть учеников, в силу новизны этого занятия. Изучая парижских книгопечатников XVI в., А. Парен установила, что лишь четверть учеников происходили из книжной среды, и множество – из семей, связанных с другими профессиями (мясники, булочники, сукноделы, сапожники, строители, возчики и многие другие), с торговлей и свободными искусствами, а также из сельской местности (преимущественно вокруг Парижа) и из семей разнорабочих [5, р. 176–177].

Известно, что стать учеником и обучаться ремеслу мог не каждый. Обычным для ремесленной среды ограничением было требование о законном рождении будущего ученика (и детей мастера в том числе), иногда – о его возрасте (не слишком малом в таких профессиях, где требовалась физическая сила – булочники, стригальщики сукна). В обучение ремеслу книготорговцев, печатников и переплетчиков могли принять только того, кто умел читать и писать (парижский устав 1618 г. и более поздние, а также уставы книгопечатников других городов Франции), что может показаться очевидным для типографского дела. Однако оно означает не только то, что печатники не желали заниматься обучением посторонних детей грамоте: они желали получить в обучение человека, уже имеющего изрядный запас знаний и умеющего учиться. Это правило свидетельствует также о том, что собственные дети книгопечатников всегда были грамотными – иначе родители не могли бы передать им свое дело [1, с. 205–206]. Общий для королевства регламент книгопечатников 1744 г. требовал от поступивших в обучение обязательного знания латинского языка и умения читать по-гречески [4, р. 130].

Каждый учитель «лучше» знает, как правильно учить, и хотя при поступлении в обучение ученик разрывал связи со своей семьей и входил в семью мастера, во всем ему подчиняясь, он становился не «рядом»

вым», а особенным членом этой семьи, сохраняя некоторую отстраненность от нее и будучи подконтрольным не только своему мастеру, но и профессиональному сообществу. Контроль со стороны корпорации – важное отличие в обучении детей мастера и посторонних учеников.

Интерес корпораций к обучению в целом и, прежде всего, посторонних для семьи мастера учеников, порождался множеством причин. Первая и самая очевидная – то, что через некоторое время нынешний ученик вступит в корпорацию и станет равным своему учителю и его товарищам. Вторая – корпоративная ответственность за поддержание порядка в городе: предотвращение конфликтов между мастерами, учениками и подмастерьями, ответственность перед горожанами, которые отдают своих детей в обучение. Наконец, третья причина – личный интерес каждого мастера к тому, как обучает ученика его сосед: свой ребенок может оказаться учеником соседа в случае смерти родителей и даже при их жизни, если у семьи возникал такой интерес.

Вопрос о детях мастера и посторонних учениках отражает такое принципиальное для образования противостояние как домашнее обучение и обучение вне своего дома. Какой из вариантов дает лучший результат, что эффективнее – быстрее – проще?

Обучение детей родителями и наследование их занятий было наилучшей и наиболее эффективной моделью профессионального воспроизводства в традиционном обществе. Прежде всего, такое обучение начиналось на грани сознательности: подавая нужный инструмент или материал, помогая держать заготовку, ребенок уже учился и получал необходимые для полноценного освоения профессии знания. В силу своего повседневного характера и малого возраста «ученика», эти знания и навыки становились естественными для него, в то время как посторонний ученик должен был затратить время и особые усилия, прежде чем такие базовые знания и навыки стали бы для него столь же органичными.

Во-вторых, обучение детей родителями гарантировало «естественную» (не установленную договором и не навязанную извне) полноту передачи профессиональных секретов: обеспечивались не только сохранение и безопасность семейного дела, но и гарантии для общества в целом, поскольку создавались надежные условия для самой вы-

сокой квалификаций нового специалиста, работа которого не причинит вред покупателю и заказчику.

В-третьих, семейное обучение не провоцировало конкуренцию между соседями, так как новый мастер (сын) естественным образом наследовал прежнему (отцу), не претендуя на клиентов и заказы других мастеров. Данная модель наилучшим образом соответствовала узкому рынку сбыта и отвечала отсутствию стремления к расширению производства.

Стабильность доиндустриального общества, стабильность рынков сбыта, как и демографическая ситуация Средневековья и раннего Нового времени, казалось бы, в наибольшей степени способствовали закреплению именно такого пути становления нового мастера в качестве не просто предпочтительного, но единственно возможного. История ремесла свидетельствует, что сын мастера всегда рассматривался как потенциально лучший из будущих мастеров, и этот принцип настойчиво закреплялся в регламентах. Однако в повседневной жизни ремесленные и торговые сообщества постоянно сталкивались с ситуациями, не позволявшими считать единственно возможным только этот путь: если у мастера не было сыновей или их оказывалось слишком много для того, чтобы каждый смог бы реализовать свое право на профессию отца, или если сыновья были еще слишком малы, когда мастер оставлял свое дело или уходил из жизни. Профессиональное сообщество могло оказаться настолько малочисленным (в силу узкой специализации), что совпадение нескольких случайных факторов способно было бы привести к его полному исчезновению, если бы не приток извне. Или, что весьма актуально для раннего Нового времени, стремительный рост спроса мог побудить допускать в профессию любых новичков, независимо от того, где и как они учились ремеслу, кто они по происхождению, то есть, невзирая на принятые в корпорациях правила и нормы.

Посторонние для семьи мастера ученики оказались той социальной группой, для которой закрепилось законодательное нормирование продолжительности обучения (фиксированный срок), в отличие от «бесконечного» обучения детей мастера, для которых этот процесс не был чем-то исключительным и автономным, он составлял часть их повседневной

жизни, у него не было начала и не всегда было окончание: выучившись ремеслу и повзрослев, дети мастера, не всегда становились самостоятельными мастерами, но могли остаться работать в мастерской отца.

Библиографический список

1. Кириллова, Е.Н. История ремесла во Франции в XIII–XVIII вв.: статья мастером [Текст] / Е.Н. Кириллова. – СПб.: Евразия, 2019. – 591 с.
2. Регистры ремесел и торговли города Парижа [Текст] / перевод Л.И. Киселевой, под ред. А.Д. Люблинской // Средние века. – М.: Наука, 1957. – Вып. X. – С. 309–362. – М.: Наука, 1958. – Вып. XI. – С. 171–221.
3. Les métiers et corporations de la ville de Paris, XIV–XVIII^e siècles [Текст] / publ. par R. de Lespinasse. 3 vols. – P.: Impr. Nationale, 1886. – Т. I. – 771 p.
4. Code de la librairie et imprimerie de Paris, ou Conférence du règlement arrêté au Conseil d'État du Roy, le 28 février 1723, et rendu commun pour tout le royaume, par arrêt du Conseil d'Etat du 24 mars 1744 [Текст] / publ. par С.-М. Saugrain. – Paris: aux dépens de la Communauté, 1744. – 498 p.
5. Parent, A. Les métiers du livre à Paris au XVI^e siècle (1535–1560) [Текст] / A. Parent. – Genève: Droz, 1974. – 345 p.

С.С. Логиновский

Южно-Уральский государственный университет

**СТРАХ БОЖИЙ И ДЕРЗОСТЬ КАК СПОСОБЫ ОРГАНИЗАЦИИ
СОЦИАЛЬНОГО БЫТИЯ В СОЦИАЛЬНОЙ МЫСЛИ
АВВЫ ДОРОФЕЯ ГАЗСКОГО**

Авва Дорофей Газский принадлежит к числу известных христианских аскетических писателей [см. подробнее: 1]. Его главный труд под названием «Душеполезные поучения» является репрезентативным примером монашеского дискурса. Последний хорошо изучен в его антропологическом измерении, о социальном же измерении этого нельзя сказать. В этой связи представляется весьма актуальным рассмотрение рассуждений аввы Дорофея Газского как примера оригинальной социальной мысли аскетических писателей. Это (на примере понятия страха) и является целью данной статьи.

Посвященное страху поучение аввы Дорофей начинает с констатации видимого «противоречия», между различными высказываниями о страхе, содержащимися в Св. Писании. В частности, он обращает внимание на то, что, с одной стороны, в Писании содержится доста-

точно много высказываний, в которых страх оценивается весьма высоко как свойство добродетельного человека, приближающегося к Богу, святого (Пс. 33, 10 и др.). С другой стороны, авва указывает на известные слова апостола Иоанна Богослова о том, что *совершенно любы вон изгоняет страх* (1 Ин. 4, 18). Дорофей отмечает, что данное высказывание апостола может быть понято как отрицание предшествующих суждений о значимости страха для святых.

Сам авва Дорофей считает, что никакого противоречия в указанных высказываниях нет, поскольку с христианской точки зрения существуют два вида страха, которые, помимо прочего, находятся в различных отношениях к любви, присущей святым⁵. В подтверждение своей позиции авва Дорофей приводит слова Св.Писании о том, что *«страх Божий есть начало и конец* (Сир. 1, 15, 18). Объясняя эти слова, авва говорит, что *«началом назван первоначальный страх, за которым следует совершенный страх святых»* [2, с. 70].

Рассуждая о видах страха подробнее, Дорофей указывает, что тот страх, о котором говорит апостол Иоанн, есть страх первоначальный и несовершенный, он свойственен *«начинающим быть благочестивыми»* [там же, с. 68]. Этот страх связан с тем, что человек боится наказаний за недолжные (греховные) действия. Поэтому неудивительно, что этот несовершенный страх при достижении определенных успехов в добродетельной жизни (о чем, в частности, свидетельствует наличие истинной любви) исчезает.

Иначе говоря, несовершенный страх непосредственно связан с грехом, который является важнейшей (если не сказать – определяющей) составляющей бытия ветхого человека. Не являясь сам грехом, этот страх указывает на актуальное присутствие греха в бытии ветхого человека. По этой причине его можно считать своеобразным маркером того, что человек еще не освободился от действия греховных страстей, не стал бесстрастным, стремление к чему является целью существования монаха.

Второй страх, напротив, свойственен только тем, кто достиг совершенства в добродетельной жизни, т.е. святым. Человек, имеющий

⁵ Следует отметить, что и любовь, согласно святым отцам, бывает различной (см. об этом: 3), но в рассматриваемом поучении авва Дорофей не касается данного вопроса, везде имея в виду лишь совершенную любовь святых.

такой «совершенный» («истинный») страх, боится уже не наказания за недолжные (греховные) действия, а утраты общения с Богом, которое есть наивысшее благо с христианской точки зрения. Совершенный страх присущ только преуспевающим в добродетельной жизни, достигшим определенного совершенства в процессе бесконечного стремления к Богу по причине того, что именно такие люди, обладая опытом богообщения, понимает всю его ценность и страшатся потерять его. Поэтому авва Дорофей считает возможным сказать, что совершенный страх и истинная любовь не просто совместимы, а неразрывно взаимосвязаны, ведь *«совершенный страх рождается от любви»* [2, с. 69]. Совершенный страх несовместим не с любовью, а с несовершенным первоначальным страхом. Именно последний изгоняется совершенным страхом, или, что в данном случае то же самое, совершенной любовью, на что и указывает апостол Иоанн в 1 Ин. 4, 18.

Обобщая свои рассуждения по данному вопросу, авва Дорофей говорит, что святые *«уже не по страху действуют, но боятся, потому что любят»* [2, с. 69–70].

Несмотря на то, что совершенный страх во всем превосходит страх несовершенный, последний для аввы Дорофея также представляет определенную, весьма немалую ценность. За неимением других «средств» (таких как совершенная любовь и совершенный страх) первоначальный страх способствует обращению ветхого человека к праведной жизни, *«охраняет душу от всякого зла»* [2, с. 70], т.е. от различного рода греховных страстей, помогает бороться с ними. Несмотря на все несовершенство этого «средства» авва Дорофей весьма высоко его оценивает, в том числе и для достижения страха, присущего святым, прямо говоря, что *«невозможно достигнуть совершенного страха (иначе), как только первоначальным страхом»* [2, с. 68]. Несвершенный страх – необходимый и важный начальный этап в процессе бесконечного процесса приближения человека к Богу. Делание добра из-за страха наказания постепенно приучает человека к этому деланию, на опыте показывает преимущества добродетельной жизни, рождая истинную любовь и совершенный страх.

В контексте всего сказанного неудивительно, что авва Дорофей считает приобретение совершенного страха Божия важнейшей задачей каждого человека и монаха в особенности. Для достижения этой цели

человек должен постоянно помнить о неизбежности смерти и наказаний (мучений) за греховные действия и помыслы, постоянно анализировать все свои действия и мысли, а также не быть «дерзновенным в общении» [2, с. 73].

Еще один способ приобретения совершенного страха Божия – это жизнь поблизости от человека, который такой страх имеет. Постоянное присутствие перед глазами реального примера человека, живущего со страхом Божиим, способствует формированию подобного страха и у тех, кто его окружает. Это замечание аввы указывает на важность социального окружения для человека, пытающегося жить добродетельно, и объясняет, почему монахи стремились к созданию собственных коллективов, не только по возможности чуждых людей, не желающих жить добродетельно, но и основанных на новых принципах, принципах, характерных для идеального бытия праведников в Царствии Небесном.

Отсутствие совершенного страха Божия (и как следствие – пребывание во грехе) порождается причинами, противоположными тем, которые приводят эту добродетель в душу человека: отсутствием памяти о неизбежности смерти и наказаний (мучений) за греховные действия и помыслы, отсутствием критического анализа всех своих действий и мыслей и общением исключительно с теми, в ком нет страха Божия.

Самый же опасный для этой добродетели грех – это дерзость в общении. Эта греховная страсть совершенно несовместима со страхом Божиим, изгоняет его и тем самым открывает дорогу всем остальным греховным страстям. В самом деле, ветхий человек, не имеющий страха Божьего (даже несовершенного, не говоря уже о совершенном), не имеет оснований не грешить. По этой причине авва считает возможным назвать дерзость матерью всех греховных страстей, хотя в других контекстах этот статус могут иметь и другие греховные страсти. В любом случае, именно дерзость есть греховная страсть, противоположная страху Божию, по причине чего авва Дорофей уделяет ее рассмотрению значительное внимание.

Авва указывает, что проявления дерзости многообразны. Она может проявляться как в неуместном смехе и празднословии, так и в молчании и множестве других действий. В контексте данной статьи важно, что все проявления дерзости имеют социальное измерение, поскольку всегда направлены на других людей. Именно «оттого, что мы дерзки друг

с другом и не стыдимся один другого, – подчеркивает авва Дорофей, – случается, что мы и злословим, и оскорбляем друг друга» [2, с. 75].

Рассуждения аввы Дорофея позволяют утверждать, что дерзость, как и страх Божий, есть не просто причины социальных «нестроений» (конфликтов). Дерзость и страх Божий – это два способа организации социального бытия, которые можно назвать греховным и добродетельным (см. об этом подробнее: 4). Конечно, помимо дерзости и страха Божия существует другие грехи и добродетели, в совокупности и образующие два противоположных способа организации социального бытия. По этой причине они и называются греховным и добродетельным. Но и тот, и другой способ организации социального бытия может быть описан (пусть и не во всей своей полноте) на примере той или иной греховной страсти и добродетели, лучше всего таких, которые противоположны друг другу. Вот и авва Дорофей, рассматривая конкретную ситуацию, на примере дерзости и совершенного страха Божия описывает действия людей, из которых складываются и в которых проявляются, существуют два различных способа организации социального бытия.

В качестве конкретной ситуации авва берет совершение неким человеком чего-либо *«неполезного»*, греховного. Преподобный отмечает, что реакция на подобные действия может быть различной, но по своей сути делится на два противоположных друг другу вида.

Первый тип реакции – это греховный, соответственно, порождающий греховную социальную реальность. Он предполагает, что, не обращаясь непосредственно к совершившему греховное действие, не стремясь исправить его, некто осуждает этого человека как мысленно, так и словом. По мысли аввы Дорофей, даже совершение греховного действия не дает основания для такого осуждения человека. Это не полезно ни согрешившему, ни тому, кто его осуждает и в последнем случае является проявлением греховной страсти.

Еще более опасно, когда человек не только сам осуждает согрешившего, но и привлекает к этому других людей, сообщая им свою греховную страсть. По мнению аввы это особенно опасно, поскольку *«нет ничего тяжелее, ничего пагубнее, как вредить не только себе, но и ближнему»* [2, с. 75]. Итог подобных действий – отсутствие любви между людьми и порождаемого ею единства общества. Вместо них основой социального бы-

тия становятся греховные страсти, которые порождают бесконечные противоречия и конфликты.

Противоположная реакция на согрешение брата предполагает непосредственное обращение к нему с целью обличения, обличения в любви, с целью его исправления. Это значить, что совершающего греховное действие не следует ни укорять, ни злословить (в одиночку или в купе с другими), но следует сказать ему «с чувством сострадания и страхом Божиим..., с любовью и смирением *“прости, брат мой, если не ошибаюсь, мы нехорошо это делаем”*» [там же]. Показательно, что хотя согрешает один брат, обличающий не отделяет себя от него, поскольку они оба (и вообще все люди) есть члены единого тела Христова, и поэтому забота (по мере сил) о благе ближнего – задача каждого человека. По большому счету, эта забота есть забота не только о ближнем, но и о самом себе. В конечном итоге, благоденствие отдельного человека зависит от блага целого, частью которого он является. В самом деле, трудно благоденствовать в разваливающемся, исполненном конфликтов обществе, какими бы ресурсами отдельный человек сам по себе не обладал. По этой причине забота о себе предполагает заботу о целом (обществе), а последнее состоит из людей, на которых, поэтому, также должно быть обращено заботливое внимание человека. Из таких, описываемых аввой Дорофеем «малых» действий в отношении ближних и складывается социальная реальность, в данном случае – не греховная, а благая, основанная на добродетелях и соответствующих действиях.

Обобщая, авва говорит, что данный (благой) тип социальных действий предполагает, что человек должен *«иметь благоговение, бояться вредить себе и другим, почитать друг друга»* [2, с. 75]. Указывая на важность в этом деле страха Божьего, авва чуть ниже добавляет (обращаясь к своим слушателям): *«приобретите страх Божий и с благоговением встречайте друг друга, каждый преклоняя главу свою пред братом своим... Каждый смиряйся перед Богом и перед братом своим и отсекай свою волю»* [2, с. 77]. В результате такого настроения и действий социальные связи между людьми оказываются организованными на основе любви, а сами люди пребывают в единстве. В целом общество оказывается чуждым любого рода нестроений, и хотя его структура внешне мало изменяется, оно становится гармоничным, непричастным греху и близким к Богу, Который уже непосредствен-

но, как с Адамом до грехопадения, общается с образующими его преуспевающими в добродетельной жизни монахами.

Конечно, будучи практиком, авва Дорофей понимает, что далеко не всегда подобный способ действий в отношении согрешающего человека правильно им воспринимается. Согрешающий может продолжить свои греховные действия, воспринимая подобные увещевания как слабость. В этом случае следует обратиться к другим людям, но не любым, а полезным в данной ситуации, имеющим опыт и авторитет и поэтому способным вернуть согрешающего человека на путь праведной жизни. Но обращаться к другим следует исключительно с целью исправить согрешающего по причине любви к нему, а не ради укорения или злословия. В последнем случае сам человек, обращающийся к другим (пусть и к праведникам, пусть и по поводу действительного согрешения) будет этим действием совершать грех.

Для того чтобы этого избежать, необходимо испытывать самого себя, обращаться к такому важному «инструменту» в деле спасения как совесть (которой авва Дорофей посвятил поучение, предшествующее рассматриваемому, следовательно его слушатели уже знали о данном «инструменте» спасения и о том, как им пользоваться, см.: 5). В том случае, если собственная совесть по каким-то причинам не дает однозначного ответа, следует обратиться к опытному подвижнику за советом, как поступить в данной конкретной ситуации. В любом случае, следует самым внимательным образом отслеживать мотивацию собственных действий и всячески пресекать любые не благие намерения, все, что может нанести вред. Только в данном случае пользу получают все – и согрешающий, которого исправляют, и тот, кто пытается его исправить.

Подобная установка, характерная для отцов Церкви весьма показательна, хорошо демонстрирует особенности святоотеческого восприятия социального бытия.

С точки зрения М. Вебера указанные рассуждения говорят о том, что поведение монаха (и шире – христианина) в идеале должно быть максимально рациональным. Он не должен действовать под воздействием эмоций или других иррациональных мотивов. Каждое действие, прежде чем быть совершенным, должно подвергаться строгой оценке на предмет соответствия христианскому вероучению, на предмет полезности в деле спасения. Более того, не только дей-

ствия, но и предшествующие им мысли (мотивы действий) должны точно так же строго анализироваться. Постоянная саморефлексия – норма жизни монаха, особенно еще не достигшего высот подвижнической жизни.

Но еще интереснее данные рассуждения в контексте соотношения антропологического и социального у отцов Церкви. В социальной мысли отцов Церкви важно не только и не столько внешнее совершение правильных действий, но и правильное «внутреннее устройство человека». Самоанализ и подобного рода процедуры в дисциплинарной структуре науки Модерна относятся скорее к антропологии и психологии, нежели к социологии. В лучшем случае – к социальной психологии. Однако для святых отцов не свойственно такое жесткое дисциплинарное деление, возникшее сравнительно поздно. Но дело не только в том, что святые отцы не знали дисциплинарной структуры науки эпохи Модерна или имели другую дисциплинарную структуру знания. На самом деле за этими рассуждениями стоит иное понимание социальной реальности. Если в эпоху Модерна человек зачастую понимался как производное общества или природы (в своей биологической составляющей), то отцы Церкви, не отрицая данных начал и их влияния на человека, не считают, что он в своем бытии всецело определяется этими или какими-либо другими началами. Даже всемогущий Бог ограничивает Свое всемогущество, давая человеку возможность действовать самостоятельно. Эта свобода (пусть и относительная) человека от любых внешних начал, способность изменять себя и свое социальное окружение задает иное, нежели в эпоху Модерна, видение социального бытия.

Изучение общества всегда предполагало (а иногда имело главной конечной целью) возможность его изменения в лучшую сторону. В эпоху Модерна такое изменение мыслилось как изменение социальных институтов, ведь считалось, что именно они (наряду с биологической составляющей, которую, впрочем, до последнего времени невозможно было изменить) определяют человеческую природу. Поэтому, изменение «неправильных» социальных институтов не только создает благое общество, но и «автоматически» порождает нового «правильного» человека.

Для отцов Церкви ситуация прямо противоположна. Человеческие действия определяют то, какой является социальная реальность. Конеч-

но, отдельное действие отдельного человека не порождает социальную реальность. Но если типологически сходные действия многих людей повторяются, то формируется устойчивый вариант социальной реальности, особенности которой определяются именно действиями людей. Специфика же самих действий обусловлена особенностями их природы, причем не в биологическом, а в собственно антропологическом смысле этого слова, то есть не инвариантом человеческой природы (к которому в известной степени можно отнести биологическое в человеке как неизменное и неподвластное самому человеку⁶), а его вариантами, обусловленными действиями самого человека. Отцы Церкви выделяют три таких варианта – естественное, присущее Адаму до грехопадения, неестественное (ветхое), характерное для всех людей после грехопадения и выше естественное, которое стало доступно людям (впервые с момента грехопадения) после и в результате Боговоплощения.

Особенности каждой природы имеют прямые социальные последствия, преобразуя инвариантную социальную структуру в тот или иной вполне определенный вариант. Изменение этого варианта в другой предполагает не столько изменение самой социальной структуры, сколько изменение людей, примером чего могут служить рассмотренные рассуждения аввы Дорофея о страхе Божьем.

В свете всего сказанного, на первый взгляд исключительно антропологические (психологические, этические) рассуждения аввы Дорофея оказываются продуманной программой социальных преобразований, конечно, не переставая быть одновременно и программой «антропологической» реформы и даже революции. Единство (но не тождество) социального и антропологического в социальной мысли отцов Церкви позволяет квалифицировать их рассуждения любым из указанных вариантов, видеть в антропологическом всегда присутствующее социальное измерение. Важно лишь помнить, что эти варианты в социальной мысли отцов Церкви не противостоят друг другу, а предполагают друг друга, неразрывно взаимосвязаны, есть две стороны единого процесса преобразования тварной реальности.

В завершение своего поучения [2, с. 77–79] авва Дорофей описывает братии свою раннюю подвижническую жизнь в монастыре аввы

⁶ Хотя и здесь возможны изменения – например, духовное тело после воскресения – но они связаны уже с действиями Бога.

Серида. На наш взгляд, помимо прочего, данные примеры из реальной жизни призваны показать, что теоретические построения аввы могут быть применены на практике и правильное их применение приводит к ожидаемым результатам, изменяя как самого человека, так его социальное окружение, преобразая социальную реальность. Пусть это и не так легко для новоначальных, но все же возможно и авва призывает своих слушателей не страшиться трудностей, твердо следуя по пути правильной жизни под руководством опытных подвижников.

Библиографический список

1. Бернацкий, М.М. Дорофей Газский [Текст] / М.М. Бернацкий, Дионисий (Шленов) // Православная энциклопедия. – Т. XVI. – М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2007. – С. 32–43.

2. Дорофей, авва. Душеполезные поучения [Текст] / авва Дорофей. – М.: Издательство ТСЛ, 2007. – 304 с.

3. Логиновский, С.С. Святитель Иоанн Златоуст о значении любви для социальной жизни (на примере толкования 1 Кор. 13, 1–8) [Текст] / С.С. Логиновский // Вестник ЧелГУ. Серия Философия. Социология. Культурология. – № 31 (212). – 2010. – С. 11–16.

4. Логиновский, С.С. Святоотеческая типология общества [Текст] / С.С. Логиновский. – Челябинск: Издательский центр ЮУрГУ; Изд-во НОЦ «КПСП», 2016. – 253 с.

5. Логиновский, С.С. К вопросу о единстве антропологического и социального в мировоззрении аввы Дорофея Газского на примере понятия совести [Текст] / С.С. Логиновский // Шестнадцатый Славянский научный сбор «Урал. Православие. Культура». Кирилло-мефодиевская традиция в культуре России: материалы Всероссийской научно-практической конференции / сост. О.В. Терехова. – Челябинск: ЧГИК, 2018. – С. 67–72.

С.Ш. Саидов

Узбекский государственный университет мировых языков

**ОСНОВА СОХРАНЕНИЯ ТРАДИЦИОННЫХ ЦЕННОСТЕЙ
В УЗБЕКИСТАНСКОМ ОБЩЕСТВЕ (НА ПРИМЕРЕ МАХАЛЛИ)**

За годы независимости в Узбекистане была укреплена и развита правовая основа деятельности органов самоуправления граждан в лице

института *махалля*⁷. Этот институт сформирован как неотъемлемая часть политической, экономической и духовной жизни страны, а также были созданы все необходимые условия для развития махалли.

Махалля – это прежде всего социальный институт, основанный на восточном менталитете и традициях. Это целая система отношений между жителями одного квартала, которая существует в Узбекистане на протяжении многих веков и значительно повлиявших на развитие национальных традиций. В некотором роде, это форма общины, объединенной на небольшой территории. Исторические источники говорят, что махалля возникла во II веке до нашей эры, которая была в основном в форме крепости, охватывающей большие холмы. Жилые поселения в виде небольших махаллей позже стали крупными городами.

Термин махалля (от арабского *محلة*) означает «место», «лагерь», «городской квартал». Она называлась *махаллот*, *жамоа*, *элат*, *элод* в разных регионах.

Информация о махалле также встречается в трудах таких мыслителей, как Абу Райхан Беруни, Ибн Сино (Авиценна), Фараби, Махмуд Кошгари и др. Например, в книгах Фараби «Фозил одамлар шахри» («Город добродетелей»), Беруни «Уй хўжалигини юритиш тўғрисида» («О домашнем хозяйстве»), Махмуда Кошгари «Девони-лугатит турк» («Энциклопедия тюркского языка»), дается информации о населении в махаллях, их профессиях, традициях, религии, экономике и образе жизни [1, с. 23]. А также, сведения о Восточных мусульманских махаллях встречается в книге «Сафарнаме» Носира Хисрава.

В Центральной Азии и прежде всего в Узбекистане уникальный социальный институт и как форма самоуправления граждан – махалля, существует с древних времен и сохранилась до наших дней. Махалля для узбекской нации означает больше, чем понятия коллективность. Благодаря махалли сохранилась тесные социально-экономическое отношение коренного населения, уважение духовных ценностей и принцип взаимоотношений. Это является гарантией безусловного выполнения социальных обязательств каждого члена махалли перед обществом [2, с. 157]. Взаимное доверия, уважение и почтение друг к другу в махалле соблюдались на протяжении многих веков.

⁷ *Махалля* (махаллинский комитет) – это институт, осуществляющий местное самоуправление.

В то же время, махалля является важной институциональной основой, которая защищает и развивает систему ценностей в сознании людей, формирует, обогащает и укрепляет социальный капитал в обществе. В Узбекистане, большое влияние на развитие взаимного доверия в махалле и в обществе оказала религия *Ислам*. Именно на основе законов и правил ислама, установленные в Коране и Хадисах, регулируются социально-экономические, духовно-нравственные отношения граждан. Все это признано как категория этических норм.

На основе исторических источников можно сказать, что каждый средневековый город Центральной Азии имел свой центр. В качестве центра важную роль сыграла – *мечеть*. Кроме того, люди принимали этические нормы в махалле и жили в соответствии этих правил. Каждая узбекская махалля имела свои традиции и нормы. Одним из них является «Шафат», который предназначен для ограничения махалли от других. Если сосед по махалле намерен продать свой дом и переехать в другую деревню или махаллю, он сначала обращается к своим родственникам, если они не хотят, извещает жителей своей махалли, а потом уже объявляет другим [5, с. 39]. Это очевидно свидетельствует жителей махалли о своём роде «субординации» в махалле.

В начале XX века ускорились социальные, экономические, политические, духовные и образовательные процессы в махаллях. Прежде всего, это связано с движением джадидов и его деятельности. Многие просветители-джадиды боролись за просвещения людей, ради будущего нации и прогресса страны. Они имели четкое представление о роли махаллей в нашем обществе и продвигали идею реформирования их в соответствии с современными требованиями. В то же время они подвергли резкой критике недостатки махаллей в то время.

Таким образом, махалля, как и всякий живой организм, боролась за своё выживание и потому чутко реагировала на характер окружающей жизни. Имея глубокие корни в истории, организуя и направляя течение повседневной жизни народа, махалля породила стройную этическую систему, основанную на правилах взаимопомощи, гостеприимства и уважения к старшим, равенство всех членов общины. Во многих вопросах махалля задавала тон. Поэтому ни царской России, ни советской власти она оказалась не по зубам [3, с. 91].

Будучи отражением и проявлением традиционализма, махалля выполняет такие значимые для демократического общества функции, как общественный контроль, самоуправление, воспитание сознательной и гармонично-развитой личности, содействие частному бизнесу и предпринимательству и другие. Кроме этого, махалля является главным источником так называемого социального капитала, характеризующегося наличием высокой степени доверия и коммуникации в обществе, что создает благоприятные предпосылки для последующего развития гражданского общества в Узбекистане [4, с. 12].

Сегодня значительна укреплена и развита правовая основа деятельности института махалли. Этот институт сформирован как неотъемлемая часть общественной и государственной жизни Узбекистана.

Махалля как проверенная историческая форма самоуправления вполне соответствует характеру и потребностям народу Узбекистана, является надежным фактором сохранения и укрепления в стране обстановки мира и согласия, общественной стабильности. Этому способствует процесс расширения полномочий махаллинских сходов и аксакалов. В настоящее время, по всей республике число сходов граждан и органов самоуправления – махаллинских комитетов превысило 10 тысяч.

Например, такие нормативные акты, как Указ Президента Республики Узбекистан «О поддержке органов самоуправления граждан» (23 апреля 1998 г.), Закон Республики Узбекистан «Об органах самоуправления граждан» от 14 апреля 1999 года (в новой редакции от 22 апреля 2013 г.), также Указ Президента Республики Узбекистан «О мерах по дальнейшему совершенствованию института махалли» (3 февраля 2017 г.) служит правовой основой для дальнейшего укрепления роли института махалли в государственной и общественной жизни.

На махаллю возложена множества функций по модернизации и реформированию общественной жизни. В органах самоуправления граждан – махаллях успешно работают комиссии по основным направлениям деятельности схода граждан: примирительная; по вопросам просвещения и духовности; по социальной поддержке; по работе с женщинами; по вопросам несовершеннолетних, молодежи и спорта; по вопросам развития предпринимательской деятельности и семейного бизнеса; по экологии и охране природы, благоустройству и озеленению; по общественному

контролю и защите прав потребителей. В зависимости от актуальности проблем на соответствующей территории сходом граждан могут создаваться и другие комиссии по основным направлениям деятельности схода граждан.

Можно с уверенностью сказать, что каким образом налажена работа в системы махалля, таким и будет эффективность реформ в строительстве демократического государства и гражданского общества.

Библиографический список

1. Гулямов, М. Махалля – основа гражданского общества [Текст] / М. Гулямов. – Т.: Адолат, – 2003.
2. Каримов, И.А. Родина священна для каждого [Текст] / И.А. Каримов. – Т. 3. – Т.: Узбекистан, 1996. – 348 с.
3. Маликова, Г. Историко-правовые вопросы развития института махали [Текст] / Г. Маликова // Евразийский журнал региональных и политических исследований. – № 14 (343). – 2014.
4. Муминов, А. Некоторые особенности развития институтов гражданского общества в Узбекистане (на примере махалли) [Текст] / А. Муминов. – Журнальный клуб Интелрос. «Credo New». – №3. – 2017.
5. От сильного государства к сильному обществу. (Махалла: исторический опыт, и современность). – Т.: Akademiya, – 2014.

И.А. Суздальцева

Дагестанский государственный педагогический университет
(г. Махачкала)

**ШЕЛКОВОДСТВО КАК ТРАДИЦИОННАЯ ОТРАСЛЬ ХОЗЯЙСТВА
АРМЯНСКОГО НАСЕЛЕНИЯ ДАГЕСТАНА В XVIII–XIX вв.**

В начале XVIII в. особое значение в политике России приобрел Кавказ – естественный мост между Европой и Азией. Петр I стремился к тому, чтобы вся Европа торговала со Средним Востоком и Индией Волжско-Каспийским водным путем. Таким образом Россия, став единственной посредницей между Востоком и Западом, смогла бы поднять престиж в европейском сообществе, получать значительные доходы от транзитной торговли и обеспечивать свою промышленность сырьем.

Важную роль в восточной политике России играла Армения, которая добивалась помощи сильного христианского государства в борьбе за независимость от Ирана и Турции. Петр I призывал армян к пересе-

лению в южные районы России, так как был заинтересован в увеличении на западном берегу Каспия численности христианского населения, придерживающегося русской ориентации. В частности, российское правительство рассчитывало, что армянское население примет активное участие в экономическом развитии территорий вдоль нижнего течения реки Терек, где имелись благоприятные природные условия для развития виноградарства, виноделия, шелководства и других, новых для российской экономики отраслей [11, с. 144]. Покровительственная политика Петра I способствовала началу массовой миграции армян в южные приграничные районы России, где сформировались многочисленные национальные общины. Крупные армянские общины в XVIII в. сложились и на территории Дагестана.

Сельскохозяйственные занятия армян-переселенцев определялись, с одной стороны, многовековыми традициями (виноградарство, виноделие, выращивание риса). С другой стороны, российское правительство поощряло развитие ряда отраслей, предоставляя населению многочисленные льготы. Например, указы, касающиеся шелководства, издавались регулярно на протяжении XVIII – начала XIX вв., что сказало на сельскохозяйственных занятиях переселенцев из Закавказья [4, с. 216].

Шелководство было достаточно доходной отраслью экономики. Еще Петр I уделял серьезное внимание ее развитию. Его указами поощрялась колонизация Притеречья армянами, для которых производство шелка было традиционной отраслью экономики. Первыми центрами шелководства на юге России стали поселок Сарафанниково (Шелководская), г. Кизляр и сел. Паробочево, где значительную массу населения составляли армяне.

С середины XVIII в. развитие шелководства в Западном Прикаспии приняло значительный размах. К пятидесятым гг. XVIII в. относится ряд распоряжений правительства, связанных с необходимостью усилить разведение тутовых деревьев и шелковичных червей в Астрахани и на Тереке. В 1752 г. был издан указ Сената, который требовал размножить в Кизляре тутовые деревья и шелковичных червей. Высочайший указ от 7 декабря 1753 г. предусматривал, что все иностранцы, поселившиеся в бассейне р. Терек, «если посадят новые, кроме тутовников, выращен-

ных раньше, деревья, обеспечат выкорм шелкопрядов и подготовят шелк-сырец, то за каждое тутовое дерево получают вознаграждение пять копеек» [8, Л. 4 об.]. В 1756 г. правительство предписало всем, причисленным к садам крестьянам, живущим в окрестностях Кизляра, способствовать увеличению количества тутовых деревьев. В 1763 г. был опубликован последний указ Екатерины II о размножении в Кизляре шелковичных заводов [3, с. 145].

Однако местный шелк так же был не самого лучшего качества. В докладе экспедиции Государственного хозяйства, опекунства иностранных и сельского домоводства Сенату от 1797 г. отмечалось, что «несовершенство возделываемого в России шелка против итальянского заключается не только в том, что он груб, толст и неровен в нитках, а особливо в том, что не имеет настоящей белизны и лоску из-за того, что в местах, где шелководство производится, жители не умеют еще порядочно сматывать шелк с пузырьков, для чего требуется особого рода машина и искусство и разные составы, чего не может иметь каждый частный человек» [12, Л. 31 об.]. Поэтому предлагалось определить со стороны государства специалиста-мотальщика с жалованием 300 руб. в год, а для приобретения необходимых инструментов выдать одновременно 200 руб., также отдать этому человеку в обучение двух воспитанников из сиротского дома, на содержание которых выделить по 60 руб. в год. В других государствах, отмечалось в докладе, мотальщики сами зарабатывают себе содержание, взимая с жителей за каждый фунт шелка известную плату. Этот пример должен быть поучителен и для России [12, Л. 31 об.].

К концу XVIII в. разведение тутовых деревьев было передано под контроль коменданта Кизляра. Всем, кто имел сады или огороды, предписывалось высадить «на пустопорожних землях» по десяти или более тутовых деревьев [13, Л. 28]. Таким образом, участки для выращивания тутовника увеличивались.

В первой половине XIX в. центром шелководства на территории Дагестана стал город Кизляр. Горожане строили в своих садах специальные помещения со стеллажами для выращивания шелкопрядов. Согласно «Ведомости» от 1825 г., шелководством в Кизляре занималось более тысячи семей (1 064 семьи), которые вырастили около ста тысяч

(956 793) тутовых деревьев. В 1830-х гг. в окрестностях города было выращено около 500 тыс. тутовых деревьев. По данным источников, в канцелярию коменданта г. Кизляра постоянно поступали прошения об отводе армянам земель для разведения тутовых деревьев [9, Л. 6, 60 об., 72, 73, 74].

В Кизляре практически все жители были вовлечены в дело разведения тутовых деревьев и в производство шелка в домашних условиях. Те, кто не исполнял распоряжений местных властей относительно разведения тутовых деревьев, подвергались своеобразному штрафу – должны были платить денежную пеню в размере 10 коп. за каждое непосаженое дерево [13, Л. 29]. Средства, собранные таким образом, должны были идти на вознаграждение тех, кто проявил «усердие в этом деле» [13, Л. 31].

В Кизляре и окрестностях города фактически армяне стали основными производителями шелка-сырца. Среди крупных шелководов Кизляра были известны: Арешев, Серебряков, Аглинцев, Тарумов, Шергилов, Петросов и другие [3, с. 55].

Шелководством занимались не только армяне г. Кизляра, но и жители трех деревень – Дербентского, Молахалил и Караджалил, переселенные в окрестности Кизляра в конце XVIII века.

Кизляр и его округа стали центром шелководства не только на территории Дагестана, но всей Кавказской области. Росту шелковицы здесь способствовали благоприятный климат и плодородная почва. В окрестностях Кизляра росло много диких тутовых деревьев, пригодных для выращивания шелковичных червей, чьи коконы могли давать достаточно качественный шелк [1, с. 46]. Учитывая все это, мастер-шелковод Герзи, приглашенный в 1835 г. из Сардинии для обследования шелководства на Юге России и в Закавказье, высказал мнение, что производство шелка в окрестностях Кизляра можно было увеличить в 10 раз [10, с. 43]. Однако кизлярский шелк был довольно низкого качества: плохо разматывался и давал много отходов в виде охлопков (хлопчатый шелк), которые мало использовались. Отдаленность Кизлярского округа от экономических центров России мешала распространению здесь новых, более совершенных и удобных технологий производства шелка. Кроме того, производства шелка замедлялось в связи с

отсутствием хороших дорог, необходимых для вывоза продукции. Развитию местного шелководства мешала острая конкуренция с виноделием, которое не встречало сопротивления со стороны иностранных конкурентов. В целом, активному и устойчивому прогрессу хозяйственной жизни края препятствовали военные действия, ведущиеся на Северо-Восточном Кавказе, охваченным освободительным движением горцев [1, с. 46]. Поэтому в Россию ввозилось большое количество высококачественного иностранного шелка из Ирана и Европы.

Во второй половине XIX в. шелководство в Терском крае переживало кризис. Упадку некогда прибыльной отрасли способствовали: трудоемкость процесса, отсутствие специальной техники для перемотки и выравнивания нити, отсутствие качественных красителей и специальных составов для придания шелку лоска, конкуренция со стороны иностранных производителей, высокая себестоимость производства и низкие цены на продукцию. Все это тормозило темпы развития отрасли в Кизляре.

На юге Дагестана шелководство получило распространение в Дербенте, где сложилась многочисленная армянская община. Жители Дербента большей частью были заняты «в шелководстве, разведении хлопчатой бумаги, шафрана и марены, которая в последнее время (первая треть XIX в. – И.С.), доставив промышленникам значительные выгоды, привлекла сильнейшее попечение хозяев» [5, с. 311].

С развитием шелководства связано становление шелкоткацкой промышленности края. Значительную роль в ее развитии сыграли армяне. Так, крупные землевладельцы Хастатов, Ваганов, Арешев не только разводили в своих поместьях тутовые плантации, но и строили шелкоткацкие фабрики.

В 1785 г., по данным источников, в Кизляре действовало три шелковых завода. Один из них был основан в 1762 г. выходцем из Грузии, дворянином Серебряковым, который на своих землях вырастил более 10 тыс. тутовых деревьев для получения шелка-сырца. На этом заводе вырабатывалось от 15 до 30 фунтов шелка в год. Из них белого шелка – 25 фунтов, желтого – 2 пуда, шелка вазу – 10 фунтов, пузырькового – 10 фунтов [7, Л. 1]. Другой шелковый завод принадлежал Гургену Арешеву. В прошении, направленном в 1797 г. Павлу I, он отмечал, что переселил-

ся в Кизляр в 1773 г., вырастил здесь более 7 тыс. тутовых деревьев и основал шелковый завод, на котором в 1796 г. было произведено 2 пуда 20 фунтов чистого шелка-сырца, шелка вазу – 10 фунтов, пузырькового шелка – 20 фунтов [6, Л. 1–1 об.]. Как видим, в производстве шелка использовалось местное сырье. К работе на шелковых заводах привлекались работники из числа свободных крестьян соседних деревень. Так, жители трех армянских деревень (Дербентское, Молахалил и Караджалил) в 1825 г. обработали 12 пудов 46 фунтов шелка сырца [9, Л. 84 об.]. Производством шелка занимались почти армяне Кизляра, который стал центром шелкоткацкой промышленности края в первой половине XIX в. По данным П.Г. Буткова, в Дербенте в 1796 г. имелось 30 «фабрик» по изготовлению шелковых тканей [2, с. 202].

Таким образом, армянские крестьяне, переселившиеся из Закавказья в окрестности Кизляра, Дербента и другие районы приморского Дагестана, имели большой опыт в выращивании шелковицы и в разведении шелковичных коконов. Они положили начало шелководству – новому направлению в развитии сельского хозяйства Дагестана. Во второй половине XVIII в. армяне Кизляра и Дербента приняли активное участие в становлении шелкоткацкой промышленности края.

Библиографический список

1. Букшпан, П.Я. Шелководство в России в предреформенное время [Текст] / П.Я. Букшпан // Вопросы истории. – 1973. – № 7. – С. 42–56.
2. Бутков, П.Г. Выдержки из «Проекта отчета о Персидской экспедиции в виде писем». 1796 г. [Текст] / П.Г. Бутков // История, география и этнография Дагестана XVIII–XIX вв. Архивные материалы; под ред. М.О. Косвена и Х.М. Хашаева. – М.: Издательство восточной литературы, 1958. – 367 с.
3. Васильев, Д.С. Очерки истории низовьев Терека (досоветский период) [Текст] / Д.С. Васильев. – Махачкала: Дагестанское книжное издательство, 1986. – 248 с.
4. Великая, Н.Н. Хозяйственно-культурные типы в истории народов Восточного Предкавказья [Текст] / Н.Н. Великая // Историко-культурные и экономические связи народов Кавказа: прошлое, настоящее, будущее: тезисы докладов Международной научной конференции, посвященной 80-летию ИИАЭ ДНЦ РАН. – Махачкала, 2004. – 392 с.
5. Ковалевский, М.К. Описание Дагестана. 1831 [Текст] / М.К. Ковалевский, И.Ф. Бларамберг // История, география и этнография Дагестана XVIII–XIX вв.: под ред. М.О. Косвена и Х.М. Хашаева. – М.: Издательство восточной литературы, 1958. – 367 с.

6. Российский Государственный архив древних актов (РГАДА). Ф. 277. Оп. 14. Д. 41.
7. Российский Государственный архив древних актов (РГАДА). Ф. 277. Оп. 14. Д. 42.
8. Российский Государственный военно-исторический архив (РГВИА). Ф. 277. Оп. 4. Д. 41.
9. Российский Государственный военно-исторический архив (РГВИА). Ф. ВУА. Д. 18570.
10. Сборник сведений и материалов по ведомству Министерства финансов. Т. III. № 10. Отд. Промышленность и торговля. – СПб., 1866.
11. Суздальцева, И.А. Восточная политика России и начало массовой миграции армян в Прикаспийские районы Дагестана в первой четверти XVIII в. [Текст] / И.А. Суздальцева // Кавказ, Ближний и Средний Восток в мировой политике: история и современность: материалы Международной научно-практической конференции. – Махачкала: ИПЦ ДГУ, 2006. – С. 143–146.
12. Центральный государственный архив Республики Дагестан (ЦГА РД). Ф. 379. Оп. 2. Д. 49.
13. Центральный государственный архив Республики Дагестан (ЦГА РД). Ф. 379. Оп. 3. Д. 195.

ПОЛИТИКО-ПРАВОВАЯ СФЕРА ТРАДИЦИОННЫХ ОБЩЕСТВ

И.О. Буйленков

Белорусский государственный университет культуры и искусств

ПОЛИТИЧЕСКАЯ РЕЛИГИЯ В РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ (НА МАТЕРИАЛЕ ПИСЕМ МОНАРХИСТОВ К ПОМЕСТНОМУ СОБОРУ 1917–1918 ГГ.)

В данной работе будет произведена попытка осмыслить в какой степени восприятие государства в Российской империи может быть охарактеризовано как сакрализация политической власти, и на сколько справедливым было бы описать отношения между церковью и государством в Российской империи с помощью концепций политической религии. В данной статье попытка разрешить данные задачи будет произведена на материалах писем монархистов к поместному собору русской православной церкви 1917–1918 опубликованных М.А. Бабкиным [1]. Разумеется, выводы данной статьи будут лишь одним аргументом при рассмотрении религиозно-политической ситуации в Российской империи как политической религии: насколько индивиды, поддерживающие монархию, при этом достаточно деятельные, чтобы обратиться к собору с посланиями, предрасположены к сакрализации политической власти в стране. Для исследования данного вопроса намеренно избран данный источник, происходящий от группы населения позитивно воспринимающий царский режим, так как данная группа особенно предрасположена восприятию официальной идеологии, при этом важно, что ряд фактов позиционирования власти имеют форму политической религии, в данной статье мы попытаемся указать на то, что такое понимание властью самой себя не только нашло отражение в текстах, исходящих от власти, но и было воспринято подданными. Данную статью можно разделить на три части: в первой части будет рассмотрено понятие политиче-

ской религии; во второй будет дан краткий обзор оснований для рассмотрения реалий Российской империи через призму данной концепции; и в заключительной части будут проанализированы письма монархистов к Поместному собору на предмет наличия следов восприятия властей Российской империи, как политической религии.

Прежде чем перейти к рассмотрению концепции политической религии стоит также обратить внимание на ее актуальность в научном сообществе. Данная концепция сформулирована Э. Фёгильном в монографии «Политические религии» в 1938 году хоть изначально и привлекла широкое внимание научного сообщества с 40-х годов практически не использовалась. Однако с 1986 года данная концепция снова возвращается в поле зрения научного сообщества: издается американский перевод книги Э. Фёгильна. В последствии увидели свет переиздание немецкого оригинала (1993), в том же году итальянский перевод книги, французский перевод (1994), новое американское издание (2000) и новое немецкое издание (2007) [8, с. 59–60].

Э. Фёгелин в своем понимании политической религии исходит из того, что две сферы общества религия и политика представлены в обществе в форме двух институтов церкви и государства соответственно. Данные институты Э. Фёгелин сравнивает с телом, и каждое данное тело должно быть наполнено духом и «дух, который это тело наполняет не может быть одного типа» [9, с. 11].

В основу своих рассуждений о государстве Э. Фёгелин берет так называемое «школьное определение государства» [9, с. 12], согласно которому государство представляет собой объединение людей наделенных исходной властью, оседлые в определенной области [9, с. 12]. Особое внимание Э. Фёгелин в данной дефиниции обращает на исходный характер власти, такое ее понимание приводит к тому, что власть должна обрести безграничный характер, что приводит к полному доминированию государственных институтов над жизнью индивида и соответственно поглощают ее. Соответственно в рассмотрении данной дефиниции для Э. Фёгелина видится, что стоит не только вопрос о правильности дефиниции но «речь идет прежде всего о жизни и смерти, а точнее стоит вопрос о том на сколько возможно личностное существование индивида или же индивид должен раствориться в надперсональной реальности» [9, с. 14]. И индивид в действительности может прийти к такому существованию в рамках государственного механизма, однако

в таком случае индивид полностью растворяется в государственной машине, лишается своей индивидуальности. Потому приведенная дефиниция, с одной стороны, может быть критикуема, так как государство не должно выступать в роле механизма, уничтожающего индивидуальность, с другой же стороны, эта дефиниция указывает на опасность уничтожения индивидуальности, которая исходит от государства.

Обращаясь к сущности религии, Э. Фёгелин указывает на то, что она обладает иррациональным характером, он указывает на то, что в основе религии лежит стремление к возврату к первоисточнику, стремление к переживанию состояния сотворенности, такие религиозные переживания чаще всего описываются эмоциональными символами отсылающими в той или иной форме к «страху, надежде, отчаянию, блаженству, созерцательному покою, страждущему беспокойству, возмущению, протесту, смирению и т.д.» [9, с. 16]. В рамках данного религиозного опыта субъект обретает особое ощущение реальности, исходя из которого, он может сформировать свою систему мира, включающую иерархию бытия, которая выстраивает ценностную систему объектов, высшей ценностью и центром в которой, является священное. Плодом развития религии является не только трансформации аксиосферы культуры, но и трансформация семиосферы, трансформируются знаки, символы и язык, формируется своя семиотическая система. Данная система формируется и развивается под влиянием культурных факторов. Такое развитие приводит к вавилонской языковой ситуации: язык перестает быть единым и обретает различия в частности и по религиозно-политической границе. В случае же политической религии данная граница стирается и политический язык, заимствуя религиозные элементы, обретает черты религиозного языка.

Э. Фёгелин выделяет два типа религии: духовные религии, которые находят основания своего мировоззрения в основании мира, и остальные религии, которые он определяет, как внутримировые, находящие свое основание в составных частях мира. Такое положение вещей непосредственно отражается на жизни индивидов. Столкнувшись с нерешенностью характерных для мира вызовов, индивид пытается найти решение и/или объяснение данным вызовам или в основании мира, или в конкретных сферах мира. Соответственно в первом случае мир предстает как изначально поврежденный, неполноценный и полное исцеление наступает лишь при вмешательстве из вне. Во втором же случае мир хоть и видится неполноценным, но дело его исцеления свя-

занно прежде всего с решением определенного набора имманентных проблем. Соответственно в случае политической религии вопрос совершенства мира решается при исполнении определенного набора условий, соответственно политическая сфера обретает черты надиндивидуальной реальности, на которые Э. Фёгелин указывал в рассуждения о дефиниции государства, соответственно функционирование в рамках политической системы обретает значение борьбы за совершенство мира, становится квази-религиозным актом.

Один из актуальных интерпретаторов концепции политической религии Эмиль Гентиль говорит о том, что наиболее точно использование термина сакрализации политики, в то время как политическую религию он рассматривал как процесс сакрализации политики в случае тоталитарного государства, тогда как если такая сакрализация имеет место в рамках демократического государства имеет смысл говорить о гражданской религии [7, с. 29-30]. Так как в данной статье рассматривается ситуация в Российской империи, в случае которой о демократии говорить сложно, для нас актуально говорить о политической религии.

Таким образом в данной статье предполагается, что восприятие государства в Российской Империи имело черты политической религии. В пользу данного утверждения свидетельствует прежде всего Свод законов Российской империи, согласно которому «император всероссийский есть монарх самодержавный и неограниченный. Повиноваться верховной его власти не токмо за страх, но и за совесть, сам Бог повелевает» [4, с. 1], но наиболее отчетливо в пользу сакрализации власти в Российской империи свидетельствует провозглашение императора «верховный защитник и хранитель догматов господствующей Веры, и блюститель Правoverия и всякого в Церкви Святой благочиния» [4 с. 16]. Таким образом получается, что светская власть наделяется особым сакральным характером.

Также в пользу сакрализации власти в Российской империи свидетельствует спорное восприятие обряда инициации монарха, помазания миром, относительно которого в среде богословов того времени присутствовали два типа понимания данного обряда. В одном случае он понимается исключительно как специфическая форма благословения, то есть сравнивается с молитвой, которая может быть привязана к любой деятельностью. В другом случае, данный обряд рассматривается как таинство, второе миропомазание (таинство в православной церкви со-

вершаемое единожды над новым членом церкви, только прошедшим обряд крещения), то есть обряд особо выделенный церковью, при этом, так как речь о втором миропомазании, данный ритуал обретает исключительное значение [2, с. 127–132].

В пользу сакрализации свидетельствует известный российский лозунг «За веру, царя и отечество» [9, с. 12], ставящий в один ряд Православие и императора. Стоит отметить также оценку императорской власти С.Л. Фрисова, обращающего внимание на ряд случаев, в которых подчеркивалась особая сакральная роль государства по отношению к церкви имело интенсивный характер [5, с. 38–41], а с точки зрения рассмотренной концепции можно говорить о сакрализации власти.

Данные факты указывают на сакрализацию власти, однако однозначно говорить о политической религии в Российской империи на их основании сложно, они не указывают отчетливо на замещение политической религии, однако такое тесное сплетение двух данных сфер указывает на такую тенденцию.

Теперь исследуемый вопрос будет рассмотрен на материале «Писем монархистов», потому выводы данной статьи не могут быть рассматриваемы как диагноз политической и религиозной ситуации в российской империи, но являются аргументом в пользу наличия в стране тенденций к такому развитию идеологии Российской империи.

Первое письмо принадлежит А.Д. Жирову, окончившему Московский университет. Первое, что обращает на себя внимание, это трактовка помазания царя: «По учению Церкви Монарх в таинстве миропомазания получает дарования Святаго Духа, Благодать Домостроительства Церкви ([смотри] творения блаж [енного] Феодорита, епископа Кирского)» [1, с. 132]. Как уже говорилось выше, в православной церкви синодального периода присутствовали два типа понимания данного обряда. И то, что автор письма выбирает такой тип, который наделяет монарха особыми сакральным значением, указывает на склонность к сакрализации власти.

Данную мысль автор в последствии развивает: «Монарх не посылается свыше для совершения своего Служения, как Иона, более: Сам Бог пребывает в Нём: Дух Божий – сказано – носился над Саулом. Монарх не может посему отречься от своего сана даже для спасения своей жизни. Монарх не может почитать себя и недостойным к совершению своих обязанностей: Сам Бог пребывает в нём» [там же]. Указание, что

сам Бог пребывает в царе, явно указывает на возможность оценки мировоззрения данного автора как политически религиозного, данное высказывание по сути указывает на бескомпромиссную необходимость именно царской власти, что автор в дальнейшем и констатирует: «Созыв Учредительного Собрания для выбора образа Правления в России подлежит проклятию Церкви» [там же].

Автор непосредственно связывает благополучие в обществе с уровнем благочестия и наличием правильной формы правления: «Пока не прекращена болезнь прелестью, Россия будет находиться на краю гибели: государство из помешанных невозможно. Между тем есть токмо одно средство прекратить поклонение прелести: это средство – благочестие. Россия не погибнет! И вот мы будем благочестивы, вылечим болезнь; но тогда мы пожелаем и в управлении токмо лучшего для православного христианина, токмо – самодержавного образа правления с Помазанием Монарха на Царство» [1, с. 133]. Соответственно, автор письма уходит от рациональных причин кризиса российского общества и все проблемы связывает с кризисом благочестия, но как кризис будет преодолён, общество возвратится к правильной форме правления, при чем автор не обращает внимания на вопрос эффективности предложенной формы правления, данная форма сама по себе приведет к благоденствию народа.

Также автор связывает причины военных неудач с «болезнью прелестью» и отвержением царя: «Мы будем побеждены на войне не токмо от проклятия за поклонение прелести, но и будем побеждаемы на войне в силу гнева Божия за отвержение самодержавной Власти. Наступление на войне, на западном фронте против германцев, будет оканчиваться и в будущем нашим поражением» [1, с. 133].

Автор также не обошел вопрос неправославных обществ: «Хотя и еретики-германцы поклоняются прелести по догмату веры, но общество их, посему, по учению Церкви, ... плохо крайне. Общество же из православных помешанных человек негодно уже совсем: получается всё же превосходство германцев над нами, и они победят нас, хотя и крайне плохо (сами они и плохи крайне)» [там же]. Соответственно, вырисовывается следующая иерархия: православное общество совершенно по своему определению и во всем превосходит общества других исповеданий, однако если оно поражено «болезнью прелести», православное общество уступает.

Таким образом А.Д. Жиров связывает непосредственно духовное состояние общества, самодержавную власть и эффективность общества. Такой подход к организации общества можно однозначно рассматривать как политическую религию, так как на место рациональных теорий, описывающих условия эффективного управления и организации, заступает формула, согласно которой православное благочестивое общество, ведомое царем, не может не преуспевать. Также в данном понимании страдает и богословие, если вопрос значения помазания царя можно отнести к спорным, то утверждения о присутствии Бога в царе явно выходят за рамки православного богословия.

Теперь рассмотрим письмо митрополиту Киевскому и Галицкому Владимиру (Богоявленскому) П.А. Иванова из Смоленской губернии. В его представлении Россия подвергается каре Божьей в связи с нарушением клятв данных при избрании первого Романова монархом в 1613 году. Об этом также речь идет в письме диакона Иоанна Смолина, и в письме неизвестного православного христианина от 25 августа 1917 г. С этими клятвами связываются кризисы в России. Данные письма не так отчетливо указывают на сакрализацию политической власти в Российской империи, однако все же факт того что кризисы связываются с преступлением клятв трехсотлетней давности, при чем не в единичном случае говорит о том, что имперская пропаганда делала на этом особый акцент при обосновании легитимности правителя. Эта явно традиционная модель легитимации власти, в традиционном обществе институты совмещают сразу несколько функций, и соответственно церковь также поддерживает легитимность правителя. В обществе же, переживающем модернизацию, растет структурная дифференциация, и такие рудименты обретают политико-религиозное значение.

Еще одно письмо в защиту самодержавия Поместному Собору РПЦ принадлежит председателю Одесского отдела Союза русских людей, инженеру-технологу И. Аносову. Основной аргумент в защиту монархии: «Святая Православная Церковь не знает иного государственного идеала, как Православное Самодержавие Помазанника Божия, Отца Народа, и первого сына Святой Церкви, дающего ответ Богу за своё малейшее движение. Идеал этот освящён тысячелетиями, учением Господа, Апостолов и Отцов Церкви» [1, с. 136–137]. В данном случае аргумент в защиту самодержавия основанный на «учении Апостолов и Отцов Церкви» позволяет рассматривать данный аргумент как

свидетельство восприятия самодержавия как политической религии. На основании трудов отцов церкви и апостолов, можно доказать необходимость монархии, как, впрочем, и ее вредность, для православного общества. Однако в случае такого обоснования Аргументы в пользу царской власти будут выниматься из историкокультурного контекста, и рассмотрение их как богословской истины православной церкви – явные свидетельства сакрализации власти. Подобный же механизм обнаруживается в другой исторической форме политической религии национал-социализме, который также обретает богословскую поддержку идей антисемитизма за счет цитат, вырванных из исторического контекста [6, с. 271–319].

Еще одно письмо неизвестного автора от 2 октября 1917 г. указывает на политико-религиозный характер отношения к царской власти. Данное письмо наполнено сравнениями, однако в нем мало конкретных обвинений. Отсутствие поддержки духовенством монархии и использование новых свобод сравнивается с преступлением Иуды: «Не все ли Вы претворились в Иуду? Он один предал Христа и удавился, а Вы не все ли на месте Иуды?» [1]. Так же критически рассматривается временное правительство: «Кто Ваш Керенский – жид, Антихрист». Царь же фигурирует в основном как «всеневинный», и в противоположность данным сравнениям уподобляется Христу. Такие сравнения демонстрируют особое религиозное значение Царя для автора, неприятие царской власти, соотносится с уподоблением иуде, замещение царской власти – поступку антихриста, что также является подтверждением политически-религиозного значения.

Из всех писем, приведенных М.А. Бабкиным, только одно не может однозначно трактоваться как политико-религиозное. В нем речь идет о прекращении поминовения умерших царей, однако это сожаление выказывается как сожаление о страхе перед «социал-революционерами».

Таким образом на основании рассмотренных писем можно говорить о том, что в настроениях определенного пласта людей присутствовало восприятие идеологии Российской империи как политической религии. Бросается в глаза тот факт, что большинство факторов, указывающих на утверждение политической религии в империи по сути являются элементами, легитимирующими царскую власть в прошлом, однако именно не устранение таких элементов в процессе модернизации

общества, но бережное их сохранение и актуализация в новых условиях может привести к возникновению политической религии. В пользу такого понимания модернизации политической, религиозной и идеологической сферах свидетельствуют ультраправые государства прошлого века, для интерпретации которых и предлагалась концепция политической религии, так ультраправые Италии, Испании, Японии с некоторыми оговорками Германии выступали именно за сохранение и укрепление старых порядков. Таким образом, осмысление политико-идеолого-религиозного положения в Российской империи с помощью концепции политической религии позволяет по-новому оценить значение революционных событий 1917 года, а также дает возможность нового понимания промонархических групп современности, также предоставляет новые возможности оценки взаимодействия религии и политики в восточнославянских странах.

Библиографический список

1. Бабкин, М.А. Письма монархистов Поместному Собору Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. (август–октябрь 1917 г.) [Текст] / М.А. Бабкин // Исторический архив – М., 2007. – № 4. – С. 130–145.
2. Бабкин, М.А. Священство и Царство (Россия, начало XX в. – 1918 г.). Исследования и материалы [Текст]: монография / М.А. Бабкин. – М.: Индрик, 2011. – 920 с.
3. Гайда, Ф.А. «За Веру, Царя и Отечество»: к истории происхождения знаменитого российского воинского девиза [Текст] / Ф.А. Гайда // История. Научное обозрение OSTKRAFT. – 2018. – № 4. – С. 5–9.
4. Свод законов Российской империи [Текст]. – СПб.: Типографии II отделения собственной его императорского величества канцелярии, 1832. – Т. 1. – 1070 с.
5. Фирсов, С.Л. Русская церковь накануне перемен (конец 1890-х – 1918) [Текст]: монография / С.Л. Фирсов. – М.: Наука, 2002. – 639 с.
6. Barsch, C.-E. Die politische Religion des Nationalsozialismus: die religiösen Dimensionen der NS-Ideologie in den Schriften von Dietrich Eckart, Joseph Goebbels, Alfred Rosenberg und Adolf Hitler [Text]: monografie / C.-E. Barsch. – München: Fink, 2002. – 406 S.
7. Gentile, E. Political religion: a concept and its critics – a critical survey [Text] / E. Gentile // Totalitarian Movements and Political Religions. – 2005. – Vol. 6. – №1. – P. 19–32.
8. Opitz, P.J., Eric Voegelins Politische Religionen. Kontexte und Kontinuitäten [Text]: monografie / P.J. Opitz. – München: 2006. – 75 S.
9. Voegelin, E. Die politischen Religionen [Text]: monografie / E. Voegelin. – München: Fink, 1996. – 65 S.

А.В. Бургантинов

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

ГОСУДАРСТВЕННЫЕ ПЕРЕВОРОТЫ В ВИЗАНТИИ В 695–717 гг.

В истории Византийской империи было много государственных переворотов. Поскольку перевороты эти отличались друг от друга существенными деталями, мы можем поставить вопрос об их типологии. При этом необходимо отметить, что в отечественной науке такой попытки не предпринималось. Вместе с тем, нам известно о, по крайней мере, одной зарубежной работе, посвященной похожей проблеме. Это монография немецкого исследователя Штефана Эльберна «*Usurpationen im spätrömischen Reich*», о которой мы смогли узнать, благодаря рецензии на нее А.С. Козлова [3]. Эльберн, однако, рассматривает не Византийскую, а позднюю Римскую империю, поэтому в данной работе результаты его исследований не использовались. Однако нам было интересно ознакомиться с ними. Эльберн систематизирует просопографические данные: например, социальное и этническое происхождение, возраст, возможную опору узурпаторов и т.д.

С теоретической точки зрения нам была полезна монография Г.И. Мирского «*Армия и политика в странах Азии и Африки*» [6], автор которой рассматривает влияние армейских структур на политическую жизнь государств Азии и Африки в XX в., выделяет закономерности государственных переворотов в странах третьего мира. Также он устанавливает их причины, разделяет на категории по характеру организации и т.д.

Тема эта, пусть и в общем плане, затрагивалась в обобщающих византиноведческих трудах. Ф.И. Успенский [8], К.А. Осипова, М.Ю. Сюзюмов в «*Истории Византии*» под редакцией С.Д. Сказкина [2], С.Б. Дашков [1], так или иначе, упоминают интересующие нас события.

Именно классификация государственных переворотов в Византийской империи является целью нашего исследования. В силу того, что рассмотреть всю историю Византии невозможно, мы остановились на периоде с 695 г. до 717 г. Выбор этот не является случайным: за это время произошло семь переворотов. В то же время верхние и нижние границы данного периода отделяют его от времен относительно более

стабильных. Начинается он с падения Ираклийской династии, заканчивается – основанием Исаврийской.

В этом периоде уместается семь государственных переворотов: Леонтия в 695 г., Тиверия III (Апсимара) в 698 г., Юстиниана II Ринотмета в 705 г., Филиппика (Вардана) в 711 г., Анастасия II (Артемия) в 713 г., Феодосия III в 715 г. и Льва III Исавра в 717 г.

События, интересующие нас, освещаются Никифором, патриархом Константинопольским (806–815 гг.), в его произведении «Никифора, патриарха Константинопольского, Краткая история со времени после царствования Маврикия [Бревиарий]» [7]. Никифор и сам являлся активным участником государственных переворотов [5, с. 85]. Кроме того, нам была полезна и «Летопись византийца Феофана от Диоклетиана до царей Михаила и сына его Феофилакта» [4]. Однако, Феофан, по мнению некоторых исследователей, не вполне критически относится к некоторым фактам [2, с. 9].

Для проведения классификации мы выделили следующие критерии:

- 1) Социальное положение руководителя переворота.
- 2) Место возникновения восстания: в столице или в провинции.
- 3) Численность восставших: высокая или низкая.
- 4) Поддержка: внутренняя или внешняя. Кроме того, здесь необходимо, на наш взгляд, уточнить, принимали ли участие в перевороте широкие народные массы.
- 5) Наличие боевых действий.

Результаты исследования были сведены нами в таблицу, на основании которой написаны изложенные ниже тезисы.

695 год. В Византийской империи растет недовольство Юстинианом II вследствие его жестокости и злоупотреблений его фаворитов. Возникает восстание, во главе которого становится Леонтий, удачливый полководец в прошлом, заключенный за что-то Юстинианом под стражу. До этого он был стратигом фемы Анатолик [1, с. 121] (фема – военное подразделение, расположенное в провинции и подчиненное стратигу [2, с. 34]). Феофан пишет, что «Леонтий, ... находившийся под стражей три года, по суду был выпущен из темницы и назначен в военачальники в Элладу» [4, с. 270]. Он должен был покинуть Константинополь в этот же день, однако Леонтий, поддавшись уговорам своих друзей, монахов Павла и Григория, решает свергнуть Юстиниана. Сначала

он действует тайно. Хитростью захватывает преторий и, освободив находившихся там заключенных, созывает народ к собору Святой Софии. Затем заставляет патриарха Константинопольского произнести перед собравшимися речь. Народ, браня Юстиниана, отправляется к ипподрому. После того как восставшие схватили Юстиниана, императором был провозглашен Леонтий.

Леонтий был полководцем. До заключения он находился на посту стратига фемы Анатолик. Освободив его, Юстиниан назначает его на аналогичную должность в феме Эллада. Мы видим, что восстание происходит в столице. На начальном этапе численность мятежников невелика: «Он (Леонтий – А.Б.) сразу же привел некоторых из [своих] оруженосцев в продолжение ночи и ... отправился к претории» (Никифор [7, с. 365]). Затем их круг расширяется за счет привлечения находившихся в претории заключенных и народа Константинополя. Поддержку Леонтий находит внутри государства, в том числе среди широких народных масс. Боевые действия не ведутся, что может объясняться низкой популярностью императора и отсутствием у него достаточного для сопротивления количества сторонников.

В 698 г. Византия терпит очередные поражения от арабов. Военные неудачи и отступление стратига Иоанна из Северной Африки вызвали бунт среди войск во время стоянки флота на Крите: «Архонты вместе с массой войск подняли восстание, так как он (Иоанн – А.Б.) никоим образом не хотел позора и страшился необходимости явиться к императору. Поэтому они стали бранить Леонтия, отступаясь от него, и голосовали за имя Апсимара» (Никифор [7, с. 366]). Апсимар был друнгарием фемы Кивериотты [1, с. 123]. Апсимар стал императором под именем Тиверия (Тиберия). После нескольких сражений, переманив на свою сторону архонтов, оборонявших стену Влахерн, Апсимар-Тиверий входит в город, отправляет Леонтия, отрезав ему нос, в монастырь и утверждает на престоле.

Отличия от предыдущего переворота заметны сразу. Руководит им командир флота, друнгарий Апсимар. Возникает восстание в провинции. Численность изначально была высокой: флот и войска, сражавшиеся в Северной Африке. Поддержка также внутренняя, однако, на этот раз отсутствует активное участие народа в перевороте. Кроме того, мы можем отметить наличие боевых действий.

На шестом году правления Тиверия (704 г.) из места своей ссылки бежал свергнутый ранее Юстиниан II. Причиной бегства являлось недовольство, выражаемое жителями Херсонеса: бывший император не скрывал своих надежд на возвращение на престол. Горожане беспокоились, что их могут посчитать его сторонниками и наказать за участие в восстании, поэтому они хотели отправить Юстиниана в Константинополь, к Тиверию-Апсимару, или убить его. Юстиниан не стал дожидаться ни того, ни другого. Его идея вернуть себе престол сначала кажется авантюрой: у него нет ни войска, ни сторонников внутри империи, популярностью он не пользовался еще во время своего первого правления. Поэтому он ищет поддержку за пределами Византии. Юстиниан отправляется к хазарам. Эта попытка заканчивается неудачно: подкупленный византийцами каган подсылает к нему убийц. Расправившись с ними, Юстиниан пересекает Черное море и обращается к болгарам. Хан Тервель соглашается помочь ему: «тот охотно на все согласился ... и, вооружив весь подвластный ему народ, вместе с ним направился к столице» (Никифор [7, с. 367]). Оказавшись у стен Константинополя, Юстиниан требовал у жителей города впустить его и признать императором. После трех дней неудачных переговоров он с небольшим отрядом проник по разрушенному водопроводу за стены и захватил так столицу. Так в 705 г. началось его второе правление.

Это восстание, как и предыдущее, начинается в провинции. Феофан, как и Никифор в приведенной выше цитате, однозначно указывает на высокую численность участников восстания: «Тервелий обещался во всем повиноваться ему (Юстиниану – А.Б.) и ... двинул все подвластные ему народы болгар и славян» [4, с. 274]. Внутренняя поддержка отсутствует (со стороны народных масс – скорее сопротивление), зато, в отличие от почти всех остальных рассмотренных нами случаев, есть внешняя. Этот государственный переворот обошелся без ведения боевых действий, о чем говорят и источники: «Юстиниан ... вошел в город без сопротивления» [4, с. 274–275].

В 710 г. Херсонес вновь стал очагом восстания. На этот раз его спровоцировал сам император. Юстиниан II Ринотмет отправил в Херсонес две карательные экспедиции. Местное население обратилось за помощью к хазарам: «Жители тех крепостей ... послали к хагану в Хаза-

рию просить войска для охранения города своего» [4, с. 277]. Горожане провозгласили императором, под именем Филиппика Вардана, аристократа армянского происхождения [1, с. 123], отправленного в Херсонес в изгнание, кстати, вместе с первой экспедицией. Войска второй под командованием военачальника по имени Мавр, потерпев неудачу при попытке захватить город, перешли на сторону восставших. «Юстиниан, по прошествии некоторого времени, заподозрил, что он ими предан» [7, с. 369] и стал собирать войска. Однако к тому времени Филиппик-Вардан со своими сторонниками занял Константинополь и смог заставить армию отложиться от императора (711 г.). После этого Ринотмет был убит.

Руководит мятежом Вардан, должность которого нам не известна, однако мы знаем, что он происходил из аристократических кругов. Местом возникновения восстания является провинция. Численность восставших высока: сначала это только жители Херсонеса, затем флот и армия. Поддержка внутренняя, здесь следует отметить и участие народа. О внешней мы можем говорить лишь на начальном этапе противостояния с действующей властью: «хазарский народ неожиданно напал на него (на Мавра – А.Б.); город был спасен» [7, с. 369]. Для данного государственного переворота характерно наличие боевых действий, главным образом, в ходе обороны Херсонеса.

Царствование Филиппика, по словам Никифора, «явилось нехорошим и легкомысленным» [7, с. 369]. В 713 году возникает заговор: «через золотую дверь вошел Руф, первый из Опсикиева войска, ... вошедши, он нашел Филиппика в полуденном его отдыхе, и, схватив его с постели, привел в почетную залу прасинов и тут выколол ему глаза без всякого соучастника в сем деле» (Феофан [4, с. 281]). Сделал он это по приказу Георгия Вурафа, стратига фемы Опсикий. На следующий день императором под именем Анастасия II был провозглашен Артемий, который был при Филиппике протоасикритом, начальником императорских секретарей [1, с. 124].

Этот государственный переворот отличается от большинства рассмотренных нами. Во-первых, возникает он в столице. Во-вторых, численность непосредственных участников низкая. В-третьих, отсутствуют боевые действия. Поддержка только внутренняя. В источниках нет упоминаний об участии народных масс в свержении Филиппика. Однако

Никифор пишет, что «весь городской народ собрался к святому храму божьего слова и провозгласил императором Артемия» [7, с. 370]. Таким образом, при определении роли народа в данном перевороте возникают затруднения. Что касается социального положения, то Артемий являлся протоасикритом.

Анастасий, хотя и считался более умелым правителем, чем Филиппик, задержался на престоле тоже всего два года. В 715 г. в посланных императором на арабов войсках, остановившихся на острове Родос, возникает бунт. Воины фемы Опсикий провозгласили императором Феодосия: «Опсикийское же войско также отправилось к себе и, оказавшись у Адраминтия, выбрало там некоего Феодосия, по имени, сборщика казенных налогов, человека беспечного и простолюдина» (Никифор [7, с. 371]). Собрав все войска фемы, восставшие в течение полугода ведут боевые действия. Затем с помощью предателей им удается проникнуть в Константинополь. Анастасий, находившийся тогда в Никее, прибыв к Феодосию, отрекается от престола и отправляется в изгнание в Фессалоники.

Руководителем переворота является Феодосий, бывший сборщиком налогов. Восстание начинается в провинции. С самого начала для данного переворота характерны: высокая численность участников, внутренняя поддержка без участия в нем народных масс, наличие боевых действий.

Не все признали Феодосия императором. Среди них был Лев Исавр, стратиг фемы Анатолик. В 717 г. он, заключив союз с Артаваздом, стратигом фемы Армениак, добившись перемирия с арабами, со своим войском идет на Константинополь. Феодосий отрекается от престола: «Феодосий ... взял честное слово от Леона (Льва Исавра – А.Б.) на безопасность свою, таким образом, вручил ему царство» [4, с. 286].

Во главе восставших находится Лев Исавр, стратиг фемы Анатолик. Местом восстания является провинция, численность участников высокая, есть внутренняя поддержка, впрочем, без активного участия широких народных масс. Боевые действия отсутствуют.

Таким образом, в результате нашего исследования мы смогли выявить тенденцию, преобладающую среди государственных переворотов в Византийской империи в 695–717 гг. Как правило, начинаются они с восстания, возникающего в провинции (пять случаев), и характе-

ризируются высокой численностью участников (шесть случаев). Ф.И. Успенский указывает на то, что после первого свержения Юстиниана II в 695 г. власть императоров могла поддерживать порядок лишь в столице и крупных городах [8, с. 4]; поэтому, вероятно, провинции чаще служили местом возникновения восстаний. Возглавляет восстание обычно человек, занимавший какую-либо высокую гражданскую или военную должность (в трёх случаях). Высокая численность, а также преимущественно внутренняя поддержка (шесть случаев) могут навести на мысль об активном участии широких народных масс. Однако результаты исследования доказывают обратное: поддержка со стороны народа является скорее исключением (два случая). Боевые действия могут как присутствовать, так и отсутствовать (четыре случая), хотя, в целом, наблюдается склонность к захвату власти без кровопролития.

Выделенная нами типология вовсе не претендует на полную характеристику государственных переворотов в Византии. По-прежнему остается возможность как использования при классификации этих переворотов другие критерии, так и рассмотрения этой формы политической борьбы в других временных рамках.

Библиографический список

1. Дашков, С.Б. Императоры Византии [Текст] / С.Б. Дашков. – М: Издательский дом «Красная площадь»; «АПС-книги», 1997. – 368 с.
2. История Византии [Текст]: в 3 т. / С.Д. Сказкин, М.Я. Сюзюмов, К.А. Осипова и др.; под ред. С.Д. Сказкина – Т. 2. – М.: Наука, 1967. – 471 с.
3. Козлов, А.С. Рецензия на: Elbern S. Usurpationen im spätrömischen Reich. Bonn: Habelts Dissertationsdrucke. Reihe Alte Geschichte. 1984. N. 18. 255 S. / А.С. Козлов // Византийский временник. – Т. 51 (76). – 1990. – С. 219–222.
4. Летопись византийца Феофана от Диоклетиана до царей Михаила и сына его Феофилакта [Текст] // в переводе с греческого В.И. Оболенского и Ф.А. Терновского; предисловие О.М. Водянского. – М., 1884.
5. Липшиц, Е.Э. Никифор и его исторический труд [Текст] / Е.Э. Липшиц // Византийский временник. – Т. 3 (28). – 1950. – С. 85–105.
6. Мирский, Г.И. Армия и политика в странах Азии и Африки [Текст] / Г.И. Мирский. – М.: Наука, 1970. – 348 с.
7. Никифора, патриарха Константинопольского, краткая история со времени после царствования Маврикия [Текст] // Византийский временник. – Т. 3 (28). – 1950. – С. 349–387.
8. Успенский, Ф.И. История Византийской империи [Текст] / Ф.И. Успенский. – Т. 2. 1-я половина. – Л., 1927. – 520 с.

Сравнение государственных переворотов в Византийской империи в 695 – 717 гг.

Переворот	Социальное положение руководителя переворота	Место (С – столица, П – провинция)	Поддержка			Численность (в – высокая, н – низкая)	Наличие боевых действий
			Внутренняя	С участием народных масс	Внешняя		
Леонтий 695 г.	Стратиг фемы Анатолик	С	+	+	–	в	–
Тиверий 698 г.	Друнгарий фемы Кивериотты	П	+	–	–	в	+
Юстиниан II 705 г.	Император	П	–	–	+	в	–
Филиппик 711 г.	Аристократ	П	+	+	–	в	+
Анастасий II 713 г.	Протоасикрит	С	+	–	–	н	–
Феодосий III 715 г.	Сборщик налогов	П	+	–	–	в	+
Лев III Исавр 717 г.	Стратиг фемы Анатолик	П	+	–	–	в	–

В.Ю. Даренский

ЛНУ им. Т. Шевченко (г. Луганск)

МИСТЕРИЯ ВЛАСТИ В ЭЛЕГИИ Ф. ГРИЛЬПАРЦЕРА «NAPOLEON»

Er ward zu groß, weil seine Zeit zu klein!

Franz Grillparzer. "Napoleon".

Среди неискоренимых тем философской и поэтической рефлексии (которые в данном случае обычно глубоко пересекаются) особое

место всегда занимают проблемы-персонализации, т.е. такие, чье возникновение было обусловлено деятельностью какой-либо исторической личности. Первой такой темой, по-видимому, стала личность Сократа, породившая проблему философии как особого этоса мышления, отличного от всех других. Платон начался со своей «Апологии Сократа»; и по сей день Сократ как особый тип человека остается особым «предметом» для философской рефлексии – в тех особых ситуациях, когда эта рефлексия снова обращается к собственным экзистенциальным и нравственным основаниям.

В Новое время исторически первой такой проблемой-персонализацией стал Н. Макиавелли. Но явно центральное место для этого периода (вплоть до XX века, когда появятся новые философские «герои») занял Наполеон. В период зрелого романтизма ни одно научное, философское или поэтическое размышление о природе власти не обходилось без обращения к этой особой символической фигуре. В австрийской культуре того периода явно знаковым для этой темы стала элегия Ф. Грильпарцера «Napoleon». Целью данной статьи является герменевтический анализ этого произведения с целью экспликации содержащейся в нем поэтической «мистерии власти».

С содержательно-стилистической точки зрения жанр элегии обычно определяют как «стихотворение, выражающее неудовлетворенность жизнью, разлад между идеалом и действительностью и потому проникнутое грустными настроениями» (Г.Н. Пospelов); генетически «элегия развилась из причитания, плача над умершим» [7, с. 7]. В элегиях Каллина, наиболее древнего из дошедших до нас античных элегиков (VII в. до н.э.), звучит призыв к защите родины от врага, к мужеству и бесстрашию; существовала в Древней Греции и философская элегия – стихотворение о происхождении мира и природе вещей, – ее основателем был Ксенофан. Уже в Новое время Н. Буало в «Поэтическом искусстве» так характеризует этот жанр:

В одеждах траурных, потупя взор уныло,

Элегия, скорбя, над гробом слезы льет.

Не дерзок, но высок ее стиха полет.

«Napoleon» Ф. Грильпарцера органически вписывается в эту традицию, так же, как и в ментальный контекст своей эпохи. (например, в 1829 году Лермонтов тоже написал элегию «Наполеон», а еще ранее, в 1821 Пушкин откликнулся на смерть Наполеона стихотворением, кото-

рое по жанру ближе всего к оде). Но стихотворное обращение к императору (хотя бы и бывшему) имеет еще один важный жанровый исток – древнеримские панегирики, представлявшие собой послания-размышления. Так, например, последний из панегиристов, Латин Пакат Дрепаний, писал императору Феодосию: «Ты владеешь верховной властью для того, чтобы иметь средства и возможности творить добро, а не для того, чтобы, пользуясь безнаказанностью, преступать законы» [Цит. по: 8, с. 98]. У Ф. Грильпарцера тоже послание-размышление.

Вот каков зачин этой элегии – ее первые семь строк (Здесь и далее цитируется по изданию [1]; здесь и далее в цитатах перевод мой – В.Д.): «Неужели ты успокоилось, исполненное смятения сердце, и вернулось в покой земли? И то, что не дали тебе ни полвека величия и тягот, ни доблестная радость, ни доблестная скорбь, обрело, наконец, лишь в лоне земном? И сын самой Судьбы сошел туда, где эта Мать, его укутав, станет ему могилой». Как видим, поэт сразу же задает два мощных парадокса, создающих особое метафизическое звучание всей темы. Во-первых, вся сила земных стремлений «мятежного сердца» оказалась абсурдной, ибо обрела покой только после их окончания. Здесь вполне «фаустовская» ситуация: так и не познав «прекрасного мгновенья» исполнения всех своих желаний, человек успокоился только вместе с прекращением своей жажды. Во-вторых, родина этого мятежника – Судьба Истории (а ведь сам Наполеон всегда и осознавал себя таковым) – оказалась его «матерью» и его же «могилой» одновременно. Очевидно, что это мотив глубоко античный, восходящий еще к «первому слову европейской философии» (М. Хайдеггер), известному изречению Анаксамандра: «из каких [начал] вещам рождение, в те же самые и гибель совершается по роковой задолженности, ибо они выплачивают друг другу правозаконное возмещение неправды [=ущерба] в назначенный срок времени» (пер. А. Лебедева) [6, с. 127]. Именно так Наполеон рассчитался со своей «судьбой», на которую он всегда надеялся и которой служил: как она вознесла его над народами, так и поглотила: «мать» стала «могилой». И уже «могила», поглотив, успокоила, подобно «матери».

Далее поэт говорит: «Ты был лихорадкой большого времени; и, скорее всего, наверняка ты устранил источник болезней. Ты так пылал внутри этой взволнованной жизни! Но, подобно тому как больные страшатся лихорадки, считая ее причиной болезни, так и тебя считали

единственным врагом спокойствия, и тебе пришлось понести вину, возникшую раньше тебя».

Итак, Наполеон, во-первых, лишь являет людям их же собственную болезнь более ощутительно и наглядно, чем она проявлялась ранее, без него; а во-вторых, он же оказывается и некой «искупительной жертвой» за вины всех тех людей, которые сделали его ответственным за собственные болезни. Далее ключевая мысль поэта об обличительно-искупительной (т.е. именно такой изначально внутренне амбивалентной) миссии Наполеона в Истории народов получает еще более развернутое выражение и развитие:

Was sie gesündigt ohne Unterlaß,
Was sie gefrevelt seit den frühesten Tagen,
Ward all zusammen auf dein Haupt getragen,
Du duldest für alle aller Haß!
Dich ließen sie nach jenem Schimmer jagen,
In dem sich jeder gerne selbst gesonnt,
Wie du *gewollt*, nur nicht wie du *gekonnt*!

Итак, Наполеон обвиняется в том, что он выдал тайные порочные желания всех – он дерзнул сделать то, о чем все мечтали: достичь полной власти для полного осуществления любой своей мечты. Таков извечный «идеал» земного человека, отрешившегося от иных, духовных измерений своего бытия. Поэтому и обвинения в его адрес лицемерно коренятся в тех же самых пороках самих обвинителей, в которых они и обвиняют Наполеона – в глубинах человеческой гордыни, страстно завидующей тому, что есть некто, кто *смог* то, что она только лишь *хотела*, но не смогла. И это фундаментальное лицемерие, о котором говорит здесь поэт, как показывает опыт большой Истории вообще, по видимому, является едва ли не самым главным мотивом основной массы «обвинителей» всех времен и народов в адрес великих исторических деятелей, всегда «задним числом» неизменно оказывающихся особыми злодеями и «врагами рода человеческого» – и тем большими, чем большим было предшествующее преклонение, почитание и страх перед ними. В этом отношении Наполеон очень «типичен» и разделяет посмертную судьбу очень многих, бывших и до, и после него.

Далее у поэта возникают смелые евангельские коннотации:

Dich lieben kann ich nicht! – Dein schweres Amt
War: eine Geißel Gottes sein hienieden.

Das Schwert hast du gebracht und nicht den Frieden, –
Genug hat dich die Welt darum verdammt!

Эти евангельские коннотации также глубоко амбивалентны: ведь хотя Наполеон принес «не мир, но меч» – то есть сделал то же, что говорил о себе Христос, Наполеон сделал это отнюдь не с благими намерениями, но лишь вследствие своей гордыни и неоязыческого преклонения перед «судьбой», фактически ставшей его религией. Тем не менее, говорит поэт, эти действия были провиденициальны – Наполеон стал очередным «бичем Божиим», посланным для вразумления и пробуждения заблудших народов. Поэтому, говорит поэт, просто «любить» Наполеона, как обычного человека, пусть и великого в своих исторических деяниях, совершенно невозможно, – более того, «довольно есть того, за что ему быть проклятым миром». Но и даже в этом опять неискоренимая амбивалентность: «быть проклятым миром» – и пусть даже весьма по заслугам, – это значит фактически стать *вне* мира, «не от мира сего», пусть даже и в чисто негативном смысле. Ведь даже и в таком исключительно негативном смысле эта неотмирность деяний уже сама по себе как таковая явственно служит мощным примером свободы и величия человеческого духа – и одновременно ничуть не менее мощным уроком *саморазоблачения зла*, корнящегося в человеке, целиком отдавшегося одним лишь влечениям своего гордого «Я», сделавшим из этого некую «религию».

Эту внутреннюю неразъединимую двойственность, амбивалентность смысла не отдельного человека, но целого явления мировой истории, обозначаемого словом «Наполеон», глубоко чувствовали и многие другие поэты – заметим, значительно глубже, чем философы и философствующие историки, которые всегда подогнать это явление под свою уже заранее существующую схему исторического процесса. В отличие от них, поэты видели в нем именно Явление, а не схему. Так, Пушкин, после всего того, что Наполеон сделал в России, с потрясающим великодушием и удивительной для 22-летнего человека подлинно историософской мудростью писал:

*Хвала!.. Он русскому народу
Высокий жребий указал
И миру вечную свободу
Из мрака ссылки завещал.*

Что означают эти слова? На поверхности, кажется, лежит явный смысл, за который обычно и «хватаются» истолкователи. Вот ведь, прямо говорится, что Наполеон завещал миру «вечную свободу» – очевидно, здесь речь идет об идеях «свободы, равенства и братства», рожденных Великой французской революцией и благодаря Наполеону начавших победное шествие по миру. Причем, как и полагается истинному революционеру духа, завещал именно из «мрака ссылки», куда его, как водится, заточили столь неблагодарные потомки. Вроде бы все понятно. На самом же деле именно при таком толковании все и непонятно: ведь речь идет здесь конкретно о русском народе, для которого явление Наполеона было исключительно нашествием антихриста и воинства его (это зафиксировано в фольклорных источниках), изгнанного с помощью Божией воинством православным. У тогдашнего русского народа были свои весьма четкие представления о том, что такое свобода, равенство и братство, основанные на традиционной христианской морали и представлении о смысле жизни, и поэтому ничего общего с идеями Великой французской революции не имевшими. Тогда какой же «высокий жребий» указал Наполеон русскому народу? Пушкин здесь говорит «Хвала!» Наполеону вовсе не за распространение «идей Просвещения»; более того, основной текст его стиха возмущенно повествует о его злодеяниях. Заметим, что Пушкин говорит «Хвала!» сначала именно русскому народу, который оказался способен победить то зло, воплощенное в гордыне Наполеона и воинства его, которое не смог победить ни один другой народ, – и сразу же (вот явленный секрет подлинной поэзии!) – эта же «Хвала!» переносится и на *самого* Наполеона за то, что *дал возможность* народу эту силу в себе обнаружить и явить. (Так способен мыслить только подлинный поэт, для обыденного «здравого смысла» такая логика абсурдна). Вот в чем «высокий жребий» народа, и вот в чем на самом деле подлинное величие Наполеона для Пушкина. И эта мысль вполне конгениальна элегии Ф. Грильпарцера.

Не только у Пушкина, но и во всей русской литературе явлено очень много ярких примеров оздоровления общества и его морального сознания, переболевших болезнью по имени «Наполеон» как своим внутренним искушением («мы все глядим в Наполеоны...»; образ князя Болконского и др.). Вместе с тем, в русской художественной историософии не было такого концентрированного *символа* «Наполеона», как в элегии Ф. Грильпарцера. Однако и в ней, как и у Пушкина, итоговым мо-

тивом становится открытие того обстоятельства, что явление Наполеона – это болезнь, без которой было бы невозможно пробуждение совести, это – завещание «вечной свободы».

Вот как заканчивает свою рефлексию Ф. Грильпарцер:

Geh hin, und Ruhe sei mit deinem Tod,
Ob du die Ruhe gleich der Welt gebrochen!
Hat doch ein Größerer bereits gesprochen!
“Von Höherm lebt der Mensch als nur vom Brot!”
Das Große hast am Niedren du gerochen,
Und sühnend steh’ auf deinem Leichenstein:
Er ward zu groß, weil seine Zeit zu klein!

В этой концовке элегии вновь, как видим, возникают евангельские коннотации, придающие размышлениям их высший, завершающий смысл. Для упокоения Наполеона был принесен в жертву, «сломан» мир – но именно этим мир искупил свой грех, понеся за него залуженное наказание от этого «бича Божьего». Здесь сам Наполеон понимается как то зло, которое мир должен в себе *искупить* – и благодаря этому очиститься. Это зло, говорит поэт, в духовном смысле состоит в нарушении заповеди «Не хлебом единым будет жить человек», – а Наполеон гордо возжаждал земного величия, оправдываясь тем, что нес благо народам – но благо лишь земное, и тем самым, «сломал высшее ради низшего». Но единственное «искупление» его вины – в том, что он показал ничтожество своего века, на фоне которого он только и мог казаться великим. Здесь снова «работает» логика Анаксамандра: «из каких [начал] вещам рожденье, в те же самые и гибель совершается по роковой задолженности, ибо они выплачивают друг другу правозаконное возмещение неправды...». Но, по логике поэта, это лишь чисто земной смысл совершившегося, а над ним стоит иной, высший смысл – смысл искупления.

Из определений моральной «субстанции» власти для специфики нашей темы лучше всего подходит та, которую предложил известный российский этик А.А. Гусейнов, опираясь на трактовку этой проблемы у Аристотеля: «политика есть публичное пространство, или пространство свободы, которое складывается между людьми, поскольку они стремятся к высшему благу... Высшее благо... должно преобразоваться в общее благо... Общее благо, или, так как благо есть цель деятельности, общая цель и сообразные ей дела – вот что в исходной основе и в

первую очередь учреждает политическое общение, полис, государство» [4, с. 12–13]. Однако возникает вопрос о том, почему же изначально моральная природа государства как исторически необходимой формы реализации «общего блага», вместе с тем столь же неизбежно всегда допускает аморальные действия носителей власти – причем так, что сами эти действия весьма часто оказываются полезными для того же «общего блага»?

Общий ответ на этот вопрос может состоять в том, что действия политических деятелей, явно нарушающие нормы общепринятой морали, позволяют им реализовать свою программу деятельности, побеждая менее удачливых оппонентов, а это, в свою очередь, затем имеет позитивные исторические последствия – причем, даже независимо от моральности этих действий, поскольку в случае их аморальности, это вызывает неизбежную реакцию «оздоровления» общества, как-то учащегося на своих ошибках.

Исходя из модели трех «идеальных типов» политического лидерства, выделявшихся М. Вебером (харизматический, традиционный и рационально-правовой), Наполеон явно соответствует «харизматическому» типу власти. Харизматическая легитимность власти основана на вере в исключительные способности, особо выдающиеся деяния и образцовый характер лидера, обладающего исключительными качествами и достоинствами. Люди верят в то, что он олицетворяет нормативные образцы и отстаивает идеальный порядок. Подчинение такому лидеру основывается на личном доверии и определяется рамками представления индивида о харизме. Подчиняясь, люди идут не столько за человеком, сколько за харизмой, которая дает ему влияние и авторитет. Власть харизматического лидера – это власть символа и, одновременно, того момента, когда этот символ поднят над толпой. Такая власть очень сильна, но ситуативна: изменится ситуация, наступит иной момент, и такой лидер может быстро поблекнуть, утратив свое влияние. В качестве яркого примера харизматического типа власти стоит привести пример античной Греции. Современный автор отмечает: «В понимании Гомера... личность героя представляла собой особого рода сакральный объект... заряженный некой магической энергией. Эта энергия создает вокруг героя особую ауру или некое подобие силового поля, которое в зависимости от расположения его духа может быть как благотворным, так и вредоносным для окружающих его простых смертных... Гомеров-

ские греки стоят, если использовать известную формулу Фр. Ницше, как бы «по ту сторону добра и зла». Общеизвестны такие типичные для них... черты характера, как ненасытная кровожадность, крайняя жестокость и беспощадность по отношению к врагам... эпический герой вовсе не связан со своим народом какими-то нерасторжимыми узами, не является его неотъемлемой частью или, тем более, его персонификацией, т.е. наиболее полным воплощением его лучших качеств и скрытых потенций... Гомер всегда очень строго блюдет дистанцию, отделяющую героя от толпы рядовых ратников, которые чаще всего трактуются как «скверные», «низкие», «ничего не значащие в делах войны и совета». Героический идеал в его гомеровском варианте, таким образом, сугубо аристократичен и вместе с тем индивидуалистичен по своей внутренней сути» [2, с. 111].

Итак, «легитимация» власти в этом классическом варианте языческой культуры опиралась на три главных принципа: 1) носитель власти должен быть «героем», т.е. человеком, проявляющим особо мощную жизненную энергию (витальность), проявляющуюся в соответствующих деяниях; 2) носитель власти должен четко соответствовать мифологическим образцам поведения, т.е. фактически *воплощать* миф в своей жизни – и это также необходимый признак героя; 3) носитель власти должен стоять «выше» обычных людей не только по своим деяниям, но и быть «выше» разделения добра и зла в их обычном, «обывательском» понимании. Как отмечает уже цитированный автор, «в известном смысле все греки стремились стать героями, хотя удавалось это, конечно, далеко не каждому... Каждый небольшой греческий полис стремился сделать свою историю продолжением старинных героических сказаний, т.е. поднять ее на уровень мифа. Соответственно каждый гражданин полиса хотя бы время от времени должен был ощущать себя персонажем мифа» [2, с. 113]. Тем самым, в основе «харизматического» типа власти всегда лежит отнюдь не только «слепое» поклонение «толпы» своему ситуативному «герою», но нечто большее и качественно более высокое – а именно, экзистенциальная потребность каждого человека «включиться» в осмысленное мировое бытие, смысл которого явлен в мифе. Так, в случае Наполеона уже нет «мифа» в античном смысле слова, но сознание людей от этого отнюдь не стало менее мифологичным: в Новое время все живут *новым* мифом о «великой личности», преобразующей мир и «несущей

свободу» от «оков» традиций. Тем самым, поклоняясь такой великой личности, в данном случае Наполеону, каждый чувствует себя приобщившимся в высшему ходу и смыслу Истории, а значит, тоже посвоему «ощущает себя персонажем мифа», как и тот древний грек, почитавший и даже обожествлявший своих героев.

Помимо этого, в случае с Наполеоном, в сознании его современников «сработал» еще один базовый архаический символ – символ *царства*. Вот каким образом работал этот символ в старых традициях (берем пример из описаний М. Элиаде): «Король подымает руку, он символизирует подъем *оси мира*... он воплощает космическую ось, расположенную на средоточии Земли (трон оказывается Центром мира) и касающуюся Неба. Окропление отождествляется с небесными водами, стекающими по оси мира (то есть по королю) для того, чтобы оплодотворить Землю... космическое обновление начинает совпадать теперь не только с космическими ритмами, но и с ритмами людей и исторических событий» [9, с. 44–45]. Наполеон на уровне «коллективного бессознательного» людей Нового времени реактуализировал космологическую символику царской власти: только теперь уже наоборот, ритмы людей и исторических событий «задают» космические ритмы.

В архаическом мировосприятии «царь мыслится центром вселенной, осью мира, в нем неразличимо слиты космическое и социальное»: в ходе «циклической смены смерти и возрождения царь воплощает полюс жизни и победы над гибелью как космоса, так и человеческого коллектива» [3, с. 614]. Такая семантика образа царя несколько не удивительна, поскольку она в конечном счете восходит к пониманию «царственного» положения человека в мироздании – как существа, которое выше всех тварей земных и предстоит лишь Богу. И царь как имеющий власть не от людей, но от самого Бога – это, собственно говоря, ведь не что иное, как сакральный символ самого Человека как такового – как «космического» существа. И поклоняясь царю, человек, тем самым, экзистенциально утверждает в своем высшем достоинстве. Но в эпоху Нового времени происходит странная аберрация этого архетипа: отныне человек может почувствовать себя утверждающемся в своем высшем достоинстве только поклоняясь самому себе как «царю». И полагая самого себя «источником власти», каждый поклоняется «Наполеону» в своем собственном лице. Для философии это тоже имело особые последствия.

Например, А.М. Пятигорский, опираясь на ряд текстов Гегеля (и их интерпретации у А. Кожева), отмечает у него специфику историософской символики явления по имени «Наполеон»: «Гегель («вместо» Наполеона) является тем, кто видит в сражении под Йеной конец истории, в Наполеоне – практическое осуществление бытия Абсолюта, в себе – самосознание Наполеона, а в самом этом событии мысли – конец философии» [5, с. 122–123]. Таким образом, «эзотерический» смысл личности Наполеона состоит в том, что он якобы завершает мировую историю, а не менее «эзотерический» смысл философии Гегеля в том, что она является аналогом «Наполеона» в сфере духа, якобы «вмещающая» в себя самораскрытие Абсолюта «без остатка». Тем самым, в сражении под Йеной (кстати, с чисто военной точки зрения – вполне рядовым событием, причем весьма позорным как раз для немецкой, «гегелевской» стороны) усматривается некий виртуальный эсхатологический «Армагеддон» – конец Истории во всех ее сферах. Столь мифологическое восприятие событий со стороны «абсолютного рационалиста» Гегеля кажется чем-то более чем странным. Но ничего странного нет, если учесть, что этот символический Наполеон/Гегель (здесь *символически* это одно и то же лицо) как раз и воспринимает себя как центр бытия, а значит, и его *завершение*.

В этом контексте можно сказать, что элегия Ф. Грильпарцера – это, помимо прочего, также и философско-поэтическое «противоядие» от такого явно очень болезненного мироощущения, катастрофические последствия которого не замедлили сказаться уже в следующем, XX столетии. Высшим постижением поэта в явлении Истории, именуемом «Наполеон», стало не только прозрение в нем фундаментальных архетипических смыслов, но и особой «логики» *искупления* людьми собственных грехов – этого главного плода многовековой христианизации исторического и морального сознания.

Завершая краткий анализ поставленной проблемы, можно сделать следующие обобщающие выводы: 1) элегия Ф. Грильпарцера «Napoleon» ярко воплощает в себе «память жанра» в качестве метафизической рефлексии о бренности власти как символа всего удела человеческого, имеющей целью пробуждение совести людей «века сего» на ее примере; 2) в этой элегии обнаружилось архетипические представления о «космической» символике власти, в частности, о гибели властителя как искупительной жертве за грехи всего народа; 3) христианские коннотации явля-

ются итоговыми в смысловой структуре элегии, указывая на неизбежно «пародийный» характер земной власти по отношению к высшей, божественной правде и справедливости.

Библиографический список

1. Franz Grillparzer. Napoleon [Text] / Franz Grillparzer // Der Goldene Schnitt / Золотое сечение. Австрийская поэзия XIX–XX вв.: сборник / на нем. яз. с параллельным русским текстом / сост. В.В. Вебер. – М.: Радуга, 1988. – С. 77–80.
2. Андреев, Ю.В. Цена свободы и гармонии. Несколько штрихов к портрету греческой цивилизации [Текст] / Ю.В. Андреев. – СПб.: Изд. СПбГУ, 1999. – 234 с.
3. Брагинская, Н.В. Царь [Текст] / Н.В. Брагинская // Мифы народов мира: энциклопедия в 2 томах. – Т. II. – М.: Российская энциклопедия, 1997. – С. 614–616.
4. Гусейнов, А.А. Мораль и политика: уроки Аристотеля [Текст] / А.А. Гусейнов // Политическая этика: социокультурный контекст. – Тюмень: НИИ ПЭ, 2004. – С. 11–23.
5. Пятигорский, А.М. Мифологические размышления [Текст] / А.М. Пятигорский // А.М. Пятигорский. Непрерываемый разговор. – СПб.: Азбука-классика, 2004. – С. 103–349.
6. Фрагменты ранних греческих философов [Текст]. – I Ч. – М.: Наука, 1989. – 576 с.
7. Фризман, Л.Г. Жизнь лирического жанра. Русская элегия от Сумарокова до Некрасова [Текст] / Л.Г. Фризман. – М.: Наука, 1973. – 168 с.
8. Шабага, И.Ю. Славься, император! Латинские панегирики от Диоклециана до Феодосия [Текст] / И.Ю. Шабага. – М.: Изд-во МГУ, 1997. – 144 с.
9. Элиаде, М. Аспекты мифа [Текст] / М. Элиаде. – М.: Парадигма, 2005. – 224 с.

С.Г. Дмитрина

МОУ СОШ №13 г. Кыштыма

**ФЕНОМЕН ИЗБРАНИЯ МИХАИЛА ФЕДОРОВИЧА РОМАНОВА
НА ЦАРСТВО В ИНТЕРПРЕТАЦИИ П.Г. ЛЮБОМИРОВА**

Советская историческая наука, особенно раннего периода, достаточно критично подходила к вопросу избрания первого монарха из династии Романовых. Одним из ярких исследователей того времени был П.Г. Любомиров, который еще в юности заинтересовался революционными взглядами, хотя его становление как личности формировалось в традиционной церковной среде. Ярое увлечения оппозиционными

взглядами привело к отчислению из Саратовской духовной семинарии, где проходило его обучение. Вскоре добившись разрешения Министерства народного просвещения, он поступил в Санкт-Петербургский университет на историко-филологический факультет, где фундаментально занимался исследованием событий Смутного времени. Поскольку он был увлечен данной тематикой и обладал талантом преподавания, ему предложили читать курс «Изучение источников Смутного времени». В дальнейшем он получил степень магистра, защитившись по теме «Очерк истории нижегородского ополчения 1611–1613 гг.» [4], где как раз и сделал попытку рассмотрения темы избрания Михаила Романа на царство.

П.Г. Любомиров, изучая вопрос избрания Михаила Романова, был полностью солидарен с историками классического периода в том, что народ устал от произвола Смутного времени, поэтому подчеркнул необходимость восстановления порядка, который мог быть достигнут только с помощью создания «авторитетного правительства» и избрания царя [3, с. 76]. Для этой цели использовались различные методы, способствующие консолидации вокруг нее, в частности, был привлечен глава РПЦ Гермоген, с подачи которого разослали листовки по городам с призывом объединения людей для спасения православия и государства. Но развивая мысль о зародившемся самосознании народа и его желании спасти отечество, он, в то же время, пишет: «Не нужно слишком идеализировать тогдашнее настроение населения, не нужно преувеличивать его патриотическое самопожертвование. Понятно, что население не могло вдруг отказаться от укоренившихся, особенно в эпоху анархии и распада, привычек эгоистического поведения» [3, с. 108]. На наш взгляд, данное заявление историка приводит читателя в заблуждение относительно данной эпохи, поскольку общество Московской Руси было, безусловно, религиозноцентристским, а те «эгоистичные привычки», о которых пишет П.Г. Любомиров, в массе своей не могли укорениться в данном обществе, так как императивный тип поведения, господствующий веками, за несколько лет Смуты не мог быть полностью разрушен. В подтверждение нашей мысли приведем слова П.Б. Уварова о мировоззренческой составляющей данного общества: «**А.** Строгое выполнение закрепленных сословных функций. В зависимости от этого оценивалась социальная адекватность человека и уро-

вень его личной зрелости. И наоборот, игнорирование полученных вместе с рождением обязанностей оценивалось как явно неприемлемое состояние для человека и чуть ли не главное основание для его крайне отрицательной характеристики. ... **Б.** Невмешательство в сферу компетенции и круг обязанностей других сословий. ... **В.** Стремление к сохранению общего плана жизнеустройства» [6, с. 88–92]. Нашу мысль подтверждает и тот факт, что консолидация и мобилизация вокруг духовного центра за идею утверждения легитимного порядка жизни произошла фактически молниеносно, а это доказывает господство именно традиционного мышления у населения Московской Руси.

Характеризуя работу Земского собора, он заострил внимание как на расколе между сословиями, так и на распрях внутри отдельно взятого социального слоя. По его мнению, в вопросе выбора монарха каждый видел выгоду для себя. Например, некоторые члены боярства не могли выбрать между кандидатурами шведского королевича Филиппа, австрийского цесаревича и польского королевича Владислава [3, с. 144–145]. Посадский выборщик поддерживал только того, кого знал «по соседству, по службе, деловым сношениям, или даже был связан с ним родством или свойством, или просто в пользу которого его успел расположить речами, обещаниями, а то и подарками тот или иной агитатор. Но играли в выборе кандидатов известную роль и политические взгляды, и настроения избирателей; принимались, вероятно, последними в расчет и возможные платформы, возможные направления в политике в случае воцарения того или другого кандидата, направления, о которых можно было до известной степени заключать на основании биографий и самого положения выдвинутых кандидатов» [3, с. 184–185]. Итак, он считал, что участники Земского собора воздействовали на избирателей только с учетом собственных интересов [3, с. 201]. Стоит подчеркнуть, что политические направления абсолютно не играли никакой роли, поскольку главным критерием в выборе монарха являлась его легитимность. Причем П.Г. Любомиров это понимал на интуитивном уровне, так как, противореча самому себе, писал: «тяготение к старине, к тем старым порядкам, при которых было возможно более или менее «тихо и безмятежно жить» ... было и широко распространенное, очень живучее и сильное желание, или, лучше сказать, мечтание, иметь «прирожденного», «от

корене российских государей», государя» [3, с. 186]. П.Г. Любомиров также высветил позицию духовенства, являвшуюся безусловно авторитетной, поскольку данный слой общества отождествлялся с гласом божьим. Он считал, что историки во многом преувеличили роль казаков в избрании Михаила Федоровича, так как «после раздачи жалованья и благодаря организации доставки провианта и одежды казаки утихли» [3, с. 205], а также их число в столице к моменту факта избрания царя значительно уменьшилось. По его словам, огромную роль в этом вопросе, играли земские люди («чернь»), поскольку это событие у них «возбуждало надежды на работу для ремесленников, на барыши для торговцев» [3, с. 207]. По словам историка, земские люди действовали единодушно с казачеством, хотя это единодушие было лишь с частью казаков и по своему характеру случайно. П.Г. Любомиров считает, что кандидатура Михаила скорее всего была выдвинута казаками не по их собственной инициативе, а лишь с подачи со стороны: «Вряд ли эти люди – одни еще недавно ратовавшие где-нибудь на Диком Поле, на Дону, другие сидевшие где-нибудь «во крестьянх» или бывшие холопами, во всяком случае очень далекие и от чтения летописей и от правительственной среды, – вряд ли такие люди сами от себя могли указывать и на близкое родство выдвигаемого ими кандидата царю Федору и на поручение последним перед смертью царства отцу Михаила. Более вероятным кажется, что они повторяли все это за теми, кто вел с ними беседы о «Филаретовом сыне»» [3, с. 208–209]. Он считает, что Михаила выбирала именно часть казачества, которая ассимилировалась с «чернью», а истинные казаки в принципе не могли поддерживать Михаила Федоровича, так как «для людей с определенным казачьим, «воровским» настроением Михаил Романов, стоявший на противоположном от них конце социальной лестницы и не имевший с ними решительно ничего общего, не мог быть желательным кандидатом в цари, и для них, думается, очень малую цену имело и то, что он был племянник царя Федора и сын тушинского патриарха. И агитация в течение нескольких недель вряд ли смогла бы преодолеть социальную антипатию или даже ненависть» [3, с. 209].

П.Г. Любомиров пишет, что люди данной категории (т.е. ассимилированное казачество) помнили о знаменитых предках молодого царя, особенно о Филарете, авторитет которого и сыграл большую

роль. На основе вышеизложенных аргументов, историк считает, что выборщикам, присутствующим на Земском Соборе, пришлось «выбрать из менее желательных им русских кандидатов наиболее подходящего для каждого» [3, с. 215]. Для дворян, по причине своей молодости, он был также привлекательной кандидатурой, посредством которой они хотели добиться своих политических целей. Таким образом, важнейшей причиной избрания Михаила, по его мнению, стало восстановление «желанного порядка», для чего было необходимо избрать «авторитетное правительство». Влияние современных идеалов хорошо проглядывается в отношении историка к личности монарха, так как он считает, что ярких личностных качеств у М.Ф. Романова не имелось, хотя для средневекового общества они были совсем не важны, поскольку акцент делался на законности монарха. Как мы отмечали по этому поводу ранее: «Личные качества и способности монарха для средневековой коммуникативной матрицы фактически не важны, поскольку «власть земная должна была быть полностью уподоблена власти небесной», а так как существовал поведенческий императив, жестко закрепляющий сословные модели поведения и долженствования, то монарх готов исполнять свои функции по факту рождения» [1, с. 21]. Также по этому поводу мы приводили рассуждения о правителях, лишенных данных качеств: «например, в случае болезни (Карл VI Безумный или королева Хуана I Безумная) или возраста (Ричард II или Михаил Романов), т.е. ограниченно дееспособные в контексте современного понимания, хотя понятно, что в современном обществе мы не можем представить руководителем страны ребенка или явно безумного, поскольку современный руководитель не связан с сакральными источниками власти по природе своей личности, а рассматривается обществом исключительно как избранный администратор (менеджер) для которого необходима определенная компетенция, образование, возраст, здоровье. И наоборот, в несовременных обществах в первую очередь носитель власти ценен непосредственной практически телесной связью с сакральным источником власти, прошедшей определенный религиозный обряд в рамках, которого он реально перевоплощался в истинного правителя, а уж его управленческие и прочие

рациональные способности с одной стороны могли приветствовать, но определяющей роли не играли» [2, с. 82].

Таким образом, народу был нужен настоящий царь. Духовенство, по мнению Любомирова, поддержало Михаила из-за церковного сана Филарета, а остальное податное сословие – из-за знатности рода. Он не отрицает, что большую роль сыграл слух, пущенный сторонниками Романовых о том, что царь Федор желал отдать скипетр и державу Федору Никитичу (Филарету). Как и историки-марксисты, П.Г. Любомиров пытался показать нецарский статус семьи Романовых в прошлом, относя их «к роду старинных слуг московского князя, потом царя» [3, с. 219]. Данное уничижительное отношение в большей или меньшей степени было характерно к царской династии в целом на протяжении всего периода становления марксистской философии истории. Заканчивая свои изыскания по вопросу избрания Михаила Федоровича Романова, он приходит к выводу о том, что Михаил получил абсолютную власть, а размышления историков по поводу ее ограниченности неверны, поскольку они принимали за некое ограничение челобитную грамоту, а это всего лишь «обычная форма обращения к государю» [3, с. 226]. С этим выводом мы полностью согласны, так как «принцип единовластия логически проистекает из функций древних правителей как легитиматоров земного пространства, подразумевающих огромную ответственность и точность, выверенность действий. В силу этого, совершенно недопустимым являлось какое-либо стороннее влияние на правителя, помимо влияния со стороны верховного источника миропорядка – Бога. Его свобода не может быть стеснена никем кроме Абсолют» [6, с. 97]. В ходе своих размышлений он все-таки приходит к выводу, противоречащему своей эпохе: значение Земского собора 1613 г. заключалось в приобретении закона и избранного государя [3, с. 230].

По нашему мнению, в исследовательской логике П.Г. Любомирова имеются явные противоречия, которые возникли из-за наложения двух разных мировоззренческих основ. Так мы видим борьбу его традиционного воспитания, которое позволяло наиболее тонко прочувствовать мировоззрение людей религиозноцентристской эпохи, с тенденциозными революционными взглядами, набирающими популярность в СССР, т.е. тот контекст исследователя, в котором жил и работал ученый,

отдалял его от контекста исследования и уводил в русло пространства анахронизма. Такие взаимоисключающие вещи сочетались в его логических построениях возможно потому, что он относился к субкультуре поповичей, которая была «враждебна принципам аристократизма», но, в свою очередь, сохраняла «иерархический строй мышления» [5, с. 377]. Подводя итог нашим размышлениям отметим, что П.Г. Любомиров при написании своей работы, посвященной Смутному времени, осознавал важность феномена избрания Михаила Федоровича, так как его становление как историка по большей части проходило в религиозно-традиционалистской среде, и некоторые вопросы понимались им на интуитивном уровне. Но все же он являлся человеком своей эпохи (эпохи зарождения новой советской исторической науки), где данные темы подвергались критическому анализу в свете марксистской философии истории (да и по-другому они рассматриваться просто не могли, поскольку альтернативные идеи категорически отвергались), что, безусловно, наложило отпечаток на взглядах историка. Это, в свою очередь, привело к наложению контекстов исследователя и исследования друг на друга, повлекшему за собой нарушение принципа историзма, хотя значимость его исследования для историографии отрицать нельзя.

Библиографический список

1. Дмитрина, С.Г. Интерпретация в ранней советской историографии вопроса избрания Михаила Федоровича Романова на царство [Текст] / С.Г. Дмитрина // Клио. – 2017. – №6 (126). – С. 18–22.
2. Дмитрина, С.Г. Проблема легитимности власти в несовременных обществах с точки зрения коммуникативной теории исторического процесса [Текст] / С.Г. Дмитрина // Традиционные общества: неизвестное прошлое: материалы X Междунар. науч.-практ. конф., 21–22 апреля 2014 г. – Челябинск: ПИРС, 2014. – С. 80–83.
3. Любомиров, П.Г. Очерк истории Нижегородского ополчения 1611–1613 гг. [Текст] / П.Г. Любомиров. – М.: Соцэкгиз, 1939. – 342 с.
4. Любомиров, П.Г. [Электронный ресурс] / П.Г. Любомиров // Биографика СПбГУ. – Режим доступа: <http://bioslovhist.spbu.ru/person/473-lyubomirov-pavel-grigor-yevich.html>.
5. Манчестер, Л. Поповичи в миру: духовенство, интеллигенция и становление современного самосознания в России [Текст] / Л. Манчестер. – М.: Новое литературное обозрение, 2015. – 448 с.
6. Уваров, П.Б. Дети хаоса: исторический феномен интеллигенции [Текст] / П.Б. Уваров. – М.: АИРО-XX, 2005. – 200 с.

А.А. Исаков

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

ПОЛИТИКО-ПРАВОВЫЕ АСПЕКТЫ МИРОВОЗЗРЕНИЯ ЖИДОВСТВУЮЩИХ

Особенности мировоззрения представителей ереси жидовствующих, существовавшей в Московском государстве в период правления Ивана III, относится к числу крайне дискуссионных и сравнительно плохо обеспеченных источниками. Если до 1960 года в науке признавалась принадлежность еретикам довольно значительного корпуса текстов, то начиная с Я.С. Лурье [6, с. 83–84, 195–196] и заканчивая А.И. Алексеевым [2, с. 481–482], многие исследователи значительно сокращали этот перечень. Вообще, он включает в себя, прежде всего, «Книгу, глаголемую логика, сиречь словесница», «Тайную тайных», «Лаодикийское послание» и «Сказание о Дракуле-воеводе», но в наши дни еретикам уверенно атрибутируется только третий текст.

Мы настаиваем на том, что содержание «Книги, глаголемой логика» позволяет пересмотреть эту точку зрения. Покажем это на примере соотношения ее терминологии с терминологией «Лаодикийского послания», надежно атрибутируемого ересиарху Ф.В. Курицыну. «Книга, глаголемая логика» знает такие термины «Лаодикийского послания», как «самовластие», «ограда» («заграда»), «съоружание». Под самовластным предметом понимается предмет, способный быть источником действия: «держитель самовластны, что разумеется ставитель» [1, л. 20]. Это обычное для древности и средневековья представление о душе, и ничего гуманистического в нем нет. Под «оградой» («заградой») понимается атрибут, существенное свойство чего-либо. При этом в одном из фрагментов именно это понятие позволяет оценить разницу в мировоззрении переводчика логики и автора «Лаодикийского послания»: в логике «оградой» человека считается «живот» и «говор» [1, л. 11], в «Лаодикийском послании» «заграда» души – вера [4, с. 265]. Автор последнего текста стоит на более фидеистских позициях, ему не свойственен радикальный рационализм логики. Наконец, термин «съоружание» в логике имеет смысл предмета, свободного от случай-

ных, привходящих качеств: «Сооружие глаголет еже просто существо кроме случая» [1, л. 19, глосса 1]. В этой связи финал «Лаодикийского послания»: «Сим съоружается душа» – получает очевидный смысл. Речь идет об очищении души от привходящих свойств, ее подготовку к вечности. Появление слова «въоружается» явно свидетельствует о вторичности соответствующих списков. При этом можно предположить, что конъектура «пророк» вместо «прок» в публикации списка Библиотеки Академии наук также не обязательна. Если «прок» понимается как польза, то это вполне вписывается в понимание науки, характерное для «Книги, глаголемой логика» (только уровень этой пользы не утилитарный). Израильский исследователь М. Таубе обнаружил также, что жанровый прообраз (но не источник перевода) «Лаодикийского послания» присутствовал в еврейском тексте «Тайной тайных», но не попал в русский перевод, в котором, однако, есть указание на существование сразу двух подобных текстов [8, с. 378–379]. Исходя из этого, мы должны сделать вывод о том, что «Книга, глаголемая логика», «Тайная тайных» и «Лаодикийское послание» составляют круг текстов, тесно связанных общей лексикой и проблематикой, хотя и отличающихся деталями мировоззрения.

Логика жидовствующих утверждает также, что конкретное вероисповедание не является абсолютной ценностью, напротив, оно мешает воспринять истину, открытую философскому методу. Мы воспроизведем ключевые формулировки этого текста по рукописи из собрания Андреева РГБ: «А мудрость сию исполни Аристотел, глава всем философам первым и последним, подлуг смыслу мудрецов израилевых, аже по пленении не нашли своих книг, а спустилися на его разум, иже ровен во пророческих фундаментах, зане же невозможно есть, абы пророк неполн был в седми мудростех» [1, л. 14 об.]. Иными словами, в рассеянии евреи утратили способность к откровенному познанию истины и вынуждены были прибегнуть к пути, проложенному античной философией. М. Таубе видит в этом фрагменте известный александрийский тезис о зависимости античной философии от Ветхого завета. Однако сама формулировка говорит об обратном, и мы предлагаем понимать этот текст в русле мысли Г. Шолема – как подмену Бога откровения Богом разума [10, с. 397]. Интересно, что этот же мотив в русском переводе «Тайной тайных» существенно смягчен: «... философа (Аристоте-

ля) причисляют к пророкам, хотя он не был послан богом и не был законодателем», но переводчик текста знает даже более радикальную точку зрения на сущность миссии Аристотеля, проводившую параллель между греческим философом и пророком Илией [9, с. 535].

Теме надконфессионального единства истины также посвящен фрагмент оригинального текста, замещающий финал исходного трактата Маймонида: «Мудрость божественная, яже есть глава всем седми и ядро их статочное (цель – А.И.), зане же его живот душа человеческая, а то познает каждая веры человек, иже, который глупый, у бога не может быти. А то подобно, как бы некто рек, иже князю служу, а кто той, ин яз не ведаю. Или хожу в церковь, а где церковь не ведаю. А сия 7 мудростей не подлуг котораго закона, нижели подлуг человечества, а можется каждая веры человек кохати в них. Как же видим, иже во всех верах суть про то, иже законник подобен скарбнику, а мудрец тому, что добывает» [1, л. 15–15 об.]. Последний фрагмент текста Маймонида изменен переводчиком «Книги, глаголемой логика» в том же ключе: «Приводы незнания правды четыре: 1) глубины ея кратким разумом; 2) непоряднею разума; 3) ищучи перемогания и господства; 4) любя то, в чем привык» [1, л. 15 об.]. Четвертая причина заблуждения, очевидно, относится к религии, в которой человек воспитывался от рождения, и представляет собой известный ход в антирелигиозной полемике. Таким образом, в тексте «Книги, глаголемой логика» недвусмысленно формулируется положение о том, что откровение может быть взято разумом и потому все исторические вероисповедания уступают философии в плане близости к изначальному откровению, высказывается идея о возможности надконфессионального мировоззренческого единства. Ей вторит и «Тайная тайных»: «...ум – верх всякого понимания, с его помощью спасется душа... А начало его в стремлении к славе (не к в вере – А.И.)» [9, с. 543].

Идея вторичности конкретного вероисповедания позволяет нам пересмотреть и традиционный взгляд на отношение к ереси жидовствующих такого памятника, как «Сказание о Дракуле-воеводе», который либо атрибутируется еретикам [6, с. 42–44], либо вообще объявляется самостоятельным текстом [2, с. 502]. Мы обращаем внимание на две вставки, повторяющиеся в абсолютном большинстве известных списков и редакций «Сказания». Обе они касаются вопроса о вероиспо-

ведании главного героя и его отречения от православия. При этом важно, что в первом, вступительном фрагменте («Бысь в Мунтянской земли греческыя веры христианин воевода именем Дракула влашеским языком, а нашим диавол. Толико зломудр, яко же по имени его, тако и житие его») [7, с. 117], идет речь о «зломудрости» Дракулы. Автор вставки утверждает, что мудрость может быть злой, косвенно же это представляет собой критику крайнего этического рационализма. Учитывая второй фрагмент – порицание Дракулы за переход из православия в католицизм («Увы, не возможе темничныя временныя тяготы понести, и уготовася на бесконечное мучение, и остави православную нашу веру, и приат латыньскую прелесть»), можно смело утверждать, что автор вставки не соглашается с рационалистической трактовкой нравственности (а значит, и откровения) [7, с. 121]. Для него не может быть мудрости вне истинного вероисповедания, и поэтому составитель «Сказания» мировоззренчески, действительно, оказывается близок автору «Лаодикийского послания», для которого вера была атрибутом души. В то же время намечается оппозиция этих текстов относительно «Книги, глаголемой логика», в которой вероисповедание является скорее помехой разуму, и друг друга, так как автор «Сказания» не считает возможным отречься от православия.

Коснемся еще одной особенности содержания «Книги, глаголемой логика», связанной с употреблением в ее тексте имени «Авиасаф» и часто отмечавшимися исследователями «материалистическими тенденциями». Вслед за П.К. Коковцевым мы считаем имя автора второй части трактата «Авиасаф» псевдоэпиграфом, но не случайным [5, с. 24]. Аль-Фараби (имевшему псевдоним Авийеша) действительно приписан текст Аль-Газали. Причина в том, что Аль-Фараби был основоположником концепции конечности индивидуальной души. Эта точка зрения получила популярность благодаря Аверроэсу, а М. Таубе считает (и у нас нет оснований спорить с ним), что «Долгая логика», часто упоминаемая в рукописи – это комментарий Аверроэса к собранию логических трудов Аристотеля. То есть знаменитая фраза митрополита Зосимы из Просветителя: «ни Царствия Небесного, ни второго пришествия, ни воскресения мертвых нет, если кто умер, значит – совсем умер, до той поры только и был жив» [3, с. 30–31], – это аверроизм, а не саддукейство (ересь иудаизма, отрицавшая воскресение из мертвых и отдельное бы-

тие души от тела). Присоединяя к тексту Аль-Газали (Лл. 16–50 об.), приписываемому Аль-Фараби, текст Маймонида (Лл. 1 об.–15 об.), составители логики ослабляли аверроистскую тенденцию, потому что именно Маймонид в специальной работе сформулировал тезис о смертном существовании души и о том, что при смерти человек разделяется на тело и душу. Поэтому в тексте Маймонида обосновывается независимость чувственного и словесного начал в человеке, принципиальное различие между душой и материей, землей и небом, и даже слово «фарисей» не используется как порицание (именно фарисеи в споре с саддукеями отстаивали доктрину воскресения). Таким образом, Иосиф Волоцкий был не прав, приписывая московским еретикам мнение о том, что нет жизни после смерти. В «Долгой логике» оно могло быть, но в «Книге, глаголемой логика» отводилось предисловием из Маймонида, дополненным оригинальными вставками. «Тайная тайных» опять же, вполне ожидаемо, воспроизводит уважительное употребление термина «фарисей», более того, фарисеи в ней оказываются хранителями самого текста «Тайной тайных» [9, с. 537].

Как видно, в центре внимания еретиков стояли вопросы о соотношении веры и разума, философии и откровения, единстве вер и народов, на которые они не давали одного ответа. Единственным общим базисом было признание догмата о загробной жизни и воскресении мертвых. На этой, хотя и шаткой, основе еретики стремились к формулировке своей политико-правовой доктрины. Ключом к ней может служить обнаруженный М. Таубе в еврейском тексте «Тайной тайных» формальный аналог «Лаодикийского послания», посвященный именно социально-политической, а не общефилософской проблематике. Приведем его текст по изданию М. Таубе:

«Мир – сад, ограда его – государство.

Государство – управление, превозносится законом.

Закон – правление, направляется царем.

Царь – пастырь, поддерживаемый войсками.

Войска – помощники, питающиеся деньгами.

Деньги – пища, собираемая народом.

Народ – рабы, подчиненные справедливости.

Справедливость – блаженство и основа мира» [8, с. 378–379].

Во-первых, привлечем к анализу этого текста реконструированные нами смыслы формулировок «Лаодикийского послания». Поскольку термин «ограда» означает необходимое свойство, атрибут, можно утверждать, что данный текст не видит возможности существования мира без государства. Государство существует необходимым образом, смысл существования мира – в существовании государства. Это явно этактистская идеология. Во-вторых, обратим внимание на то, что этот текст разводит категории «закон», «управление» и «царь». Закон лишь направляется царем, но не отождествляется с ним. Такой подход находит соответствие в одном из важнейших событий эпохи Ивана III – принятии общерусского Судебника в 1497 году. В-третьих, нельзя не отметить необычное для феодального общества пренебрежение категорией «земля». Войско, которое провозглашается здесь основой царской власти, содержится не за счет раздачи поместий, а за счет распределения собираемых податей в денежной форме. Очевидно, речь идет о характерной для раннего нового времени профессиональной наемной армии (и аналогичном бюрократическом аппарате). Наконец, отметим характеристику народа как рабов, что также полностью соответствовало тенденции закрепощения сословий (речь явно идет не только о крестьянах), апофеоз которой Россия увидела при Петре Великом.

Содержание русского варианта «Тайной тайных» в целом соответствует этой доктрине. Особенно это заметно во второй главе, где формулируется принцип верховенства закона: «Всякий царь, который подчиняет царство свое истине закон своего, достоин царствовать; а тот, который подчиняет закон царству, убьет закон», и далее: «Александр, не изменяй обычаев земли, а особенно своих привычек, из-за людской молвы» [9, с. 543, 545, 547]. Среди прочих принципов политики «Тайной тайных» можно выделить стремление к дистанцированию власти от подданных (то есть образованию публичной власти в полном смысле слова) и одновременное стремление к стимулированию законопослушного поведения подданных положительными мерами (снижение налогов, раздача богатств, поощрение заслуг). Интересно и то, что все негативные санкции «Тайная тайных» предлагает применять строго коллегиально, избегая пролития крови [9, с. 551].

«Сказание о Дракуле-воеводе» снова свидетельствует о наличии дискуссии среди еретиков – теперь уже по политико-правовым вопро-

сам. Можно смело утверждать, что его составитель также вдохновлялся идеей верховенства закона, но к последовательному отделению закона от государя не стремился – и даже наоборот. Показательно, что первый же сюжетный фрагмент «Сказания» посвящен именно вопросу об обычаях и привычках, который, как мы помним, поднимался и в «Книге, глаголемой логика», и в «Тайной тайных». Дракула в нем утверждает обычай турецких послов не снимать тюрбаны перед государем, прибывая их к головам медными гвоздиками [7, с. 117]. Здесь смыслы логики и «Тайной тайных» оказываются вполне совместимыми. Сам по себе турецкий обычай оценивается явно в ключе понимания привычки как источника заблуждений, а Дракула ведет себя в духе предписаний «Тайной тайных», искореняя чужой обычай в своей стране. Идеологии «Тайной тайных» соответствуют эпизоды с золотой чашей у горного источника, которую никто не смел взять, с награждением воинов, раненых в грудь, и наказанием раненых в спину. Однако многие фрагменты призваны подчеркнуть тождество закона и воли государя, а также право государя наказывать подданных единолично. Таковы сюжеты, связанные с обсуждением права Дракулы приговаривать к смертной казни. Главный из них – признание такого права одним католическим монахом и непризнание его другим, в итоге казненным [7, с. 119]. Наконец, сильнее всего идеология «Сказания» и «Тайной тайных» расходятся в покровительстве торговле и вообще – населению. «Сказание» в эпизоде с ограбленным купцом, которого Дракула провоцировал возвращением ему излишней суммы денег, считает, что скорый и справедливый суд – уже достаточное средство для развития торговли и хозяйства, о налоговых льготах речи не идет. Раздачи же богатств народу, которое предписывала «Тайная тайных» («блюда нищих города твоего и одаривай их в тяжелый для них час, и они будут в тяжелый для тебя час твоей опорой» [9, с. 551]), «Сказание» категорически не приемлет. Это ясно из фрагмента с уничтожением Дракулой всех больных и бедных, которые после устроенного для них обеда поддались на богословскую провокацию Дракулы (согласились получить от него Царствие Небесное) и были заживо сожжены [7, с. 119]. Наконец, последнее принципиальное отличие позиции «Сказания» от «Тайной тайных» – это отсутствие астрологических интенций, которые пронизывают второй текст («Мы же сами

являемся отражением небесных звезд» и т.п.) [9, с. 565]. Автор «Сказания» просто оставляет эту тематику за скобками. Не представлена она, кстати, и в «Книге, глаголемой логика». Может быть, это свидетельствует о том, что для членов кружка роль астрологии в понимании мира и управлении государством также была предметом дискуссии, в связи с чем жидовствующим не стоит огульно приписывать увлечения астрологией.

Таким образом, жидовствующие не создали единой политико-правовой идеологии. В основе их дискуссий на эту тему лежали некоторые общие принципы (естественный и необходимый характер государства, верховенство и стабильность закона, обособленность публичной власти от общества, необходимость закрепощения сословий), которые нашли свое выражение в политике Ивана III. В то же время понимание еретиками социальной справедливости различалось от довольно гуманистической концепции «Тайной тайных» до макиавеллистской идеологии «Сказания о Дракуле». Факторы общественного развития также понимались по-разному. «Тайная тайных» демонстрирует определенный объективизм, отмечая, с одной стороны, экономические факторы, а с другой – влияние звезд и планет. «Сказание о Дракуле» обосновывает субъективную концепцию общественной жизни, жестко замыкая закон на волю государя. В целом же участников еретического кружка следует охарактеризовать как людей, искушенных в философской и политической проблематике, а дискуссии, в которых они участвовали – признать принципиальными и важными для последующего развития русской культуры и государственности.

Библиографический список

1. НИОР РГБ. Ф. 726. Собрание И.К. Андропова. Рукопись 2 [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://old.stsl.ru/manuscripts/fond-726/2>.
2. Алексеев, А.И. Религиозные движения на Руси последней трети XIV – начала XVI в.: стригольники и жидовствующие [Текст] / А.И. Алексеев. – М.: Индрик, 2012. – 560 с.
3. Иосиф Волоцкий. Просветитель [Текст]. – М.: Издание Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1993. – 382 с.
4. Казакова, Н.А. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV – начала XVI в. [Текст] / Н.А. Казакова, Я.С. Лурье. – М.-Л.: АН СССР, 1955. – 544 с.
5. Коковцев, П.К. К вопросу о «Логике Авиасафа» [Текст] / П.К. Коковцев. – СПб.: Сенатская типография, 1912. – 22 с.
6. Лурье, Я.С. Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV – начала XVI века [Текст] / Я.С. Лурье. – М.-Л.: АН СССР, 1960. – 532 с.

7. Повесть о Дракуне [Текст] / исслед. и подг. текстов Я.С. Лурье. – М.–Л.: Наука, 1964. – 211 с.

8. Таубе, М. Ересь «жидовствующих» и переводы с еврейского в средневековой Руси / М. Таубе // История еврейского народа в России. От древности до раннего Нового времени. [Текст] / М. Таубе. – М.: Мосты культуры, 2017. Т. 1 – С. 367–393.

9. Тайная тайных [Текст] // Памятники литературы Древней Руси: Конец XV – первая половина XVI века. – М.: Худ. лит., 1984. – С. 534–591.

10. Шолем, Г. Основные течения в еврейской мистике [Текст] / Г. Шолем. – М.: Мосты культуры, 2004. – 510 с.

Л.В. Исакова

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

КОНЦЕПТ СУВЕРЕНИТЕТА В ПОЛИТИКО-ПРАВОВОЙ СИСТЕМЕ ДРЕВНЕЙ РУСИ

Изучение проблемы становления государственности на Руси (традиционно понимаемое в историографии как политогенез [4, с. 211]) находится в центре пристального внимания отечественных и зарубежных исследователей. Сама постановка этого вопроса относится ко времени создания древнейшего из сохранившихся летописных сводов – Повести временных лет (далее – ПВЛ). Отечественную историографию рассматриваемой проблемы компактно обобщил О.Г. Усенко [13, с. 50]. В этом контексте следует обратиться к такой политико-правовой категории как государственный суверенитет. Введенное в научный оборот в XVI в. французским юристом Ж. Боденом она претерпела существенные изменения. Для интерпретации государственного суверенитета в рамках данной статьи отметим, что под ним следует понимать верховенство и независимость государственной власти, проявляющиеся в соответствующих формах во внутренней и внешнеполитической деятельности государства. С точки зрения международного права суверенитет государства знаменуется фактом его признания (момент его прямого признания другими субъектами международного сообщества и/или заключение с данным государством соглашений). С этих позиций, на чем сегодня акцентирует внимание А.Н. Сахаров, «есть в русской истории

событие и есть дата, которые если не говорят о создании государственности, то, по меньшей мере, возвещают об официальном признании государства Русь остальным миром. Эта дата 18–25 июня 860 года. События 860 г. буквально потрясли тогдашний мир. О нем в течение IX–XIII вв. сообщали византийские и европейские хронисты, государственные деятели, церковные прелаты» [10, с. 99]. Мирный договор 860 г., явившийся результатом военного противоборства Руси и Византии, – de jure факт международного признания.

Сахаров справедливо говорит о наличии на Руси «сильной и хорошо организованной государственной власти, способной провести тщательно подготовленный, масштабный по своим целям военный поход большой рати... компетентного в части заключения стереотипного для того времени дипломатического соглашения», определенного территориального пространства (днепровско-донецкий регион) и хронологической протяженности. Налицо оказался достаточный для того времени цивилизационный уровень Руси, согласившейся... принять крещение по византийскому образцу с образованием самостоятельной епархии... 860 год продемонстрировал наличие на Руси определенного уровня развития хозяйственно-экономических отношений, что выразилось в способности государства экономически обеспечить грандиозный поход, стремление русских вождей добиться от Византии выгодных условий в торговой сфере» [11, с. 213]. Эти необходимые предпосылки для становления и развития государственности на Руси обозначил еще в 1808 г. Густав Эверс. Он правомерно задавал вопрос: «Где начинается история Руси? ... Как на словах, так и на деле русское государство на озере Ильмень существовало до начала единовластия Рюрика... Призванные князья прибыли княжить в уже образовавшееся государство» [16, с. 185–187]. Развивая данные положения в работе «Предварительные критические исследования» (1814 г.), он представил проблему становления и развития Древнерусского государства как результат внутренней жизни восточных славян, которые уже в «доваряжский период» имели свою определенную территорию (ее географические границы определяются, как правило, археологическими данными и материалами славянской топонимики) и верховных правителей (следовательно, можно говорить и о формировании института публичной власти). Систему управления на этом этапе становления русского государства

Эверс объяснял, исходя из родовой теории [3]. Управленческие структуры по мере развития государства получают все большую самостоятельность в виде «системы особых надстроечных институтов». В свою очередь система управления, как часть института публичной власти, кроме собственно административного ресурса должна была заключать в себе и податную систему (финансовый ресурс) [15, с. 2, 38].

Правомерно в этом контексте вернуться именно к категории государственного суверенитета. Остановимся на походе 860 г. В интерпретации данного события Эверсом обратим внимание на следующие ключевые моменты. Во-первых, он одним из первых обратился к упоминанию похода руссов на Константинополь двумя его современниками: константинопольским патриархом Фотием и пафлагонским епископом Никитой. Во-вторых, «греки после того нападения, – как отметил исследователь, – вступили в ближайшее сношение с русами и посещали их отечество». В-третьих, Эверс впервые в отечественной истории акцентировал внимание на целях и подготовке данного похода: «Народ, снарядивший его (флот. – Л.И.), должен был снарядить его нарочно для сей экспедиции, при коей предполагал встретить сильное противоборство: ибо ополчение, приведшее Константинополь в ужас, не могло быть шайкою, предназначенною для обыкновенных разбойнических набегов. Нападение, следовательно, было обдуманно русами сначала, а сие предполагает сведение о городе» [8, с. 226].

С историей похода руссов на Константинополь в 860 г., описание которого впервые в отечественной исторической науке было сделано М.В. Ломоносовым, Эверс познакомился в процессе изучения свидетельств патриарха Фотия и епископа Никиты. Из сочинений патриарха в контексте изучения вышеуказанной темы особое значение имеют две речи-беседы (гомилии), которым позже было дано название «На нашествие росов». В беседе первой Фотий, непосредственный свидетель нападения руссов на Константинополь, указал: «Туча варваров увлажняет кровию засохший от грехов город наш... Неожиданное нашествие варваров не дало времени молве возвестить о нем, дабы можно было придумать что-нибудь для безопасности, но в одно и то же время мы и увидели, и услышали, и пострадали, хотя напавшие и отделены были (от нас) столькими странами и народоначальствами, судоходными реками и безпристанищными морями. Горе мне, что я

вижу, как народ грубый и жестокий окружает город и расхищает городские предместия, все истребляет, все губит, нивы, жилища, пастбища, стада, женщин, детей, старцев, юношей, всех поражает мечом, никого не жалея, ничего не щадя; всеобщая гибель!» [6, с. 430]. Вторая беседа начинается словами: «Пред нами теперь разразилась приключившаяся беда, как явное обличение наших прегрешений. Подлинно, она совершенно не похожа на другие нападения варваров, но и нечаянность нашествия, и необычайная быстрота его, и бесчеловечье варварского племени, и жестокость действий и свирепость нрава (его)...» и далее «народ неименитый, народ несчитаемый (ни за что), народ, поставляемый наравне с рабами, неизвестный, но получивший имя со времени похода против нас, незначительный, но получивший значение, униженный и бедный, но достигший блистательной высоты и несметного богатства, народ где-то далеко от нас живущий, варварский, кочующий, гордящийся оружием, неожиданный, незамеченный, без военного искусства, так грозно и так быстро нахлынул на наши пределы, как морская волна...» [6, с. 443].

Семь лет спустя, в 867 г., в «Окружном послании восточным патриархам» Фотий снова упомянул о «нападении россос на Царьград», однако общая тональность повествования уже изменилась. Росы здесь именуются не иначе как «так называемый народ Рос». Сообщает константинопольский патриарх и о крещении этого народа. «К сожалению, – констатировал Эверс в 1814 г., – из повествования сих двух пастырей узнаем мы немного о народе, который совершал сии неистовства» [8, с. 227].

Сегодня В.В. Фомин отмечает, что это послание интересно, главным образом, как одно из первых упоминаний о крещении Руси, после которого руссы «приняли церковного иерарха очень высокого сана – епископа или архиепископа. А это прямо указывает на то, что у них была учреждена епархия. Русская (Тмутараканская) епархия – Россия – присутствует во всех церковных уставах византийских императоров с 879 г. (начиная с императора Льва VI Мудрого), занимая 61 место в перечне метрополий, подчиненных константинопольскому патриарху (в списках времени императора Константина VII Багрянородного, правившего в 913–959 гг., она составляла 60-ю митрополию). Вероятно, данная епархия находилась в городе Россия, отождествляемом с Боспором, распо-

ложенном в районе нынешней Керчи, и просуществовала до XII в.» [14, с. 26]. Несмотря на бедность информации, уже сам факт нападения в 860 г. руссов на Константинополь – столицу мощнейшей Византийской империи – говорит о многом. В данном случае особый интерес представляет еще одно обстоятельство. Начальная летопись под 852 г., сообщая о начале царствования византийского императора Михаила, говорит: «...Когда начал царствовать Михаил, стала называться Русская земля. Узнали мы об этом, ибо при этом царе приходила русь на Царьград, как пишется в летописании греческом». И далее заключает: «Отсюда начнем и числа положим» [12, с. 66]. Исследовательская традиция конкретной интерпретации и изучения сообщений восточных иерархов идет от отечественного византиниста рубежа XIX–XX вв. В.Г. Васильевского [2, с. I-CXLI, CXLII-CCLXXXVIII].

Сегодня ученые говорят либо о факте крещения «росов» во время правления Михаила III (в том числе и в 860 г.); либо о двух таких фактах – при Михаиле III и при Василии I Македоняnine, где-то между 874–877 гг.; либо о том, что переговоры о крещении Руси, начатые при Михаиле III, завершились успехом при Василии I; либо увязывают один случай крещения с Русью Причерноморской (Азовско-Черноморской, Тмутараканской), другой же – с Древнерусским государством. В пользу последнего мнения свидетельствует факт крещения правителей Днепровской Руси во главе с Аскольдом и Диром (одновременно в Восточной Европе существовало государство Рюрика, включавшее в себя обширнейшие территории Северо-Западной и Северо-Восточной Руси). В ПВЛ под 866 г. имеется информация, заимствованная из византийской Хроники Георгия Амартола (середина IX в.), о походе этих князей-соправителей на Константинополь (причем их имена отсутствуют в греческих списках, но есть в древнерусском переводе хроники) [12, с. 68].

О.М. Рапов указал, что это сообщение можно считать достоверным, так как кроме похода 860 г., мог произойти еще один, но неудачный поход руссов на Константинополь «не ранее конца апреля – начала мая 866 г.» и что «приезд русского посольства в Царьград и первое массовое крещение русов следует датировать летом или ранней осенью 866 г...». Вероятно, летописец отразил факт участия днепровских (киевских) руссов, ведомых Аскольдом и Диром, в походе Черноморской Ру-

си июня 860 г. (связав поход 860 г. с 866 г.) когда именно и произошло крещение Руси, о котором сообщал Фотий подчиненным Константинополью церковным иерархам в начале 867 г. [9, с. 76–88]. Поэтому один из летописцев говорит под 856 г. (а это первая после вводных статей дата в ПВЛ) о нападении руссов на столицу самой могущественной державы того времени не только как о важнейшем событии в русской истории, потому как тогда, правомерно отмечает А.Н. Сахаров, государство Русь «оповестило о своем государственном рождении остальной мир» [11, с. 47–82].

Эти сведения имеют определенную ценность с учетом совокупности известий, представляемых русскими летописями. Сравнивая текстологию и состав летописной статьи о походе Аскольда и Диры на Константинополь в ПВЛ «866 (6 374) г.» с соответствующим известием о походе Руси на Царьград Новгородской первой летописи (датирован 6 362 г.), Д.В. Аникин указал, что А.А. Шахматов считал последнее вставкой составителя Начального свода (1 095 г.) в текст Древнейшего свода (1 039 г.) «на основе внутренней, содержательной критики текста» [1, с. 101]. Софийская первая летопись (структурно она представляет собой компиляцию ПВЛ и Начального свода) также датирует поход руси 6 374 г., приписывая его Аскольду и Диру. Они заявлены как действующие лица, но имена их употреблены только единожды – в «летописном зачине». Это дает основания исследователям считать имена предводителей похода вставными. Следует согласиться с Аникиным в том, что данное повествование (о нападении Руси на Царьград), прагматически включенное составителем Начального свода, мотивировано поиском хронологического «начала Русской земли». Откорректированная хронологическая сеть ПВЛ, в соответствии с развиваемой летописью «концепцией легитимности власти Рюриковичей» [1, с. 104, 106], переносит поход на 6 374 г., чтобы приписать военную неудачу Аскольду и Диру. Несмотря на давнюю традицию исследования этого вопроса, идущую от Густава Эверса, по заключению А.Н. Сахарова, представившего богатую отечественную и зарубежную историографию его изучения, он и сегодня остается на уровне «незавершенной дискуссии» [11, с. 47–59, 60–65].

Все названные положения свидетельствуют о существовании на Руси в период до 862 г. особого государственного образования. Поэто-

му следует согласиться с Густавом Эверсом, который еще в 1814 г. ре- зюмировал: «Рюриково единоедержавие было неважно и не заслуживает того, чтобы начинать с онаго Русскую историю...» [8, с. 83]. Это обусловлено как современными определениями государства и права, так и синкретизмом политической и правовой систем Древнерусского государства, проистекающими из общего контекста вызревания государственности на Руси и процесса формирования отдельных ее институтов, нашедших закрепление и развитие в конкретных фактах проявления су- веренитета, представленных в политико-правовой традиции Древне- русского государства.

Библиографический список

1. Аникин, Д.В. Исследование языковой личности составителя «Повести временных лет» [Текст]: дис. ... канд. филол. наук / Д.В. Аникин. – Барнаул, 2004. – 205 с.
2. Васильевский, Г.В. Труды [Текст] / Г.В. Васильевский / Т. 3. – Петроград: Типография императорской академии наук, 1915. – 4, ССLXXXVIII, 121 с.
3. Горькова, Л.В. Теория родового быта Густава Эверса: теория и развитие историографии проблемы [Текст] / Л.В. Горькова // Вестник Адыгейского государственного университета. Серия 1: Регионоведение: философия, история, социология, юриспруденция, политология, культурология. – 2013. – № 2 (118). – С. 32–37.
4. Крадин, Н.Н. Политическая антропология [Текст] учебное пособие / Н.Н. Крадин. – М.: Научно-издательский центр «Ладомир», 2001. – 213 с.
5. Древняя Русь в свете зарубежных источников: хрестоматия. Т. II: Византийские источники [Текст] / под ред. Т.Н. Джаксон и др.; сост. М.В. Бибикив. – М.: Русский Фонд Содействия Образованию и Науке, 2010. – 384 с.
6. Ловягин, Е. Две беседы святейшего патриарха константинопольского Фотия по случаю нашествия россов на Константинополь [Текст] / Е. Ловягин // Журнал «Христианское чтение, издаваемое при Санкт-Петербургской Духовной Академии». – 1882. – № 9–10. – Ч. II. – С. 414–430.
7. Петров, И.В. Государство и право древней Руси [Текст] / И.В. Петров. – СПб.: Издательство Михайлова В.А., 2003. – 413 с.
8. Предварительные критические исследования Густава Эверса для Российской истории [Текст] / Г. Эверс; перевод с нем. М. Погодина. Кн. 1–2.– М.: Московское общество любителей истории и древностей российских, 1826. – 356 с.
9. Рапов, О.М. Русская церковь в IX – первой трети XII в. Принятие христианства [Текст] / О.М. Рапов. изд. 2-е, исправл. и доп. – М.: Русская панорама, 1998. – 416 с.
10. Сахаров, А.Н. 860 год в истории России [Текст] / А.Н. Сахаров // Вопросы истории. – 2012. – № 7. – С. 99–110.

11. Сахаров, А.Н. Дипломатия древней Руси: IX – первая половина X в. [Текст] / А.Н. Сахаров. – М.: Мысль, 1980. – 383 с.
12. Се повесть временных лет (Лаврентьевская летопись) [Текст] / сост., А.Г. Кузьмин, В.В. Фомин. – Арзамас: Издательство АГПИ им. А.П. Гайдара, 1993. – 383 с.
13. Усенко, О.Г. Политогенез на Руси в социально-психологическом аспекте [Текст] / О.Г. Усенко // Дискуссионные вопросы российской истории: материалы третьей межвузовской научно-практической конференции «Дискуссионные проблемы российской истории в вузовском и школьном курсах». – Арзамас: Издательство АГПИ им. А.П. Гайдара, 1998. – С. 50–54.
14. Фомин, В.В. Крещение руси как торжество русского духа [Текст] / В.В. Фомин // «... Где дух Господень, там свобода» (2 Кор. 3:17): материалы XI Международного форума «Задонские Свято-Тихоновские образовательные чтения». – Липецк, 2016. – С. 24–31.
15. Эверс, И.Ф.Г. Древнейшее русское право в историческом его раскрытии [Текст] / И.Ф.Г. Эверс // пер. с нем. И. Платонова. – СПб.: Печатано в Типографии Штаба Отдельного Корпуса Внутренней Стражи, 1835. – XXII, 422 с.
16. Ewers, G. Vom Ursprunge des russischen Staats. Ein Versuch, die Geschichte desselben aus den Quellen zu erforschen [Текст] / G. Ewers. – Riga u. Leipzig, 1808. – 271 S.

А.И. Лойко

Белорусский национальный технический университет (г. Минск)

КОНВЕРГЕНЦИЯ ПРАВОВЫХ ПРАКТИК В ТРАДИЦИОННОМ ОБЩЕСТВЕ

Человечество в начале XXI столетия оказалось в ситуации поиска способов сохранения набравших силу процессов сближения государств в различных сферах деятельности. Конвергенции противостоит ее антипод, представленный дивергенцией.

Применительно к социальным системам о конвергентной эволюции говорить сложно, поскольку формирование разнообразия цивилизаций и государств сопровождалось усилением роли дивергенции, конкурентной среды. Цивилизации становились жертвой, как внутренних противоречий, так и внешних вторжений. Долгое время они располагали ресурсом географического изоляционизма. Географические открытия способствовали усилению механизмов конвергентной эволюции в форме глобализации экономических процессов. В этой новой среде од-

ни регионы стали лидерами (метрополиями), другие регионы стали объектом колонизации европейских и североамериканских государств.

Механизмы конвергентной эволюции играют важную роль в формировании методологии научных исследований. Перспективы конвергентной эволюции человечества в области права связываются с возможностями преемственности опыта конвергентных практик традиционных европейских обществ с конвергентными практиками техногенных цивилизаций. Одной из платформ этой преемственности является область права. Выбор обусловлен действующим в его пространстве диапазоном толерантности. Этот диапазон вырабатывался столетиями и выразился в концепциях гуманизма

В статье рассмотрены особенности эволюции и сопряжения правовых практик коллективных отношений в пространстве традиционного общества. В качестве примера подобного сопряжения взяты Статуты Великого Княжества Литовского, Русского и Жемойтского. Пример выбран из-за того, что территория Беларуси находилась в месте соприкосновения двух культурных традиций Европы – восточной и западной.

У этих культурных традиций было общее основание, сформированное историческим периодом Римской империи. Правовая культура, выработанная в империи, была настолько универсальной, что сохранилась, несмотря на длительный период господства канонического права в цивилизациях Средневекового Запада и Средневекового христианского Востока. Средневековый Запад сохранил традицию римского права на основе латинского языка. Ренессанс актуализировал светские аспекты римского права. С ними познакомились выходцы из Восточной Европы во время обучения в университетах Италии.

Гуманизм стал важной основой естественного права в категориях римской юриспруденции. Через эти категории транслировались социально-политические учения мыслителей античности об обществе, государстве, в первую очередь ссылки делались на Платона, Аристотеля, Цицерона, Марка Аврелия.

Торговля стала важным фактором правовых взаимовлияний. Примером стало Магдебургское право. В Восточную Европу оно пришло с немецкими купцами в XIII–XIV века. Это было городское право, которое обеспечивало гарантии самоуправления крупными населенными пунктами. Местом его формирования стала Саксония. Здесь была раз-

работана система права под названием «Саксонское зеркало». На уровне городов действовали уставы. Устав города Магдебурга дал начало Магдебургскому праву. Это право получило широкое распространение благодаря сформулированным в нем принципам самоорганизации локальных структур.

Получавшие от центральных властей статус самоуправления города брали на себя конкретные обязательства перед казной. При этом городская власть, представленная магистратами, получала возможность не только формировать, но и реализовывать собственные группы интересов. Эти группы интересов создавались купечеством, цеховыми структурами. Города руководствовались правом, вытекавшим из их особого статуса. Они отвечали за безопасность граждан, обеспечение порядка, защиту интересов города.

Магдебургское право давало уникальные возможности для роста городов за счет торговли. Эта возможность была реализована немецкими городами в форме торгового союза под названием «Ганза». В него входили десятки городов, которые наладили торговые отношения друг с другом. В их числе были Великий Новгород, Витебск и Полоцк. Торговые договоры стали каналом трансляции правовых практик Западной Европы в пространство Восточной Европы. Важными центрами правовой культуры стали университеты. В Восточной Европе университеты были открыты в Кракове, Кенигсберге, Вильно.

Правовые практики коллективных отношений в хозяйственной деятельности населения Восточной Европы формировались потребностями регулирования вопросов, касавшихся передачи прав собственности на предметы личного пользования, охоты, рыболовства, а также земельную собственность, крестьян.

После нашествия монголов на Княжества Восточной Европы и захвата Крыма традиционные торговые пути на Восток были разрушены. Торговля, питавшая белорусскую экономику, сконцентрировалась в регионе Балтийского моря. Ей способствовала колонизация побережья немецкими переселенцами под эгидой крестовых походов. Товарные потоки из Беларуси направлялись по Западной Двине в сторону Риги. В пределах белорусских городов возникли торговые кварталы немецких купцов с сопутствующей инфраструктурой. В пределах общин доминировали нормы Магдебургского права. Их доминантная роль закреплялась в виде договоров с вече и княжескими властями

Полоцка, Витебска и Смоленска. Это писаное право стало предметом изучения Е.Ф. Карского. На основании анализа этих документов он сделал вывод о формировании основных фонетических и лексических особенностей правовых актов XII столетия. Наличие единого правового пространства является одним из важных показателей единого пространства экономики, формирования интегрированных правовых практик коллективных отношений.

Во временных границах традиционного общества Восточной Европы имели место правовые практики народного права, княжеской власти, городского самоуправления. Разнообразие форм светского права дополнялось каноническим правом католической, протестантской и православной христианских конфессий. Влияние Ганзы обусловило дальнейшее развитие института привилегий. Города получили на основе практик Магдебургского права статус самоуправляемых территориальных образований с определенными возможностями хозяйственной деятельности [4].

В сельской местности действовали нормы «Русской правды». В условиях формирования в земледелии инфраструктуры института частной собственности возникла потребность во вводе его в писаное право. Это было важно для владельцев крупных товарных хозяйств, представленных семьями магнатов, а также для малоземельных собственников в лице служилой шляхты [5]. В XIV–XVI столетиях этот вопрос приобрел большую значимость. На основе философии естественного права Л. Сапегой была реализована методология системного подхода в области права. Ее практическим выражением стал Статут ВКЛ в нескольких редакциях. В нем была осуществлена конвергенция коллективных правовых отношений города и сельской местности. Особенно это было важно для частновладельческих городов, таких как Несвиж [2]. В результате важную роль стало играть право, которое обусловило доминирование в хозяйственной деятельности модели конституционной экономики.

После распада Ганзы торговые операции в регионе Балтийского побережья контролировали купцы из Голландии. Их интересы в торговле с Восточной Европой сосредоточились на перевалочных возможностях Данцига, куда доставлялось зерно и другие продукты аграрной и лесной деятельности [1, с. 256]. Смещение торговых путей сказалось на возможностях развития городов. Еще одним фактором, сдерживавшим

их рост стали военные действия. Они показали слабость некоторых государств Восточной Европы. Эта слабость повлекла территориальные трансформации и создала риски для преемственности правовой культуры Восточной Европы.

Основные территории Восточной Европы оказались в пределах Российской империи. Начался длительный период адаптации местного законодательства к законодательству российского государства. Он имел переходные формы, поскольку правовые нормы периода Великого Княжества Литовского были оставлены в силе. Сохранил свой статус и Статут ВКЛ 1588 г. Он стал предметом изучения российских правоведов. Благодаря их усилиям он стал частью российской правовой культуры. Правоприменительная функция Статута ВКЛ 1588 г. была отменена в 1831 г. указом российского императора. В числе формальных причин называлась необходимость унификации российского законодательства.

Таким образом, на территории Великого Княжества Литовского имела место конвергенция правовых практик Западной и Восточной Европы. В правовых актах соблюдалась методология преемственности. Были зафиксированы лучшие достижения европейского права. В разработку правовых документов внесли вклад выдающиеся представители Возрождения и Реформации. Среди них Ф. Скорина, Н. Гусовский, С. Будный, А. Волан, М. Литвин, Л. Сапега. В редакции 1588 г. Статут ВКЛ имел ряд преимуществ обусловленных тем, что был учтен опыт разработки Статута в редакциях 1529, 1566 гг. Это комплексный системный документ, в котором интегрирована правовая тематика, необходимая для экономики, гражданского общества, государственных структур.

Библиографический список

1. Бродель, Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV–XVIII вв.) [Текст] / Ф. Бродель. – М.: Прогресс, 1992. – Т. 3. – 679 с.
2. Грицкевич, А.П. Частновладельческие города Белоруссии в XVI–XVIII вв. (социально-экономическое исследование истории городов) [Текст] / А.П. Грицкевич. – Минск: Наука и техника, 1975. – 248 с.
3. Копыцкий, З.Ю. Социально-политическое развитие городов Белоруссии в XVI – первой половине XVII в. [Текст] / З.Ю. Копыцкий. – Минск: Наука и техника, 1975 – 188 с.
4. Пичета, В.И. История сельского хозяйства и землевладения в Беларуси [Текст] / В.И. Пичета. – Минск: Наркомзем, 1927 – 179 с.

ПРАВО В ТРАДИЦИОННОМ ОБЩЕСТВЕ ВОСТОЧНЫХ СЛАВЯН НА ТЕРРИТОРИИ БЕЛАРУСИ

Потребность в праве в традиционном обществе возникла, когда сформировались общности людей в виде племен, а затем произошла институционализация этих общностей в форме государственных образований. Этот эволюционный путь прошли и восточные славяне.

Миграция славянских племен началась в первые столетия новой эры, но пик ее приходится на IV–VII вв., которые называются в истории «Великим переселением народов». Причины миграции: высокий технологический уровень развития материальной деятельности, демографические взрыв, развитые социальные отношения. Решающую роль сыграл натиск готов, которые пришли со Скандинавии и высадились около устья Вислы. В результате интенсивного перемещения славянские племена разделились на три большие группы: южную, западную, восточную.

Южные славяне расселились на Балканском полуострове, где смешались с местным фракийским и иллирийским населением, находившимся ранее под властью Византии. Со временем сложились современные югославянские народы – болгары, сербы, хорваты, словенцы, македонцы, черногорцы.

Западные славяне вместе с населением, проживавшим на берегах Вислы, стали предками поляков, чехов, словаков.

Восточные славяне из бассейна Вислы мигрировали в бассейн Припяти и достигли Днепра. К середине 1-го тысячелетия они расселились по всему региону и стали предками современных белорусов, русских и украинцев.

На территорию Беларуси славяне пришли из Припятского бассейна. С VIII в. они интенсивно продвигались на север Беларуси и расселились выше Припяти – в верховьях рек Случь и Ореса, на правом берегу Днепра, по Березине. В IX в. славяне заселили Посожье, Подвинье и приступили к освоению огромных территорий Восточной Европы. Вхождение земель белорусского Понеманья и верховий Припяти в ареал формирования восточнославянской общности доказывается широким

распространением здесь древних славянских гидронимов – Стырь, Стубла, Своротка, Рубча.

Первоначально балты и славяне жили рядом, нередко вступая между собой в вооруженные конфликты. До конца первого тысячелетия славяне смешивались с местными балтами и финно-уграми и ассимилировали их. Балты также оказали влияние на славян, что сказалось на внешнем облике последних. Результатом этого процесса стало формирование в VIII – XII столетиях крупных славянских племенных общностей.

Духовная жизнь восточных славян выражалась в развитой языческой мифологии. Они обожествляли силы природы, важнейшие виды хозяйственной деятельности: Бог Род – создатель мира; Перун – бог грома и молнии; Ярило – бог солнца и плодородия; Велес – покровитель скотоводства. Единого для всего славянского мира пантеона богов не существовало. Созданный при князе Владимире Красно Солнышко языческий пантеон из шести богов (Перун, Хорс, Дажьбог, Стрибог, Семаргл, Мокоша), также не был общеславянским. Он в основном состоял из южнорусских божеств и служил политическим целям.

Почтительно относились славяне к душам предков. Существовали дни их поминовения, особые ритуалы, жертвоприношения. Ритуальное значение в обрядах поминовения имели каша из пшеничных зерен (кутья, коливо) и хлеб. Их подавали на праздничный стол, относили на кладбище, приносили в жертву божествам плодородия.

Особенностью славянской языческой мифологии является ее взаимодействие с духовной культурой балтов. Имена богов, ритуалы, обряды формировались в динамике межплеменных отношений и поэтому имели ярко выраженный локально-вариативный характер.

В славянский период появляется сказка как жанр устного народного творчества. Это свидетельствует о высоком уровне развития не только духовной жизни, но и материально-производственных отношений. На этой основе формировались индивидуально-личностные ценности, идеалы, нормы поведения. В белорусских сказках отражены образцы семейных и половых отношений, идеалы трудолюбия, эмоциональной сдержанности. Их отличают практицизм, юмор, любовь к природе, хорошее знание животного мира.

Особенностью этносоциальных процессов на территории Беларуси в рассматриваемый период, начиная с индоевропейской миграции и до Средних веков, являются открытость культурному влиянию и интенсивность контактов не только с сопредельными территориями, но и с относительно удаленными землями и народами. Следовательно, исторические процессы на белорусских землях развивались в общеевропейском русле. Об общности развития материальной и духовной культуры восточнославянских народов говорят археологические материалы Могилевского Поднепровья, Украины и России.

К IX в. (862) относится первое упоминание в «Повести временных лет» о наиболее древнем государственном образовании восточных славян на белорусских землях – Полоцком княжестве. Оно формировалось на пересечении Волжского и Днепровского речных путей, имело выходы в Балтику и Скандинавию. Это определило его разветвленные торгово-экономические и политические связи, важную роль в геополитическом пространстве Европы. Княжество сложилось на территории современной Витебской и северной части Минской области и господствовало в регионе до XIII в.

Племенной основой Полоцкого княжества были кривичи, а первым князем – скандинав Рогволод. В состав княжества входили многие города – Менск, Витебск, Браслав, Друцк, Логойск, Лукомль, что говорит об интенсивном градостроительстве на белорусских землях. В главном городе – Полоцке собиралось вече – общее собрание его свободных взрослых граждан. Вече имело право назначать князя и отстранять его от власти, заключать политические и торговые договоры, объявлять войны.

В конце X в. в Полесье по среднему и нижнему течению Припяти на территории расселения дреговичей и, частично, древлян возникло Турово-Пинское княжество. Главным городом был Туров (980 г.). Другие города – Пинск, Мозырь, Слуцк. Во второй половине XII в. Пинск выделился и стал центром самостоятельного княжества. Туровское и Пинское княжества существовали до XIV в.

Всего на территории Беларуси сложилось более 10 крупных удельных княжеств. Среди них – Менское, Клецкое, Витебское, Друцкое, Слуцкое, Городенское, Новогородское.

На протяжении нескольких столетий княжества белорусских земель либо входили в состав Киевской Руси, либо вели сложную конку-

рентную борьбу против новгородских и киевских князей. В начале XIII в. возникла угроза агрессии со стороны немецких рыцарских орденов (меченосцев, Тевтонского) и монголо-татарских дружин. Белорусские земли в борьбе с крестоносцами смогли отстоять свою независимость. Полоцкая и Новгородская земли были единственными в Восточной Европе, которые не знали монголо-татарского владычества.

Первые города, как существенный признак цивилизации, на территории Беларуси известны с X–XI вв., но фактически они возникали раньше. Города становились центрами социально-экономической и культурной жизни. В X в. в них насчитывалось более 40 ремесленных специальностей.

Правовая культура восточных славян развивалась в тесной связи с народным нормотворчеством. В разработке и сохранении норм обычного права участвовали жители сельских поселений и городов. Правотворчество и правоприменение нашло отражения в практике деятельности копных судов [4]. Одни крестьяне-домохозяева были судьями, другие оказывали содействие в расследовании дел, третьи – участвовали в разбирательстве, присутствовали в качестве свидетелей или наблюдателей за соблюдением копного права.

Обычное право и копное судопроизводство сложились в определенную систему оценок, понятий, толкований, причинно-следственных связей, закономерностей. Различные стороны деятельности копных судов отражают особенности взаимодействия правотворчества и правосознания. Копные суды являлись органами народного правосудия. Применение в них обычного права освещалось авторитетом старины, мудростью поколений. Обычай доминировал над рациональной рефлексией и формировал норму права, являясь итогом правотворческой деятельности.

В сознании народа копное судопроизводство воспринималось в единстве правотворчества, правоприменения, правосознания. Судьями по обычному праву могли быть только «добрые мужи», «веры годные». Копя считалась святой, как святым было и место отправления правосудия. Проведение копного суда, вне обычного места ставило под сомнение законность решений.

Копное правосознание было основано на коллективной ответственности. Домохозяин отвечал за своих домочадцев и находившихся у него гостей. Сельское поселение отвечало за каждый двор, копный

округ – за территориально находившееся в его компетенции население, Прохожий или проезжавший человек во время совершения преступления вызывал подозрение в первую очередь.

В копном праве уголовное и гражданское судопроизводство не дифференцировалось. Ответчик выступал не как преступник, а как «шкодник», обязанный удовлетворить требования истца. На потерпевшем лежала инициатива судебного преследования, зависел выбор меры наказания или возмещения вреда: от прощения, до требования смертной казни. Для копы не столь важным было найти виновника, сколько найти лицо, на которое можно было возложить обязанность возместить ущерб потерпевшей стороне. Для экстренных следственных действий предусматривалось создание «горячей копы», состоящей из ближайших соседей потерпевшего, задачей которой было преследование преступника.

Большая копа не была пассивной слушательницей доводов истца и ответчика. В ходе заседаний стремились свести воедино все слышанное и виденное в округе по конкретному делу. Этому способствовала существовавшая обязанность каждого добровольно рассказать все, что ему известно по делу. Уклонение от дачи показаний, сокрытие сведений, невыход на копу рассматривалось, как признак сопричастности к правонарушению. На такое лицо могла быть возложена ответственность за вред причиненный данным правонарушением. Изобличению и выявлению таких лиц способствовали право каждого участника судебного заседания задавать вопросы любому другому лицу, связанные с конкретными обстоятельствами дела, выяснять и уточнять факты и действия, вносить предложения о вызове на копу отсутствующих. Если судебное разбирательство и следствие не приводили к выявлению «шкодника», то дело откладывались «на переслух» для выявления дополнительных данных и сведений, после чего оно повторно могло быть рассмотрено на копе по требованию потерпевшего.

Правовые акты отражают переход к писаному праву. Многие из первых писаных норм еще фиксируют нормы обычного права, но они уже свидетельствуют о переходе от социально-правового принципа регулирования к государственно-правовым принципам. Решающую роль начинают играть специальные органы государственного правотворче-

ства. Возникает необходимость в появлении разработчиков правовых норм, в первую очередь, дьяков и писарей.

Наиболее древними являются договорные грамоты, которыми оформлялись соглашения между гражданами Полоцкого и Витебского княжеств и князьями. Нормы из этих договоров стали известными благодаря тому, что они были вписаны в более поздние грамоты, регулировавшие городскую жизнь Витебска и Полоцка. Некоторые нормы отражены в международных договорах 1229, 1263, 1338 годов. Эти договоры заключались Витебском и Полоцком с Ганзой.

Созвучные правовой культуре подходы к пониманию судопроизводства характерны для уроженца Полоцка Ф. Скорины. По его словам: «права земская, еже единый каждый народ с своими старейшими, ухвалили суть коdle, яко же ся им налепси видело быта» [3. с. 137–138]. Народное нормотворчество указывало, что «справа всякого собрания людского и всякого града, еже верою, соединением ласки и згдоюпосполитое, доброе помножено бывает» [3. с. 9–10].

Важную роль в функционировании права играла его доступность через тексты. Решению этой задачи способствовали технологии книгопечатания. На территории Беларуси типографское дело приобрело значительное распространение. Получившая образование в Европе молодежь активно включилась в занятие книгоиздательской деятельностью. Одним из выпускников университета в Падуе был Ф. Скорина. Он принял участие в распространении книгопечатания в Восточной Европе. Интеллектуальная и издательская деятельность Ф. Скорины создала целое направление научных исследований под названием скоринианы. В этом направлении важную роль играют работы С.А. Подокшина, в которых рассмотрены вопросы связи Ф. Скорины с правовой, этической, социально-философской мыслью восточных славян [1].

Важную роль в реализации Ф. Скориной творческих планов в области книгоиздательской деятельности сыграли технологические предпосылки, связанные с формированием в Европе производства бумаги [2, с. 40]. Первпечатник сконструировал печатный станок, адаптировал литерные оттиски к особенностям кириллицы. Он показал, что типографское дело требует хорошего знания механики, химии, физики. Трансдисциплинарность Ф. Скорины заключалась в том, что он пользовался техническими, естественнонаучными и гуманитар-

ными знаниями для решения практической задачи распространения грамотности и образованности белорусского народа. Содержательную основу изданных им книг представляла Библия, которой он придал через авторские комментарии воспитательную направленность, в том числе, в области права.

Ф. Скорина придерживался традиций канонического права. А. Волан, Л. Сапега стали сторонниками естественного права. На основе его методологии они создали уникальный свод правовых документов под названием Статута Великого Княжества Литовского, Русского и Жемойтского. Как основной правовой документ государства он вступил в силу в 1588 г. Даже после того, как Беларусь стала частью Российской империи, право применение этого документа имело силу до первой половины XIX столетия.

Таким образом, право в традиционном обществе восточных славян стало писанным и получило статус государственного законодательства. Правосознание, правотворчество и правоприменение являлись единым социальным институтом самоорганизации общественной жизни на основе самобытной культуры.

Библиографический список

1. Подокшин, С.А. Франциск Скорина и современность [Текст] / С.А. Подокшин // *Беларуская думка у кантэкстэсгсторыіі культуры*. – Мінск: Беларуская навука, 2003. – С. 237–245.
2. Твердынин, Н.М. Общество и научно-техническое развитие [Текст] / Н.М. Твердынин. – М.: Мегapolis, 2008 – 136 с.
3. Франциск Скорина и его время [Текст]. – Минск: Беларуская думка, 1990. – 631 с.
4. Юхо, И. История юридической науки Беларуси [Текст] / И. Юхо, С. Сокол. – Минск: БНИП, 2000. – 95 с.

В.М. Рыбаков

Институт восточных рукописей РАН (г. Санкт-Петербург)

АРМИРОВАНИЕ МОРАЛИ ЗАКОНОМ: КИТАЙСКИЙ ОПЫТ

История писаного, сознательно конструируемого уголовного права началась в Китае с попыток создать нового человека. То было время, когда архаичное государство Чжоу вступило в пору затяжного системно-

го кризиса. В частности, он выразился в том, что местные элиты, знатные кланы, стали ненадежными опорами правителей княжеств, на которые фактически распалась в древности единая – насколько могла в те времена быть единой – страна. В известном трактате «Книга правителя области Шан», традиционно приписываемом одному из ведущих теоретиков создания государственной системы наград и наказаний, знаменитому Гунсунь Яну (IV в. до н.э), прямо заявлено: «...Если совершенно-мудрый [т.е. правитель – В.Р.] может при помощи [законов] сделать сильным [свое] государство, то он не берет за образцы [порядки] древности, и если он может благодаря [законам] принести пользу народу, то он не следует *ли* [традиционным нормам морали – В.Р.]» [цит. по: 1, с. 140]. Дело в том, что *ли* оформляли в первую очередь внутрисемейную иерархию, обязанности старших и младших членов большой семьи по отношению друг к другу – а именно эти-то связи и стремились разрушить первые законодатели. Поведение, нужное и выгодное государству, то есть его властному центру, объявлялось общественно полезным, поощряемым, одобряемым, а поведение, ориентированное на традиционную систему ценностей – эгоистичным, антиобщественным и потому наказуемым. Человек должен был быть вынут из всех иных систем связей, кроме системы государственного подчинения, оставлен с государством один на один.

Как тут не вспомнить: «Мы творим новое право и новые этические нормы!..» [2, с. 304], говорил на заре советской власти тогдашний бессменный верховный обвинитель Крыленко. «Право есть то, что идет во благо немецкому народу!» [цит. по: 4, с. 119–120], говорил в 1936 году президент «народного трибунала» третьего рейха Фрейслер.

Поверхностные, формальные исторические аналогии обманчивы, но можно, пожалуй, сказать, что в традиционных и диктаторских обществах всякий социальный форсаж, с какой бы целью он ни предпринимался властной группировкой, одной из своих неперемных составляющих имеет атаку на мораль, громогласно преподносимую как прогресс, уход от нежизнеспособной архаики. Кстати сказать, именно так в 80-х годах прошлого века нам вколачивали асоциальность глашатаи перестройки, на все лады повторяя знаменитый тезис «Что не запрещено законом, то можно» – как будто моральных оценок и моральных запретов не существует вовсе. Или не должно существовать. Только при де-

мократии социальный форсаж осуществляется без громких заявлений, а мораль размывается чисто экономическими методиками, у которых закон втихомолку идет на поводу.

В древнем Китае форсированное развитие, осуществляемое с помощью насильственно внедряемых новых поведенческих стереотипов, относительно быстро показало свою неэффективность. Империя Цинь (221–207 гг. до н.э.) сумела покорить всех соперников и объединить распавшийся на княжества Китай. Однако страх уголовных наказаний за антигосударственное поведение оказался фактором, еще менее сдерживающим социальный эгоизм и политическое приспособленчество, нежели традиционная мораль. Империя стремительно распалась, превратившись в поле битвы всех против всех.

Этот урок был усвоен, и в дальнейшем уголовное право в Китае на протяжении всего имперского периода наоборот, стояло в полной боевой готовности на страже семейных ценностей – систематизированных, унифицированных и инкорпорированных в систему ценностей государственных как одна из главных ее составляющих, как ее, фактически, питательная среда.

Например, на заре писаного права поощрялось доноительство, в том числе и в первую очередь – на родственников любой степени близости. Но примерно в то же время Конфуций (вернее, составленный его учениками «Лунь юй») утверждал: «...Правитель княжества Се сказал: «В моих владениях имеется человек с прямым характером. Когда его отец украл барана, то сын донес на него». Конфуций сказал: «Прямые характером в наших владениях отличны от ваших. Сыновья покрывают проступки отцов, а отцы покрывают проступки сыновей. Вот в чем заключается прямота» [3, с. 301].

Учение Конфуция легитимизировало, сделало вновь престижной традиционную мораль, вдохнуло в нее новую жизнь. И в дальнейшем уголовное право придерживалось именно конфуцианского принципа прямоты. Родственникам было предоставлено право укрывать друг друга в случае совершения одним из них уголовных преступлений практически любой тяжести, за исключением прямо антигосударственных. Основы порожденного этой нравственной формулой правового механизма *сянжунъинь* («взаимное укрывательство»), переводившего моральную установку на уровень конкретного общеобяза-

тельного поведения, изложены в танском уголовном кодексе «Тан люй шу и» («Уголовные установления Тан с разъяснениями»). Сформулированная там норма права предоставляла невозбранную возможность родственникам любой степени родственной близости, живущим в одном доме и ведущим одно хозяйство, а также пусть и живущим отдельными дворами родственникам трех наиболее близких степеней родства (то есть тем, по которым следовало носить траур 9 месяцев, год или 3 года), при совершении кем-либо из них преступлений укрывать друг друга.

Более того, именно за донос на родственника грозило уголовное наказание. За осуществленный по собственной инициативе донос на кого-либо из родителей или родителей отца (то есть деда или бабуку по мужской линии), доносчик наказывался удавлением. Донос на старшего родственника, по которому следовало носить годичный траур, а также на кого-либо из родителей матери, на мужа, на кого-либо из родителей отца мужа, хотя бы донос и был истинным, карался 2 годами каторги.

Стремление осуществлять основополагающую моральную норму на практике в сложных коллизиях приводило к возникновению весьма причудливых правовых норм. Мало того, что входящим в круг *сянжуньинь* с неким преступником людям вменялось практически в обязанность укрывать его, если он совершил преступление. Они вдобавок не привлекались к ответственности за укрывательство совершенно постороннего им человека, если он являлся подельником их провинившегося родственника. Ведь непредоставление ему убежища являлось опосредованной формой запрещенного законом доноса на родственника, поскольку задержание подельника могло привести к задержанию родственника, подельнику-то никакие основанные на родстве моральные обязательства не запрещали выдать сообщника на первом же допросе. Более того, коль скоро один из родственников, не участвовавший ни в каком преступлении, по каким-то причинам предоставлял убежище совершенно постороннему семье преступнику, другие родственники, ни сном ни духом не подозревавшие о происшедшем, совершенно не участвовавшие в принятии решения укрывать невестку откуда взявшегося злодея и узнавшие об этом решении лишь постфактум, действуя по законам механизма *сянжуньинь* обязаны были укры-

вать своего укрывшего преступника родственника, а из-за этого – и самого преступника.

На страже семейной иерархии стояла система норм, предписывавших наказания на нанесение физического ущерба. Скажем, за нанесение нетравматичных побоев в драке между посторонними людьми полагалось всего лишь 40 ударов легкими палками, за выбитый в драке зуб или сломанный палец – 1 год каторги, за сломанную или вывихнутую конечность – 3 года каторги. За нанесение нетравматичных побоев старшему брату давали 2,5 года каторги. За нанесение нетравматичных побоев отцу, матери либо деду или бабушке по мужской линии полагалось обезглавливание. Нанесение побоев сыну или внуку вообще не подлежало наказанию. Лишь если бои были таковы, что привели к смерти, перестаравшийся при осуществлении воспитательного процесса отец или дед по мужской линии подлежал наказанию 1,5 годами каторги.

Но зато при совместном совершении преступных действий несколькими членами одной семьи наказанию подлежали только старшие. Вообще говоря, если преступление было групповым, главарем признавали того, кто подал мысль к совершению преступного деяния. Он получал наказание, предусмотренное соответствующей статьей уголовного кодекса, а его сообщники – на 1 степень более легкое. Однако если некто совершил преступление совместно с дедом по мужской линии, или с отцом, или со старшим либо младшим братьями отца, или с сыном, или с внуком по мужской линии, или с братом, или с племянником по мужской линии, ответственности подлежали исключительно старшие родственники. Младших вообще не привлекали к суду и не наказывали. Если самый старший из преступников был настолько стар или болен, что не мог подлежать наказанию (существовали соответствующие льготы – например, лица 90 лет и старше либо 7 лет и младше, даже если совершили преступления настолько тяжкие, что за них полагалось наказание смертью, вообще не подлежали наказанию), ответственность и кара переносилась на следующего по старшинству участника преступления. Старшие несли ответственность за младших, в их воле было воспитывать их любыми средствами, какие они почитали эффективными и необходимыми, зато за проступки младших они и расплачивались в случае чего. Ведь, по сути дела, у младшего, когда старший вовлекал его в преступные действия, не было личного выбора –

сыновняя почтительность обязывала его подчиняться. Закон учитывал это и уважал.

Откуда же такая толерантность к семейным связям, семейной иерархии, семейным моральным обязательствам?

Китайские теоретики очень рано поняли, что именно семейные привязанности и обязанности действительно впитываются людьми буквально с молоком матери. Требуется минимальный внешний контроль для их соблюдения, да и то не со стороны властей, а лишь со стороны самой семьи, а стало быть – морально более весомый и эффективный. Если уж внутрисемейная преданность и внутрисемейные долженствования не срабатывают, никакое насилие, никакие судебные потуги не сделают человека хорошим подданным, ответственным членом общества.

В семье, и только в семье воспитывается добросовестная социальность, больше ее взять фактически неоткуда.

Не раз и не два в синологической литературе цитировалась чеканная формулировка из классического конфуцианского сочинения «Канон сыновней почтительности» («Сяо цзин»): «Сыновняя почтительность, с какой совершенный муж служит своим родителям, может быть в качестве преданности переориентирована на правителя; почтение, с каким он служит старшим братьям, может быть в качестве послушания переориентировано на старших» [5, с. 17]. Этот памятник также традиционно считается записью поучений Конфуция и был создан едва ли не за тысячу лет до воцарения династии Тан, в IV–II вв. до н.э. Постоянство преемственности идей и их реализаций в китайской истории поражает. Танский уголовный кодекс, в частности, довел тезис об изоморфизме старших братьев и начальства среднего звена до практического совершенства.

Например, если посмотреть степени ужесточения наказаний за нанесение побоев и травм старшим в семье и старшим в обществе, прямое начальство полностью уподоблено боковым старшим.

Простолюдин, что поднял руку на чиновника 4–5-го рангов, подлежал такому же наказанию, как жена, поднявшая руку на мужа (1 год каторги). Характерно, что такое же наказание полагалось за побои, нанесенные чиновником низшего слоя (6–9-й ранги) чиновнику слоя высшего (1–3-й ранги).

Наиболее суровые наказания за побои, нанесенные государственному человеку, предусматривались не столько за нарушение социального порядка, сколько за нарушение порядка прямой субординации. Императорские эмиссары, прибывшие в провинцию с конкретными заданиями, а также прямое начальство административных единиц или учреждений, в которых работали или проживали драчуны, по степени ужесточения наказаний приравнивались к таким родственникам, как братья отца.

В среднем в случаях физического насилия чиновники оказывались аналогичны старшим родственникам собственного поколения разных степеней родства, в основном – двоюродным старшим братьям, а в некоторых особо острых ситуациях – собственным старшим братьям (за драку с собственным старшим братом наказывали строже, чем за драку с двоюродным). Проработка основополагающей идеи, высказанной в «Сяо цзине», просто филигранная.

Если некое преступное действие совершалось совместно простолюдином и его более или менее прямым начальником, во всяком случае, администратором, в чью сферу ответственности данный простолюдин входил, то даже если инициатором и разработчиком плана был простолюдин, главарем признавали чиновника. Простолюдин, в отличие от внутрисемейной версии аналогичной правовой нормы, не освобождался от наказания полностью; все-таки уезд или контора – не семья. Но все же простолюдин не мог оказаться никем, кроме как участником, и получал наказание, уменьшенное по сравнению с главарем, то есть чиновником. Можно сказать и так, что простолюдин в компании с начальником не мог претендовать на роль главара, хотя бы даже по сути им являлся.

Начальники провинциальных единиц различного уровня – уездов и округов, несли ответственность за проступки подведомственных лиц и в других отношениях. Недаром же в перечне задач, поставленных государством перед главами уездов, на первом месте было улучшение нравов населения: «распространять благое влияние, руководить нравами и вести подведомственных к очищению». Если в уезде совершалось хищение, начальник уезда подлежал наказанию 30 ударами легкими палками, если убийство или грабеж – 40 ударами, хотя и не знал о готовящемся безобразии, и не участвовал в нем. Если преступлений за под-

отчетный период оказывалось 4, начальника наказывали уже 40 или 50 ударами легкими палками, и так далее. Рост наказания ограничивался 2,5 года каторги.

Так бездушными, обезличенными уголовно-правовыми методами государство старалось превратить себя в большую семью всех своих подданных, насквозь иерархичную, но именно поэтому взаимодополняющую для каждого, и максимально задействовать внутрисемейную этику для общесоциального цементирования. Уголовное право государства одновременно оберегало внутрисемейную мораль от деформаций внутри семьи и распространяло ее на внешний по отношению к семьям социальный мир.

Конечно, буква закона – это одно, а эффективность правоприменения – совсем иное. Она в весьма малой степени зависит от изоциренности законов, и в куда большей – от общей моральной и социально-политической обстановки. Раздел «Описание уголовного законодательства» «Старой истории Тан» даёт немало пищи для размышлений на эту тему.

Например, когда держава и власть были на подъёме, жизнь населения улучшалась, а преступность, как всегда в таких ситуациях, шла на убыль, моральный и деловой уровень государственного аппарата достигали пиковых показателей. Судебные реформы в основном сосредотачивались на облегчении и упрощении системы наказаний, отмене наиболее суровых кар, поощрительном отношении к населению⁸. Доходило до того, что сам император облегчал участь тех, кто мог оказаться казнён смертью за словесное соучастие в государственной измене.

«Тай-цзун [627–650 гг. – В.Р.], просматривая списки заключённых, был опечален тем, что [виновный] подвергнется смерти, и растрогался до глубины души. ...Поскольку нарушение закона, состоящее в [произнесении] злобных слов, не способно нанести вред, то обстоятельства легки, так что братья [изменника] могут быть избавлены от смерти, а подвергнуться ссылке и все» [6].

Или – это уже при преемнике Тай-цзуна:

⁸ Этого процесса я довольно подробно касался в разделе, посвящённом составлению танского уголовного кодекса «Тан люй шу и». См.: Рыбаков В.М. Танская бюрократия. Часть 2. Правовое саморегулирование. Т. 1. – СПб., 2013. – С. 39–43.

«Гао-цзун [650–685 гг. – В.Р.], взойдя на престол, относился с почтением к старым порядкам [введенным его предшественником – В.Р.].., и заботился об осторожности в применении казней. Как-то он спросил начальника юридического управления Тан Линя о количестве находящихся в тюрьмах арестантов. Тан Линь ответил: «Налицо немногим более пятидесяти заключенных, и только двое подлежат смерти». Император обрадовался малому числу заключенных, и просиял челом [6]».

Можно сказать, что «дней Александровых прекрасное начало» длилось в танском государстве в течение по меньшей мере полутора долгих царствований. Потом, как обычно бывает, когда титаническими усилиями и ухищрениями государственнической элиты благополучие и безопасность оказываются достигнуты, правящий класс раскалывается на группировки, перетягивающие достигнутый результат одна у другой в свое частное пользование. И это сразу сказывается на правоприменении.

Вот что говорится о царствовании узурпаторши У-хоу, правившей Китаем сначала от имени престарелого мужа, Гао-цзуна (660–684 гг.), затем от имени двух сыновей, последовательно становившихся императорами-марионетками (684–690 гг.), а затем провозгласившей императором сама себя (690–705 гг.).

«[У] Цзэ-тянь была сурова в применении наказаний. После мятежа Сюй Цзин-е и армейских возмущений в Юй и Бо она стала бояться непостоянства людских сердец и хотела грозной силой подчинить Поднебесную. Мало-помалу она стала выдвигать жестоких чиновников, настойчиво приказывала судить по всей строгости и доводить судебные дела до наказаний» [6].

И в таких условиях, разумеется, началась кровавая каша.

«...Поступил секретный доклад о том, что ссыльные в Линнани возымели тайное намерение совершить измену, и тогда послали ... Вань Го-цзюня, ... незамедлительно провести следствие, а если будут обнаружены признаки измены, обезглавить [виновных]. Го-цзюнь, прибыв в Гуанчжоу, отовсюду призвал и собрал ссыльных, оттеснил их к берегу и всех перебил. Более трехсот человек одновременно лишились жизни. А уж затем он правдами и неправдами добился [подтверждения] наличия измены. И тогда направил облыжный доклад, где говорилось: «Во всех провинциях ссыльные по большей части затаили

обиды. Если не расследовать этого, переворот недалек». Цзэ-тянь вполне с этим согласилась. И повелела ...Лю Гуань-е, Лю Дэ-шоу... по 6 провинциям провести допросы ссыльных. Гуань-е где появлялся, там убивал. Он казнил 900 человек, Дэ-шоу казнил 700 человек...» [6].

Или: «Цзюнь-чэнь всякий раз, когда вел следствие, вне зависимости от легкости или тяжести [обвинения], часто лил в нос [подследственному] уксус, или запирали в подземной темнице, или сажал в большой кувшин, разводил вокруг огонь и поджаривал...» [6]

«Всякий раз, когда появлялся Указ о помиловании имеющихся арестантов, Цзюнь-чэнь обязательно сначала посылал в тюрьму солдат, которые убивали всех, чьи вины были тяжелы, а уже затем объявлял [повеление]» [6].

При этом, разумеется, высокоморальных и гуманных законов, сформулированных в танском уголовном кодексе, никто не отменял.

Это выглядит как жестокое глумление, но имеет и положительную сторону. При нормализации обстановки к соблюдению законности очень легко вернуться, это происходит почти автоматически, и вдобавок одобряется населением как простое возвращение к нормальной жизни, а не очередное нововведение, от которого неизвестно еще, чего ждать.

Право всегда формирует идеал, который недостижим, но стремление к которому составляет единственную альтернативу жестокому хаосу. То, насколько морален закон, еще не определяет уровень моральности общества, но соответствующий требованиям морали закон задает поведенческие и управленческие ориентиры, когда общество начинает приходить в себя после угара и вспоминает о самосохранении. Китай – поразительный исторический эксперимент, демонстрирующий как степень эффективности уголовно-правовой поддержки морали, так и границы возможностей такой методики.

Библиографический список

1. Книга правителя области Шан [Текст]: пер. с кит., вступ. статья и комментарий Л.С. Переломова. – М.: Наука, 1968. – 352 с.
2. Крыленко, Н.В. За 5 лет (1918–1922) [Текст] / Н.В. Крыленко. – ГИЗ. – М. – Пгд., 1923. – Цит. по: Солженицын А. Архипелаг ГУЛАГ. – Т. 1. – М.: Советский писатель, 1989. – 586 с.
3. Лунь юй (Беседы и суждения) [Текст], 13:18. – Цит. по: Мартынов А.С. Конфуцианство. «Лунь юй». – Т. 1–2. – СПб.: Петербургское Востоковедение, 2001. – Т. 2. – 368 с.

4. Мельников, Д. Империя смерти [Текст] / Д. Мельников, Л. Черная. – М.: Политиздат, 1987. – 414 с.

5. Сяо Цзин (Канон сыновней почтительности) [Текст] / Цзин Сяо // Сыбу бэйяо (Избранные произведения по четырем разделам литературы). – Т. 8. – Шанхай, 1936. – Цз. 7, чж. 15.

6. Цзю Тан шу (Старая история тан). Цз 50 [Электронный ресурс] / Тан шу Цзю. – Режим доступа: <https://zh.wikisource.org/wiki/%E8%88%8A%E5%94%90%E6%9B%B8>.

И.А. Толчев

Филиал Военного учебно-научного центра Военно-воздушных сил
«Военно-воздушная академия» в г. Челябинске

СРЕДНЕВЕКОВЫЕ РУССКИЕ КНИЖНИКИ О ПРЕДЕЛАХ ВЕЛИКОКНЯЖЕСКОЙ ВЛАСТИ

В современном гуманитарном знании широко распространено мнение, что власть традиционных монархов не имеет никаких пределов и юридически ничем не ограничена. В определенном смысле данный поход абсолютно справедлив. Действительно, прямой ответственности перед подданными в соответствии с писаным законом властитель не несет. Однако оценивать пределы власти китайских императоров или русских князей через призму юридической ответственности в современном ее понимании было бы чрезмерным упрощением и модернизацией. Дело в том, что для абсолютного большинства традиционных государств правитель – фигура почти сакральная, наделенная особой силой и полномочиями свыше, «помазанник Божий». Который отвечает не только за свои дела перед Богом, как человек, но и за вверенную его попечению державу, как правитель.

В силу этого возникает вполне закономерный вопрос об участии представителей элиты в управлении государством. Какие сословия и в какой степени могут участвовать в принятии ключевых решений в стране? Обязан ли властитель считаться с таким участием или оно должно ограничиваться исключительно совещательными полномочиями? Средневековая русская общественно-политическая мысль не осталась в стороне от обсуждения этих вопросов. Такие авторы как ростовский архиепископ Вассиан Рыло, Зиновий Отенский, И. Пересветов кате-

горически высказывались против участия как бояр, так и духовенства в принятии важных государственных решений.

Ярым поборником идеи единства и неограниченности царской власти является И. Пересветов. По его мнению, Византию погубили несправедливый суд и рабство, причиной которых было ограничение императорской власти в пользу вельмож. И. Пересветов выступает как решительный противник участия боярства в управлении государством, поскольку богатые и родовитые, полагает он, могут заботиться только о своем спокойствии и материальном благополучии. Они равнодушны к историческим заветам Руси, не хотят умирать за веру православную и не думают о «правде». «Правда», по И. Пересветову, может быть введена только единоличной властью царя [10, с. 602–605].

Необходимость и благость единовластной и неограниченной власти правителя отстаивает также Зиновий Отенский. Для этого инок Отенской новгородской пустыни ссылается на слова Василия Великого, утверждавшего, что благочиние и согласие проистекают от признания всеми одного представителя власти, тогда как раздор и несогласия происходят от безначальства или многоначальства. Зиновий поясняет, что в жизни до тех пор соблюдаются порядок и мир, пока «добре покоряются: иже в дому господину, в пути в предводящему, во области князю, в царствии царю»; что единоначалие – добро и полезно, безначалие и многоначалие – зло и пакостно; что пока все вместе взирают и покоряются единому началу, до тех пор все идет хорошо, «не сущу прекословию и распрению»; когда же проникнет прекословие, то тут же появится и распря, а где распря – тут и непокорение, а где непокорение – там «от начальствующаго отложение есть» [4, с. 113].

Несколько иначе аргументирует свой протест против участия вельмож в делах управления ростовский архиепископ Вассиан Рыло. Он призывает великого князя Ивана III не слушать советников, призывающих его отказаться от боя с Ахматом и отступить. Великому князю, говорит Вассиан, надлежит отсечь соблазняющих его и не слушать советников, ведущих его душу на погибель. Ведь сам-то князь, возможно, и спасется, но погибнет множество людей, за которых правитель в ответе [11, с. 522–537]. Логика архиепископа проста и понятна. Его воззрения снова возвращают нас к теме ответственности царя перед Богом не только за свои действия, но и за «пасомое»

им «стадо». Действительно, поскольку именно правитель, и только он один, отвечает за подвластных его воле людей, совершенно оправданным выглядит самоличное, или единоличное, если угодно, принятие решений по важнейшим вопросам. Вассиан не говорит о том, что любое участие приближенных и советников в принятии решений является недопустимым. Властитель может, а в некоторых случаях, наверное, даже должен, выслушать советы воевод или чиновников, но последнее слово, а значит и приоритет в управлении, в любом случае должно оставаться за ним в силу огромной ответственности, лежащей на его плечах.

Таким образом, принцип единовластия властителя прямо проистекает из его огромной ответственности за свои деяния. В силу этого совершенно недопустимым, по мнению П.Б. Уварова, является какое-либо стороннее влияние на правителя, помимо влияния со стороны Бога. Свобода монарха не может быть стеснена никем кроме Абсолюта [15, с. 97]. Таким образом, единство и неограниченность власти монарха является не прихотью, а важнейшим условием для максимально эффективного выполнения им своих функций. О необходимости единоначалия (не только царского), а также на его благое для людей значение указывал св. Феодор Студит: «Един есть Господь и законоположник, как написано: одна власть и одно Богочалие над всеми. ... Отсюда – учреждение между людьми великого начальства, особенно в Церквах Божиих: один патриарх в патриархате, один митрополит в митрополии, один епископ в епископии, один игумен в монастыре, и в мирской жизни, если хочешь послушать, один царь, один полководец, один капитан на корабле. И если бы во всем этом не управляла воля одного, то ни в чем не было бы строя и порядка, и не на добро бы это было, ибо разноволие разрушает все» [3, с. 93].

Впрочем, не все представители отечественной традиции были единодушны в вопросе об участии и степени участия в управлении представителей различных сословий. Так, Максим Грек отстаивал идею о необходимости такого участия. В «Главах поучительных» он советует великому князю иметь при себе «дивна советника», который помогал бы сохранить мир с соседями, а не разжигал бы конфликты [9, с. 162]. В «Послании к начальствующим правоверно» Максим несколько изменяет свой тон. Большое значение здесь он придает «правде и правостисо-

правлящих царю православных князех и боярех», подчеркивая, что ничто так не содействует крепости государства, как «единомыслие и друголюбие посреди боярех и воеводах» [9, с. 338–339]. В этих словах трудно увидеть разделение правителем своей власти с боярством и воеводами, по той причине, что слово «соправящие», на наш взгляд, скорее выражает ту мысль, что бояре и воеводы, осуществляя возложенные на них обязанности, на своих местах также управляют государством, а потому «соправят», то есть помогают государю в его правлении. Что касается единомыслия между ними, то это вообще составляет необходимое условие существования и функционирования государства, без которого его век наверняка будет недолог.

В другом месте Максим Грек рекомендует царю не следовать примеру последних греческих императоров, гордость которых стала одной из причин падения Византии. «Сущего у тебе преосвященного митрополита и боголюбивые епископы, – говорит Максим, – всякие чести сподобляй и бреги... и полезная богохранимей державе твоей советующих послушай... Также и сущая о тебе пресветлые князи и бояри и воеводы преславные и добляя воины и почитай и бреги» [9, с. 351–353]. Здесь Максим Грек призывает царя беречь представителей духовенства и слушать их советы. Относительно же бояр, воевод и воинов рекомендуется почитать и беречь их. Таким образом, Максим, во-первых, рекомендует властителю слушаться представителей духовенства, но ничего не говорит о советах со стороны светских вельмож. Во-вторых, из приведенных высказываний можно сделать вывод о том, что правитель должен прислушиваться к советам окружающих, но едва ли в них можно увидеть обязанность во всем следовать этим советам и непременно действовать в соответствии с ними. Более того, позволим себе согласиться с мнением В.Е. Вальденберга о том, что учение о необходимости слушаться советников «ни предшествующей русской литературе, ни современной ему [т.е. Максиму Греку. – И.Т.] незнакомо и М. Грека встречается в первый раз ... Мысль об ограничении царя боярскими советами явилась у него, вероятнее всего, как отголосок чужих мнений» [2, с. 216, 218], прежде всего Ивана Берсена.

Интересная позиция по данному вопросу содержится в «Беседе Валаамских чудотворцев». Автор «Беседы» выступает категорически

против участия в управлении государством со стороны монашества, указывая, что титул самодержца предполагает самостоятельное управление и несовместим с участием в этом процессе со стороны «мертвых», то есть с людьми, разорвавшими всякую связь с «миром». В то же время, в «Беседе» четко проводится мысль о том, что царю необходимо пользоваться услугами советников и помощников из числа мирян: «А царю достоит не простовати, с советъники совещевати о всяком деле» [1, с. 248, 250]. Однако и здесь, как и в сочинениях Максима Грека, мы не видим идеи об обязанности царя исполнять волю советников, идеи об обязательности их советов для него. Впервые подобного рода мысли выскажет в своих сочинениях только князь А. Курбский.

Вместе с тем, пределы монаршей власти еще жестче, чем может показаться на первый взгляд. Митрополит Иоанн (Снычев) очень четко определяет их, говоря, что властитель «не ограничен в своей власти ничем, кроме выполнения обязанностей общего всем служения. Евангелие есть «конституция» самодержавия» [7, с. 53]. Как ни парадоксально, неограниченная власть самодержавного монарха не только имеет какие-либо пределы, но по их жесткости и принципиальности является гораздо более ограниченной, нежели выборная, а потому ответственная перед народом, власть президентов или премьер-министров. По меткому замечанию Л.А. Тихомирова, «... эта неограниченная политическая власть имеет... пределы. Она ограничивается собственным принципом» [14, с. 224]. Говоря иначе, пределы царской власти – в истинах православной веры.

Данная Богом власть накладывает на ее обладателя огромную, невероятную ответственность. Она требует от правителя не просто быть верующим человеком. Для того чтобы направлять подданных к Богу, заботиться о спасении их душ, он сам должен быть образцовым христианином. При этом следует учитывать, что каждый из подвластных царю людей отвечает только за себя и своих близких, правитель же должен отвечать за всех. Кроме того, реализуя в своей жизни идеалы благочестия, следуя заповедям, властитель не может устраниваться от выполнения обязанностей по управлению страной, поддержанию порядка и стабильности. Для этого ему придется не только миловать и награждать, но и наказывать, оставаясь при этом христианином. В толковании на пророка Исаяю святитель Иоанн Златоуст указывает, что зловерный

начальник/князь/властитель для подчиненных «хуже и гораздо бедственнее безначалия, потому что кто не имеет начальника, тот лишен руководителя, а у кого худой начальник, тот имеет ввергающего в пропасть» [5, с. 43]. Потому в своих действиях властитель обязан сочетать жесткость и милосердие.

Кроме того, в отдельных случаях христианские мыслители допускают возможность неповиновения и даже свержения монарха. Граница повиновения определяется принципами благочестия. В том случае, если правитель грубо нарушал их, хулил Бога или отступал от истинной веры – подданные могли быть освобождены от повиновения ему. Так, св. Василий Великий подчеркивал, что «высшим властям должно повиноваться во всем, что не препятствует исполнению Божией заповеди» [13, с. 71]. Более того, святитель Иоанн Златоуст в толковании на слова из Евангелия от Матфея отмечает, что подчинение неблагочестивому правителю есть, по сути, покорение дьяволу: «Когда слышишь: отдавайте кесарево кесарю, разумей под этим то, что нисколько не вредит благочестию; все противное благочестию уже не есть дань кесарю, но дань и оброк дьяволу» [6, с. 712].

Наиболее последовательно в русской традиции мысль о возможности неподчинения неправедному правителю отстаивал Иосиф Волоцкий. В «Просветителе» преподобный пишет: «Если же некий царь царствует над людьми, но над ним самим царствуют страсти и грехи: сребролюбие и гнев, лукавство и неправда, гордость и ярость, злее же всего – неверие и хула, – такой царь не Божий слуга, но дьяволов, и не царь, но мучитель. ... И ты не слушай царя или князя, склоняющего тебя к нечестию или лукавству, даже если он будет мучить тебя или угрожать смертью. Этому учат нас пророки, апостолы и все мученики, убиенные нечестивыми царями, но не покорившиеся их повелению» [12, с. 189]. На основании этих слов представляется довольно трудно согласиться с мнением М. Дьяконова об обожествлении личности царя в построениях преподобного [4, с. 99]. Иосиф вслед за Агапитом говорит скорее именно об обожествлении власти монарха, полученной от Бога. Митрополит Даниил в слове о повиновении властям повторяет доктрину Иосифа Волоцкого о неповиновении нечестивым царям и учит, что подобает покоряться властям лишь «Божие повеление творящим»; что повиноваться властям, как Богу, обяза-

тельно для людей лишь тогда, «аще по закону Божию начальство им есть»; если же власти что-либо «вне воли Господни повелевают нам, да не послушаем их» [цит. по: 4, с. 129–130].

Таким образом, если понимать принцип неограниченности царской власти как способность правителя самостоятельно принимать решения по тем или иным вопросам государственного строительства, самому определять возможность использования или не использования советов чиновников и вельмож, то можно с высокой степенью уверенности говорить о доминировании этого принципа в отечественной православной традиции, по крайней мере, до середины XVI столетия. Вместе с тем, наличие альтернативного подхода, предполагающего возможность ограниченного участия боярства или духовенства в принятии государственных решений, послужили своего рода предтечей одному из самых драматичных сюжетов русского средневековья. Во многом именно разность подходов к участию представителей аристократических родов в управлении страной стала одним из важнейших факторов противостояния Ивана Грозного и боярства. Одним из ярчайших проявлений чего стала знаменитая полемика между царем Иваном, отстаивавшим идею неограниченности своей власти и выступавшим против участия в управлении страной боярства, и князем Андреем Курбским, настаивавшим на необходимости такого участия.

В период образования Московского государства и освобождения от монголо-татарского ига сильная великокняжеская власть опиралась не только на помощь Православной церкви, но и получала поддержку со стороны боярства. Но то, что приносило результат в XIV–XV вв., когда московский князь вместе с боярством, единые и неразделимые в общем для всех служении, объединяли Русь, стало давать сбой. Главный союзник великокняжеской власти внезапно превратился в скрытого противника и антагониста. Если в удельные времена боярин ехал в Москву *служить*, а также в поисках служебных выгод, зависевших от успехов великокняжеской власти, то с конца XV в. «новые титулованные бояре шли в Москву не за новыми служебными выгодами, а большей частью с горьким чувством сожаления об утраченных выгодах удельной самостоятельности», превратившись в «правительственный класс с притязательными политическими вкусами и стремлениями...» [8, с. 204]. Принятие же Иваном IV

царского титула окончательно посеяло раздор между бывшими соратниками, превратив в пропасть и без того бывшую заметной разницу в статусе и полномочиях.

Библиографический список

1. Валаамская беседа // Красноречие Древней Руси (XI–XVII вв.) [Текст]. – М.: Сов. Россия, 1987. – 448 с.
2. Вальденберг, В.Е. Древнерусские учения о пределах царской власти: Очерки русской политической литературы от Владимира Святого до конца XVII века [Текст] / В.Е. Вальденберг. – М.: Издат. дом «Территория будущего», 2006. – 368 с.
3. Добротолюбие, изд. 2-е [Текст]. – М., 1901. – Т. IV.
4. Дьяконов, М. Власть московских государей. Очерки из истории политических идей Древней Руси (до конца XVI века) [Текст] / М. Дьяконов. – СПб.: Типография И.Н. Скороходова, 1889. – 221 с.
5. Иоанн Златоуст, свт. Полное собрание творений [Текст]: в 12-и тт. / свт. Иоанн Златоуст. – М.: Радонеж, 2005. – Т. 6. – 488 с.
6. Иоанн Златоуст, свт. Толкование на святого Матфея Евангелиста [Текст] / свт. Иоанн Златоуст. – М., 1993.
7. Иоанн (Снычев), митрополит С.-Петербургский и Ладужский. Самодержавие духа. Очерки русского самосознания [Текст] / митрополит Иоанн (Снычев). – СПб.: Царское дело, 1995. – 349 с.
8. Ключевский, В.О. Русская история [Текст] / В.О. Ключевский. – М.: Эксмо, 2008. – 912 с.
9. Максим Грек. Сочинения [Текст]: в 3 ч. / Максим Грек. – Казань, 1861–1862. – Ч. 2.
10. Пересветов, И.С. Большая челобитная / И.С. Пересветов // ПЛДР. Конец XV – первая половина XVI века [Текст] – М.: Худож. лит., 1984.
11. Послание на Угру Вассиана Рыло [Текст] // ПЛДР. Вторая половина XV века. – М.: Худож. лит., 1982. – 688 с.
12. Преподобный Иосиф Волоцкий. Просветитель [Текст] / Преподобный Иосиф Волоцкий. – М.: Сортавала: Спасо-Преображен. Валаам. монастырь, 1993. – 381 с.
13. Св. Василий Великий. Творения [Текст] / Св. Василий Великий. – СПб., 1911. – Т. II.
14. Тихомиров, Л.А. Монархическая государственность [Текст] / Л.А. Тихомиров. – М.: Айрис-пресс, 2006. – 624 с.
15. Уваров, П.Б. Дети хаоса: исторический феномен интеллигенции [Текст] / П.Б. Уваров. – М.: АИРО–XX, 2005. – 200 с.

И.А. Фукалов

Университет «Адам» / Бишкекская финансово-экономическая академия

САКРАЛЬНАЯ ИНВЕСТИТУРА В ПЕРЕДАЧЕ ВЛАСТИ И ПРЕСТОЛОНАСЛЕДИИ В ТЮРКСКИХ КАГАНАТАХ РАННЕГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

Рассмотрение легитимации и сакрализации власти у тюркских народов раннего Средневековья наталкивается на проблематику вассальных и ленных отношений внутри социума и государства. Данные отношения были специфичными и непохожими на подобные им европейские или азиатские нормы раннефеодального устройства. Если инвеститура в западных государствах была четко отлаженным механизмом, то в рассматриваемом нами хронологическом и географическом масштабе, она приобрела совершенно особые формы.

Во второй половине VI в. Тюркский каганат упрочил свое политическое господство в Средней Азии и Восточном Туркестане. В состав государства на правах вассалитета и данничества вошли разнородные кочевые племена и земледельческие объединения как Гаочан, Согд, Фергана, Хорезм. Естественно, что одной из самых важных административных задач власти стала необходимость если не полной ликвидации, то максимального ослабления центробежных и сепаратистских тенденций, сопутствовавших всем подобным государствам. Каганы стремились привязать все элиты покоренных социумов к своей схеме легитимации власти. Это совершалось двумя путями – институтами наместников (эльтеберы и тутуки-шады) и брачные союзы.

Сакрализация власти внутри правящей династии шла через передачу Небесной инвеституры – харизмы «кут». Инвеститура была неосязема – в обрядах инициации и интронизации каганов отсутствовал процесс «коронации и помазания», какой был основным в европейских государствах того периода. Для традиционной культуры, к какой можно отнести и средневековую тюркскую, доминирующим элементом картины мира, санкционировавшей существующий порядок, был Центр, выполнявший космогоническую функцию, через который осуществлялась связь между зонами мироздания и благодаря кото-

рому гармонизировалось не только социальное, но и космическое пространство. Маркерами Центра могли выступать как отдельные атрибуты (например, очаг рода), так и избранные личности, в качестве которых выступали старшие рода и каганы в качестве правителей собственно тюркской территории [10, с. 67]. Правители с момента интронизации, где их положение и было центральным, начинали выступать в качестве Центра универсума. Именно это представляет для нас особый интерес, поскольку выполнение избранниками Неба сакрализирующей и гармонизирующей космос и социум функции связано через обладание харизмой с Высшим Законом (tögü). Последнее, связанное с правителем благодаря харизме, поскольку Центр, который ассоциировался с «пупом Земли», где зарождается и откуда развивается Мир, сакрализирует пространство благодаря распространению по сторонам света. Эта связь правителя – харизмы – Высшего Закона определяет жреческие функции кагана, которые (и сакральные, и светские) приобретают универсальный характер в силу универсальности Неба, с которым он связан. Древние тюрки придавали огромное значение инициации, поскольку на первый взгляд, она кажется формальным, на самом деле своим участием на этом процессе родовые старейшины, вассальные князья, племенная аристократия публично признавали власть кагана как верховного правителя, те, которые отсутствовали на нем, рассматривались как не подчинившиеся. Вот что писал по этому поводу В.В. Бартольд: ... «кандидаты на престол намечались заранее, а на курултае происходил не акт избрания, но акт торжественного провозглашения: кто не хотел подчиниться, тот вообще не являлся на курултай» [2, с. 143]. Чаще всего днем инициации был день солнцестояния, и чаще всего весеннего солнцестояния, являясь одновременно Новым годом по календарю кочевников. Нам теперь понятно, каким образом космогонический сценарий нового года может быть интегрирован в культ инициации: обе ритуальные системы преследуют одну и ту же цель – обновление космоса. Но это обновление, осуществляемое по случаю инициации, имело важные последствия для дальнейшей истории тюрков. Обряд инициации проводился по определенным правилам согласно которому, шаман назначал благоприятный день, и присутствовавшие в нем занимали места, согласно установленной

иерархии должностей об этом красноречиво говорит древнетюркский текст. Так, при восшествии на трон Бильге-кагана (716–734) «тюркские беги (расположились в следующем порядке). Позади (на западе) тардуш-беги с Кюль-чуром во главе, а за ним шадапыт-беги. (Направо, на юг) ... (беги) ... Таман Таркан, Тоньюкук Бойла Бага Таркан во главе, за ним Буюрук – (беги) ... во главе вождь внутренних буюруков Кюль-Эркин, а за ним буюруки. Столько теперь бегов, моему отцу-хану очень сделали большую хвалу с тюркскими бегами и народом ... с их тюркскими бегами и их народом они воздали ему высокую хвалу, прославили ... моего отца-хана ...» [2, с. 58]. Естественно в тексте не полностью отражается количество всех должностных лиц, присутствовавших на процессе инициации кагана. На церемонии инициации соблюдали правила и присутствовавшие обнажали головы и развязывали пояса тем самым, демонстрируя покорность воле Неба. Участники инициации просят избранника занять престол кагана, на что следует символический отказ в пользу старших родственников, а затем кагана усаживают на трон «силой». При возведении государя на трон, ближайшие и важные сановники сажают его на войлок, и по солнцу кругом обносят девять раз. При каждом разе чиновники делают поклонение пред ним. По окончании поклонения сажают его на верховую лошадь, туго стягивают ему горло шелковой тканью, потом, ослабив ткань, немедленно, спрашивают: «сколько лет он может быть ханом?», то есть, сколько лет он собирается царствовать [1, с. 62]. Каган должен был обязательно ответить на этот вопрос, иначе он не мог считаться каганом. Кагана заставляют взглянуть на небо и берут обещание царствовать справедливо под угрозой свержения [3, с. 297]. После чего участники совершали девятикратное преклонение перед каганом. Ритуальная «смерть» – необходимое условие первобытных инициаций – была известна древним тюркам. При обряде интронизации вступающего на престол кагана душили, а затем спрашивали о том, какое время он будет править. Здесь следует видеть не только пережиток военно-демократических традиций, когда в ритуализированной форме монарх отдает дань идее равенства представителей воинской среды, которые во время обряда демонстрируют свою власть над жизнью владыки.

Здесь мы рассматриваем получение каганом Небесной инвеституры на правление, во время инициации его власть становится сакральной, незримая инвеститура обретает в кагане реального носителя. Инвеститура – это знак и образ превращения. Это не только юридический акт, но и символическое сопровождение перехода от одного состояния к другому. Когда личное тело входило в статус тела политического, это также сопровождалось инвеститурой: кагану давались все определённые привилегии и позиции. Медиевист Канторович отмечал это в двойственности тел правителя, когда *Kaiseridee* становилась идеей сочленения власти политической и идеологической (религиозной) [5, с. 312–319]. В примере кагана мы также можем принять данную трактовку – каган нес в себе непосредственно две ипостаси: мирскую сущность правителя из военной аристократии (воина, предводителя племени, дипломата) и сакральную (носителя Небесной инвеституры «кут»). «Кут» оставался постоянным, как трансцендентная «аура власти», переходящая от кагана к кагану. В отличие от европейских правителей, каган оставался исполнителем законов, ибо отступление от законов влекло кару и потерю «кута».

В древности судья понимался как посредник между людьми и Правдой, Законом, Справедливостью. А сами правоведы понимали свою деятельность, как служение Правосудию, такой универсальной добродетели, напоминающей полубожество. Но если переносить эти идеи на монарха, то есть сделать его верховным судьёй, стражем Бога-Правды, возникнет проблема. Это проблема соотношения монарха, как властелина, с той самой Правдой, Законом, Справедливостью. Если монарх не соблюдает эти принципы, то какой же он страж Правосудия? Если монарх соблюдает эти принципы, то какой же он монарх, раз не может полностью воплотить свою власть? С одной стороны монарх *legibus solutus* («свободен от законов»), но с другой стороны ему не позволено поступать дурно. Монарх одновременно *imago aequitatis* («образ справедливости»), но и *aequitatis servus est princeps* («слуга справедливости»). Монарх обладает властью, но не обладает ей. Как снять это противоречие? С помощью обращения к двойственной природе монарха. Но каким образом можно к ней прийти? В Европе, естественно, сославшись на Христа, который, будучи Богочеловеком,

обладающим властью большей, чем кто-либо из живущих, всё равно смиренно подчинялся Закону (в широком смысле – еврейскому, обещающему Мессию, и в узком смысле закону римскому). Следовательно, монарх не нарушает законы не потому что не может этого сделать или эти законы сильнее него, а потому что он принимает их добровольно, и это принятие основывается на его совершенной двуединой сущности [5, с. 381]. Каган, в отличие от своих «западных коллег по цеху» оставался в большей степени *aequitatis servus est princeps* («слуга справедливости»). Степные законы были выше власти легитимного правителя, нарушитель их подвергался наказанию, вплоть до смерти. Выбор претендента на престол у древних тюрков определялся совокупностью двух основных факторов: 1) местом претендента в генеалогическом древе правящего рода, степенью его приближенности к генеалогическому старшинству; 2) личностными качествами претендента, преимущественно воинскими. Первый имел значение для восприятия претендента среди других членов рода, второй – влиял на степень его популярности в народе. В двойной схеме «каган-инвеститура Неба», каган оставался на второй позиции. Инвеститура позволяла править и вершить судьбы народов, но не позволяла преступать закон, править новый и судить по-своему. Причиной этого была традиционалистская и религиозная картина мира тюрков раннего Средневековья. Так каган, имея два тела – из плоти и из дарованной инвеституры – становится корпоративным телом кочевого государства. Средневековье вообще немислимо без *corpus* (тела). Все во что-нибудь входило. Вплоть до разбойников и нищих странников (напр. дервишей). Документом служила не бумага, а акт верности общему *corpus*, выраженному в причастии (тело Церкви) или соблюдении неких ритуалов (ордина). Но государство при этом было главным *corpus* всех остальных *corpus* – оно победило в борьбе против разнородности племен и внешних врагов [5, с. 411]. Соответственно глава государства, каган, выражал уже не только себя, но и сам принцип власти, который оставался нетленным и после его смерти. Инвеститура не пропадала после смерти кагана, она переходила следующему хранителю и центру сбережения законов. При потере инвеституры «кут» каган терял сакральную сущность вновь становясь *corpus* (телом) в своем деинициро-

ванном статусе. После такой потери кагана могли убить, изгнать или выдать врагам. Политическая власть передавалась от кагана к кагану, инвеститура «кут» политизировала «природное» тело кагана, наделяя его правом вершить закон, но не преступать его.

В Великом Тюркском Каганате престолонаследная передача инвеституры наталкивалась на желание видеть каганом правителя, чьи достоинства приходились по душе как близкой родне, так и элите, так и элю. В результате создавались прецеденты перехода власти не по установленному порядку [4, с. 11–25]. Тюрколог В. Тишин указывает нам такой пример: «В китайской летописи пишется, что Таспар «пред смертью, обратясь к сыну своему Яньло, сказал: известно, что самое близкое родство есть между отцом и сыном. Но мой старший брат не уважил сего родства, а мне поручил престол. По смерти моей ты должен уклониться от Далобяня [уступить место дяде]», т.е. Таспар завещал престол племяннику, хотя тот его не получил, уступив сначала сыну Таспара Ань-ло, а затем – Шэту [3, с. 234–235]. Следует учесть, что Шэту изображается китайскими источниками как прославленная воинскими подвигами влиятельная личность. Именно эти качества сначала способствовали тому, что Далобянь так и не был избран каганом, а потом и вовсе привели на престол самого Шэту под именем Шаболюэ кагана. После смерти Шаболюэ кагана (587 г.) ему также наследовал его брат Чулохоу [8, с. 71]. Сыну Шаболюэ Юньюлюю он сказал тогда: «Мы тюрки от Мукань кэхана времён, многие младшим братом заменяем старшего, обычных (худородных) людей определяем наследниками, забыли первых предков законы, не [имеем] друг к другу уважения [и] страха. Ты достоин наследником быть. Я не боюсь приветствовать тебя». Юньюлюю отказался, сославшись на старшинство дяди, и добровольно уступил ему престол [11, с. 230]. Благодаря объяснению В. Тишина, мы можем указать, что инвеститура и сакральный статус не могли сами по себе сделать кагана «великим и могучим». Уже в раннем периоде могущества тюрков в Великой Степи, личные качества стали превалировать над степенью родства, что дает нам право усомниться в силе инвеституры создавать из тела «реального» тело сакрального кагана, без изъянов и недостатков. Следуя в хронологии дальше, В. Тишин подтверждает теорию о возможной смене престо-

лонаследия. «В период Второго каганата ничего не изменилось. Эльтерес (Кутлук) кагану наследовал брат Капаган (Мочжо). «Сын его по малолетству не получил престола», – пишет китайский источник, а Капаган «сам объявил себя ханом», т.е. как будто узурпировал власть [3, с. 269]. Стало быть, по мнению китайского хрониста, наследниками должны были стать сыновья Эльтереса. Из рунических текстов также известно, что сыновья Эльтереса были ещё малы (Бильге кагану было 8 лет). Подобные акции, когда вместо сына кагана занимал престол его брат, известны в истории Первого каганата: так, умершему в 619 г. Ши-би, сын которого был малолетен, наследовал Чуло [3, с. 246], а по его смерти в 620 г. его сын «по причине слабого сложения был обойден», и каганом стал его брат Сели [3, с. 247]. Однако, здесь не просматривается какой-то системы в замене наследника. Видимо, китайцы, привыкшие к линейной передаче престола от отца к сыну, просто не могли понять систему наследования тюрков. В Хошо-Цайдамских памятниках Капаган не осуждается, а, наоборот, восхваляется [6, с. 34], хотя тексты не говорят ни слова о распре, сопутствующей приходу к власти Бильге кагана. Капаган передал власть своим сыновьям и впоследствии они со всеми родственниками были убиты Кюльтегином [15, р. 301–306]. Малолетство и слабость – факторы того, что инвеститура должна была перейти (хоть и временно) сильному представителю рода Ашина, однако впоследствии закон вновь ставился во главу угла и получившие власть также могли с ней расстаться по причине появления истинных владельцев инвеституры. «Однако, по китайским источникам Бильге каган сознавал, что «не по личным заслугам возведён» и «уступал престол» Кюльтегину, но тот «не смел принять: почему Могилян наследственно вступил на престол» [13, с. 273]. Таким образом, мы вновь убеждаемся в двух факторах, влиявших на право вступления на тюркский престол: личные качества и старшинство, причём значение второго превалирует над первым, и старшинство это, в первую очередь, генеалогическое». Генеалогическое старшинство, пусть хотя бы и не прописанное, оставалось фундаментом наследования инвеституры и сакральных качеств кагана-властителя в двух крупнейших тюркских кочевых государствах VI–VIII вв. Трансцендентная инвеститура была целокупна с должностью, каган получал

при инициации и титул и инвеституру преобразаясь полностью. Инвеститура меняла и имя кагана, даруя ему новое имя, с которым он начинал новую жизнь, сакральное имя, которое будет фигурировать в легитимационных документах, о чем указывает знаменитый американский тюрколог украинского происхождения О. Прицак [16, р. 63]. Даже жестокий каган, приобретал черты наивысшего и наилучшего правителя в результате использования инвеституры и безусловно – побед и благоденствия народа. Условием потери инвеституры была неудача кагана и/или его отступление от законов. Отступив от законов, каган лишался инвеституры – а с ней и чаще всего жизни. Инициации в обратном порядке не существовало – уже получив инвеституру в качестве живого человека, отдать ее обратно и остаться в живых каган не мог. Отсюда вытекал очень важный момент легитимации власти у тюрков в переходные моменты Средневековья – в VII и VIII вв. [9, с. 177]. Попеременно восточные тюрки, тюргеши, карлуки, басмылы, уйгуры и кыргызы перехватывали бразды правления друг у друга. Легитимность их власти обеспечивал китайский император, фактом насильственного получения сакральной инвеституры стала декапитация кагана противника и отправление головы поверженного врага в Китай [12, с. 70]. Кут стал переходить победителю – это лучше всего раскрывается на примере войн восточных тюрков против басмылов, уйгуров и карлуков – когда поочередно происходили декапитации каганов враждующих сторон. Передача инвеституры прямым и насильственным путем была прекращена, а чтобы завладеть «кутом» стала необходима победа над противником – каганом. Схема изменилась – «победа – декапитация врага – получение инвеституры – легитимация – сакрализация». таким образом был узаконен институт узурпации инвеституры и сакрализации власти в VIII в. Этому способствовал и позиция китайских императоров династии Тан, которым на руку была постоянная вражда между тюркскими народами за власть.

Узурпация легитимности и инвеституры ослабила тюркские кочевые государства. Религиозный аппарат у тюркских раннесредневековых этносов лишь способствовал тому, что на личности кагана фиксировалось высшее духовное управление народом. Религиозное и политическое управление в каганате при даровании инвеституры сливалось во-

едино в личности кагана. Однако, религиозное не поглощало кагана, ибо институт политической религии в тенгрианстве не сложился. Усилить религиозное «тело» кагана пытались за счет принятия новых религий – буддизма и манихейства. Однако данные попытки не увенчались успехом по различным причинам [14, р. 55–61]. Отсутствие прочного религиозного института, подпитывавшего догму об инвеституре как наследственном и качественно важном символе легитимности и сакральности власти, приводило к слабости кагана в периоды войн и джуртов в Великой Степи.

Гибель кагана была трагедией всего эля (народа) – однако смерть за кагана не являлась квинтэссенцией жизненного пути раннесредневековых тюрков. Жизнь в бою отдавалась не за сакральный статус правителя, а за сохранение сакральной инвеституры за своим элем (государством). Важнейшей частью «общего сакрального тела» кочевого государства оставался эль, в служении которому убеждали в эпитафиях каганы [6, с. 24–28]. Символика эля как основа жизни и радения за его благоденствие – рефрен эпитафий каганов. Бумын и Истеми – полугендарные каганы на момент VIII века, им старались подражать правители Второго Восточного Тюркского Каганата, в первую очередь указывают свою заботу о народе, как важнейшей составляющей государства. Эль, как небесная инвеститура – бессмертна в тюркской государственной традиции, а закон незыблем. Такое сочетание дает нам картину легитимной сакрализации инвеституры власти у тюркских народов раннего Средневековья.

Библиографический список

1. Аджи, М. Тюрки и мир: сокровенная история [Текст] / М. Аджи. – М.: АСТ, 2004. – 649 с.
2. Бартольд, В.В. Теократическая идея и светская власть [Текст] / В.В. Бартольд // Соч. – Т. VI. – М.: Наука. 1966. – 120 с.
3. Бичурин, Н.Я. [Иакинф]. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена [Текст] / Н.Я. Бичурин / ред. текста, вступ. ст. А.Н. Бернштама и Н.В. Кюнера. – Т. I. – М.–Л., 1950. – 611 с.
4. Гумилев, Л.Н. Древние тюрки [Текст] / Л.Н. Гумилев. – М.: Наука, 1967. – 502 с.
5. Канторович, Э. Два тела короля. Исследование по средневековой политической теологии. [Текст] / Э. Канторович. – М.: Изд-во Института Гайдара, 2014. – 711 с.

6. Кляшторный, С.Г. Древнетюркские рунические памятники как источник по истории Средней Азии [Текст] / С.Г. Кляшторный. – М.: Наука, 1964. – 214 с.
7. Кляшторный, С.Г. Согдийская надпись из Бугута / С.Г. Кляшторный В.А. Лившиц // Страны и народы Востока [Текст] // Т.Х. География, этнография, история. – М.: Наука, 1971. – 388 с.
8. Кюнер, Н.Б. Китайские известия о народах Южной Сибири, Центральной Азии и Дальнего Востока [Текст] / Н.Б. Кюнер. – М.: Издательство восточной литературы, 1961. – 489 с.
9. Пилипчук, Я.В. Кімаки, кай та куни: тюрки чи протомонголи [Текст] / Я.В. Пилипчук // Цирендоржійвські читання 2012 (V): Тибетська цивілізація та кочові народи Євразії: кросскультурні контакти. – К.: Поліграфіст, 2012. – С. 171–182.
10. Скрынникова, Т.Д. Харизма и власть в эпоху Чингис-хана [Текст] / Т.Д. Скрынникова. – М.: Восточная литература, 1997. – 216 с.
11. Тишин, В.В. Порядок престолонаследия у древних тюрков VI–VIII вв. [Текст] / В.В. Тишин // Общество и государство в Китае: XLII научная конференция: Ч. 2 / Ин-т востоковедения РАН. – М.: Учреждение Российской академии наук Институт востоковедения (ИВ РАН), 2012. – 385 с. – Ученые записки Отдела Китая ИВ РАН. – Вып. 6. – С. 226–232.
12. Фукалов, И.А. Племена басмылов и сакрализация власти в басмыльских идикутах в X–XI веках [Текст] / И.А. Фукалов // Традиционные общества: неизвестное прошлое: материалы XII Международной научно-практической конференции 11–12 мая 2016 года. – Челябинск: Пирс, 2016. – С. 66–73.
13. Chavannes, Ed. Documents sur les Tou-hiue (Tuesc) occidentaux [Текст] / Ed. Chavannes. – СПб., 1903 (Сборник трудов Орхонской экспедиции. Т. VI. – Pp. 53, 220.
14. Drompp, Michael. Supernumerary Sovereigns: Superfluity and Mutability in the Elite Power Structure of the Early Türks (Tu-jue) [Текст] / Michael Drompp // Rulers of the Steppe: State Formation on the Eurasian Periphery, Gary Seaman and Daniel Marks eds., Ethnographic Press. – Los Angeles, 1991. – 510 p.
15. Pelliot, P. La fille de Mo-tch'ou Qaghan et ses rapports avec Kül-tegin [Текст] / P. Pelliot // T'oung Pao. 1912. Vol. XIII.
16. Pritsak, Omeljan. Old Turkic Regnal Names in the Chinese Sources [Текст] / Omeljan Pritsak // Journal of Turkish Studies 9 (1985).

КУЛЬТУРА И ЧЕЛОВЕК В ТРАДИЦИОННОМ ОБЩЕСТВЕ

А.И. Гурченко

Белорусский государственный университет культуры и искусств,
(г. Минск)

К ВОПРОСУ АКТУАЛИЗАЦИИ ФОЛЬКЛОРНЫХ ТРАДИЦИЙ В СОВРЕМЕННОМ ИСКУССТВЕ БЕЛАРУСИ

Вопросы органичного сочетания традиции и новации в культуре никогда не выходили из поля зрения ученых-гуманитариев (философов, историков, культурологов, искусствоведов). Не теряет своей значимости данное проблемное поле и сегодня. Так, современное научное сообщество выражает большую озабоченность положением традиционной народной культуры, которая в современных условиях испытывает влияние глубоких процессов глобализации. В связи с этим, исследователи задаются целым рядом вопросов. В каких формах возможна актуализация традиционной народной культуры в современном мире без утраты ее самобытности? Возможно ли при этом избежать потери ее направленности на идентификацию национального самосознания? На все эти и многие другие вопросы современной науке еще предстоит дать свой ответ.

Фольклор как уникальнейший пласт культуры, несет в себе потенциал для художественного творчества, который реализуется в процессе его воплощения в искусстве. Данный метод современная наука определяет как фольклоризм, который предполагает единые механизмы реализации вне зависимости от привязанности к тому или иному виду искусства и соответствуют трем подходам в отношении к устному народному творчеству:

- фольклор как художественно самостоятельное явление;
- фольклор как «сырой материал», требующий обработки;
- фольклор как богатый источник для самореализации творческой личности [2, с. 171].

В данной статье предпринята попытка анализа деятельности ансамблей народной музыки, которые ориентированы на сценическое воплощение фольклора, что и предполагает его актуализацию в современном искусстве и определяется в искусствоведении как исполнительский фольклоризм [1]. В основе актуализации устного народного творчества данным типом коллектива заложено отношение к аутентичному (подлинному фольклорному) первоисточнику как к материалу для творчества, который для перехода в рамки культуры письменной традиции нуждается в обязательной художественной обработке.

Нельзя не подчеркнуть, что десятилетиями монополистами белорусского исполнительского фольклоризма были народные хоры и оркестры народных инструментов. Однако на рубеже 1970–1980-х гг. возникли ансамбли народной музыки, которые внесли некоторые стилистические изменения в сценическое воплощение фольклора. Так, данные коллективы начали использовать стилизованные народные костюмы и музыкальные инструменты, характерные для белорусской сельской традиции, что для оркестрового и хорового исполнительства было еще не свойственно. Среди основанных в этот период можно назвать оркестр «Спадчына» (1982 г.), ансамбли «Радзімічы» (1979 г.), «Валачобнікі» (1979 г.), «Госціца» (1986 г.) и др.

Одним из первых такого рода коллективов был созданный в 1980 г. и ведущий активную творческую жизнь сегодня ансамбль Белорусского государственного университета «Неруш» (художественный руководитель – Заслуженный деятель культуры Республики Беларусь В. Гладкая). Материалами для работы коллектива служат расшифровки аутентичных мелодий из сборников традиционной народной музыки. В отдельных случаях использованы материалы этнографических экспедиций. В репертуар ансамбля входят белорусские народные песни («Дудар», «Ты сказала», «Як у полі пад арэшанкай», «Ой, ляцелі гусі», «А вялікі дзень ідзець», «Ой, не шумі ты, гаю», «Біла мяне маці», «Гыля, гыля шэрыя гусі», «Я па грыбы пайшла»), танцы («Жабка», «Страданія», «Матлет», «Кацярынка», польки «Бабачка», «Верацяно», «Для ўсіх», кадрили и вальсы разных регионов). Коллективом подготовлены программы «Пахаванне стралы» (по материалам Ветковского района Гомельской области), «Масленіца» (по материалам Полесского региона),

«Калядныя гульні», «Беларускае вяселле», народная драма «Цар Максімілян».

Инструментарий «Неруша» составляют инструменты академические (скрипка, контрабас), модифицированные народные (цимбалы, баян) и характерные для сельской традиции (гармошка, жалейка, дуда, колесная лира и ударные). Часть репертуара ансамбля исполняется а саррелла («Там на лужку», «Ой, ты вішанька», «Закацісь, завалісь, жаркае сонейка»). Аранжировки некоторых композиций приближены к аутентике («Там на луцэ» и др.). Тем не менее, наиболее удачной работой коллектива является его фольк-медиа-проект, в котором традиционные народные песни разных регионов Беларуси сочетаются с современными компьютерными аранжировками (композиции на материале жнивной песни «Верабей», свадебной «Покуць», купальской «Сафійка», хоровода «Я мяту, мяту двор мяцелкаю»). В результате происходит своеобразный сплав двух слоев музыкальной фактуры – архаического и современного, что является примером использования в творчестве коллектива авторской интерпретации как типа исполнительского фольклоризма. Нельзя не подчеркнуть, что значительная часть репертуара коллектива имеет ярко выраженный «шлягерный» характер («Падманула, падвяла», «Ой, ляцелі гусі», «Купіў ляснік», «Ой, ты Галя»), что типично для ансамблей народной музыки.

Оформление сцены в проектах коллектива соответствует их тематике: аутентичные предметы быта, музыкальные инструменты и т.д. Сценические костюмы ансамбля выполнены специалистами Научно-производственного республиканского унитарного предприятия белорусских народных ремесел «Скарбніца» и представляют собой стилизации по мотивам Домачевского, Ляховичского и Мотольского традиционного народного костюма.

Показательной для анализируемого типа фольклоризма является деятельность созданного в 1974 г. и знакового для современной концертно-сценической практики Белорусского государственного хореографического ансамбля «Харошкі» (художественный руководитель – лауреат Государственной премии Республики Беларусь, народная артистка Беларуси В. Гаевая). Материалами для создания композиций служат классические адаптированные расшифровки из сборников традиционной народной музыки. В репертуар коллектива входят обработки,

аранжировки и авторские стилизации белорусских народных песен и наигрышей.

У «Харошак» разнообразный инструментарий, который включает инструменты характерные для сельской традиции (колесная лира, цитра, диатонические цимбалы, жалейки, дудки, дуда, окарины и гармошка), академические (скрипка, контрабас и флейта), модифицированные народные (баян, цимбалы) и эстрадные (бас-гитара, ударные). Вокально-инструментальная группа имеет сольные номера. Выступления коллектива строятся в виде развернутых театрализованных программ: «Турэўская легенда» (по мотивам старинных белорусских обрядов), «Бывай, XX стагоддзе!» (на основе городского фольклора), «Беларусы» (по мотивам календарного фольклора), «Поры году» (по мотивам белорусских традиционных народных праздников и обрядов). Танцевальная, инструментальная и вокальная группы связаны между собой. Так, танцоры играют на музыкальных инструментах, а инструменталисты включаются в пение.

В связи с развернутым сценическим действием, оформление сцены в программах коллектива практически не используется. Сценические костюмы «Харошак» выполнены на основе стилизации традиционной народной одежды (мастера А. Гаевой, Ю. Пискун и А. Юрьева). Так, для танца «Всялуха» они выполнены на основе Калинковичского традиционного народного костюма, а для танца «Каханачка» – по мотивам Домачевского традиционного народного костюма. В программах «Харошак» использованы мужские соломенные головные уборы (лирический танец «Падушачка»), шляпы, которые введены как игровой атрибут, а также венки в форме «куста» в женских костюмах.

Что касается заслуженного любительского коллектива Республики Беларусь «Крупіцкія музыкі» (художественный руководитель – Н. Лисица), то его творческий метод также представляет интерес для анализа. Коллектив использует вокальную ансамблевую а cappella и с аккомпанементом ансамбля, инструментальную ансамблевую, хореографическую и вокально-хореографическую формы исполнительства. Материалами обработок народных мелодий послужили аудио-записи и экспедиционные расшифровки народных мелодий из разных регионов республики, что для коллективов данного типа характерно крайне редко.

Программы «Крупіцкіх музык» выполнены на основе сельского и городского фольклора. В репертуар ансамбля входят обработки народных песен («Сена маладое», «Чарнушка» «Як я ехаў да яе», «Кум куму любіў», «Лянівая жонка»). В программах широко представлена инструментальная музыка: наигрыши («Крупіцкія музыкі», «Кросны», «Сарока»), танцы («Святочны вальс», кадрили из разных регионов республики), польки («Полеская», «Слуцкая», «Крупіцкая», «Кругавая»), хореографические композиции («Пава», «Базар гудзе», «Вярба», «Кавалі»). Среди вокальных произведений отметим такие обработки народных песен, как «Зяленая ліпа» (Светиловский район, запись Н. Чуркина и М. Гринблата), «Паехаў Сідар да млына» (Гродненская область, запись Н. Сироты), «Сядзіць комар на дубочку» (Ошмянский район, запись Н. Чуркина), «Камары гудуць» (Щучинский район, запись Г. Ширмы).

Ансамбль уникален по инструментальному составу, так как включает более 120 старинных и реконструированных белорусских традиционных народных инструментов, среди которых скрипки, колесная лира, цитра, гармошка, окарины, жалейки, дудки, пастушья труба, дуда, варган, шумовые инструменты, предметы быта (горшки, грабли, пила и кося). Кроме того, коллективом используются академические хроматические цимбалы-прима.

Режиссура программ коллектива основана на тематическом блоковом построении. Наличие в репертуаре коллектива хореографических композиций предполагает развернутое сценическое действие, которое в свою очередь является препятствием для оформления сцены. Для программ ансамбля подготовлены стилизованные шляхетские, городские и крестьянские сценические костюмы.

В рамках анализируемого типа исполнительского фольклоризма сконцентрирована деятельность и заслуженного любительского коллектива Республики Беларусь фольклорного ансамбля «Дударыкі» (художественный руководитель – заслуженный деятель культуры Республики Беларусь Д. Ровенский). Материалами для работы коллектива служат классические адаптированные расшифровки из сборников традиционной народной музыки.

Инструментарий коллектива составляют инструменты, характерные для традиционной народной культуры: гармошка, скрипки, дудки, дуда, жалейки, окарины, пастушья труба, колесная лира, цитра, бубен,

барабан, шаргуны, горшки, вилы, косы, утюг. Кроме того, коллективом использованы академические цимбалы и контрабас. Ансамбль одним из первых стал активно использовать в аранжировках и обработках традиционные народные шумовые инструменты и предметы быта.

Большая часть обработок для ансамбля выполнена В. Громом, Н. Сиротой и Д. Ровенским. В репертуар коллектива входят инструментальные наигрыши («Святочны вальс», «Шастак», «Чэрнікаўскія найгрышы», «Вясковыя замалеўкі», «Ашмянская кадрыля», «А ў полі жыта ярыцца», «Смыкі»), польки («Крупіцкая», «Баранавіцкая», «Бацянкі»), хореографические зарисовки («Падсяван», «Я боб малачу», «Кросны», «Карапэт», «Кука», «Полька з прысюдамі»). Репертуар «Дударыкаў» составляют также обработки белорусских народных песен («А ў ляску, ляску», «Малая і вялікая», «А чалом, чалом», «Ляцелі гуселкі», «Месяц дагарае», «Як служыла ў пана», «Ой, у садочку»), среди которых есть композиции а сарпелла («Пойдзем дзеўкі»).

Режиссура программ «Дударыкаў» основана на тематическом блоковом построении. Наличие в репертуаре коллектива хореографических композиций предполагает развернутое сценическое действие. Оформление сцены в программах ансамбля представлено традиционными предметами быта, музыкальными инструментами. Для выступлений коллектива имеется несколько комплектов стилизованных народных костюмов.

Следующий коллектив, сценическое воплощение фольклора которого является показательным – это ансамбль народной музыки Национальной государственной телерадиокомпании Республики Беларусь «Бяседа» (художественный руководитель – народный артист Беларуси Л. Захлевный). Коллективом используются такие формы исполнительства, как вокальная ансамблевая а сарпелла и с аккомпанементом ансамбля, инструментальная ансамблевая, вокально-хореографическая. Репертуар коллектива строится на основе классических адаптированных расшифровок народной музыки. Главная цель, которая ставится при работе над аранжировками и обработками песен – сохранение мелодической линии музыкального материала, что было характерно для метода сценического воплощения фольклора в предшествующие периоды истории развития исполнительского фольклоризма в Беларуси. В репертуар коллектива входят стилизации (польки «Вясейская», «Запрашаль-

ная», «Развітальная») и обработки народных мелодий («Купалінка», польки «Рам-ся-ся», «Свістуха», вальс «Капітан»). Значительную часть репертуара составляют композиции с ярко выраженной «шлягерной» окраской («Ой, у лузе пры дарозе», «Маруся», «Ой, у зялененькім садочку», «Звіняць, звіняць звончыкі» и др.), выполненные в стилистике сценических обработок 1950–1980-х гг.

Коллектив состоит из инструментальной (флейта, скрипка, академические цимбалы, баян, гармошка, дудка, бас-гитара, бубен, синтезатор) и вокальной групп. Инструментальный ансамбль имеет сольные номера. По тембровым соотношениям он стандартизован и однообразен: довольно часто используется *tutti*, практически не представлены малые инструментальные составы, композиции не отличаются поисками новых колористических оттенков. Однако в репертуаре есть и отдельные примеры удачных обработок народных мелодий, которые выполнены в стилистике коллективов, ориентированных на адаптацию как тип исполнительского фольклоризма («Ой, што там за шум» и «Запрагай-ка, бацька»).

Режиссура программ ансамбля представляет собой как тематические блоки композиций, так и отдельные концертные номера. В концертных программах коллектива наблюдается два варианта решения сценического движения. Первый вариант – сценическое движение отсутствует, и исполнители расположены по одной линии. Второй вариант – инструментальная группа статична, а вокальная группа выполняет сценические движения. Оформление сцены в программах коллектива отсутствует. Для программ ансамбля один из вариантов костюмов в технике ручного слущкого ткачества создали М. Романюк и Ю. Пискун.

Таким образом, деятельность многих белорусских ансамблей народной музыки направлена на актуализацию фольклора в современном искусстве. Данный тип исполнительского фольклоризма предполагает осмысление аутентичного первоисточника как материала для художественного творчества, который в процессе воплощения подвергается обязательной и существенной обработке.

Библиографический список

1. Гурченко, А.И. Предпосылки возникновения и тенденции развития современного периода истории исполнительского фольклоризма в Беларуси / А.И. Гурченко // Искусство и культура. – 2012. – № 4(8). – С. 60–64.

2. Гурченко, А.И. Фольклор в концертно-сценической практике Беларуси / А.И. Гурченко // Томский журнал лингвистических и антропологических исследований. – 2015. – Вып. 3(9). – С. 171–179.

А.Ю. Кассал

г. Киев

Б.Ю. Кассал

Омский государственный университет им. Ф.М. Достоевского

РАЗВИТИЕ МИФА О ГРИФОНЕ В ТРАДИЦИОННЫХ ОБЩЕСТВАХ

Традиционное общество возникло не одномоментно, а формировалось в течение длительного времени на семейной-родовой-племенной основе. Этому предшествовала постепенная смена формы хозяйствования человека, от охоты и собирательства к сельскому хозяйствованию (скотоводству и земледелию). Одновременно изменялись религиозные воззрения членов общества – от первоначальных форм теротеизма/тотемизма к более поздним. К этому переходному периоду относится формирование и развитие мифа о грифоне. К моменту возникновения государств миф о грифоне уже существовал, и началась его постепенная адаптация к изменениям в традиционных обществах. Первоначально, во время возникновения мифа, его запечатление происходило в традиционном вербальном виде, передаваясь в виде рассказов-историй. Другие формы фиксации мифа (скульптуры, графические изображения и т.п.) сохранились в памятниках культуры древних традиционных обществ и относятся ко времени возникновения городов-государств в междуречье Тигра и Евфрата (конец IV тысячелетия до н.э.), возникновения Шумеро-Аккадской цивилизации (3200–2200 гг. до н.э.), объединения Верхнего и Нижнего Египта с образованием единого государства (3100–2900 гг. до н.э.), в культурах Ассирии, Вавилона и Древнего Египта, когда появились первые, дошедшие до нас артефакты с прообразами изображений грифонов [14, с. 226; 25, с. 33]. Изображения грифонов засвидетельствованы и на дворцовых фресках Крита позднемикенского периода [15, с. 223]; к III тысячелетию до н.э. грифоны стали регулярным компонентом искусства во многих странах Ближнего Востока. Наиболее известное изображение грифона в узнаваемом нами об-

лике было обнаружено в Древней Ассирии на барельефах воителя-охотника царя Нимрода в III тысячелетии до нашей эры [21, с. 96]. С VII в. до н.э. сведения о грифоне известны в древнем городе Сузы в юго-западном Иране [17, с. 110].

К моменту формирования в традиционном обществе античной (греческой) культуры, миф о грифоне уже сформировался и был реализован в устном и письменном творчестве, в орнаментах, изображениях на предметах, в скульптуре, будучи более древним, чем многие древнегреческие мифы. Но дошедший до нас образ грифона окончательно сложился именно в Древней Греции [1, с. 87; 23, с. 168], претерпев соответствующие изменения (трансформацию и адаптацию) к условиям континентальной Греции того времени [16, с. 5; 24, с. 18–16].

Цель работы: оценить развитие образа мифического грифона, вошедшего в фольклор многих народов Старого Света.

Основные результаты. «Классическим» грифоном считается мифический образ зверя с передней частью (голова и передние лапы) орла/орлана/грифа, мощными птичьими крыльями, задней частью (грудная клетка и спина, круп, задние лапы и хвост) льва.

Творчество, приведшее к созданию образа мифического грифона, тесно связано со всеми психическими процессами, и в первую очередь – с воображением. Важнейшим условием творчества является наличие определенных переживаний, которые создают эмоциональный фон творческой деятельности. Тенденция, определяющая сочетание компонентов человеческого воображения, работает неосознанно, и чем богаче опыт индивидуальной жизни человека, тем богаче его воображение. Восприятие человеком действительности не содержит в понимании компоненты, которые всегда неизменны: все используемые в воображении объекты реальности подвергаются изменениям, поэтому непостоянны, разнообразны и многолики.

На этапе формирования образа грифона он мог выполнять роль тотема, более могущественного, нежели отдельно орел или лев. Важнейшим в любой форме тотемизма (в т.ч. и его ранней форме – теротеизме) является смена прежней самоидентификации людей на новую, которая представлена тотемом. Происходил перенос подмеченных взаимоотношений между реальными животными или мифическими существами, представленными в тотемах, на взаимоотношения

между тотемическими представителями человеческих групп. В соответствии с этими представлениями, тотемическая группа, представленная грифоном, должна была противостоять (конкурировать) другим тотемическим группам хищников, находясь в доминирующем положении к животным не-хищникам (травоядным, всеядным), в соответствии с реальными взаимоотношениями зверей (а также птиц, растений и других представителей реального мира). Выбор тотема совпал с особенностями животного мира (ареалами животных) в той местности, в которой жили люди.

Для людей с первобытным мышлением грифон был не формализованной сущностью, обитающей где-то далеко за пределами привычного бытия, а постоянной близкой реальностью, с которой человек мог вступать в физический контакт. Очевидно, что миф о грифоне возник не на пустом месте, трансформируясь и сменяя предшествующие ему теротеистические мифы «льва – царя зверей» и «орла – царя птиц».

Формирование образа грифона происходило при помощи приемов агглютинации, гиперболизации, типизации, схематизации, акцентирования, что в целом определило региональные особенности различных грифонов.

«Рождение» грифона могло сочетаться с агглютинацией понимания сакрального значения того, что орел/орлан/гриф и лев – властители птиц и зверей. Появление грифона могло произойти и в результате слияния двух отдельных родов, – при слиянии родов/племен «орлов» со «львами». При этом осознание мифического грифона могло сопровождаться формированием новых представлений, в сочетании с положительными психологическими характеристиками, как знаком значительных новых начинаний и постижения секрета использования сверхъестественных способностей для практических нужд, и/или отрицательными, как подсознательным ожиданием наказания за ожидаемую благосклонность лидеров социума или желание каких-либо благ.

Гиперболизация заключается в увеличении или уменьшении предмета, а также его отдельных частей. Гиперболизация при формировании образа грифона могла возникать различными способами. Наряду с гиперболизацией собственно грифона имеет место гипербо-

лизация отдельных его частей: увеличенные уши в сравнении с обычными звериными; увеличенная передняя птичья часть тела до размеров задней части тела зверя; увеличение птичьих ног, их пальцев и, особенно, когтей на них; длинный язык, длинный хвост и т.д.

Физическая гиперболизация сопровождается сакральной – увеличением и усилением приписываемых грифону положительных или отрицательных качеств, свойств и способностей. Через много веков (в 1357/1371 гг.) после «рождения» грифона уже подготовленный предыдущими мифами и легендами Жан де Мандевиль (коллективный автор) засвидетельствовал встречу с грифоном, заметив, что он был сильнее сотни львов или орлов [22, с. 94].

Типизация мифического грифона позволила выделить существенное и постоянное в однородных образах, с воплощением выделенного в конкретном образе, использованном в описаниях и изображениях. При формировании образа мифического грифона на этом этапе создателями мифа выделялись типичные признаки: наличие крыльев и умение летать; голова птицы (чаще всего) и мощный птичий клюв для разрывания плоти; мощные птичьи лапы с убийственно острыми когтями; наличие четырёх ног (чаще всего); птичье туловище в передней части и звериное в задней; хвост животного; повадки хищника, и т.п.

Схематизация способствовала слиянию отдельных деталей в строении грифона, при котором различия сглаживаются, а черты сходства проступали особенно отчетливо. При формировании облика «классического» грифона происходила замена передних конечностей льва на ноги орла/орлана/грифа, гривы на оперение и наоборот, придание львиному хвосту оперенности репицы (корня хвоста) и кисточки. В ряде случаев в изображениях был показан половой диморфизм мифического зверя.

Схематизация распространялась не только на общий облик грифона, но и на его физиологию и поведение: вылупившихся из яиц детёнышей вскармливают молоком, в их воспитании участвуют оба родителя, подросших детёнышей охраняют и выкармливают мясом, что и определяет хищнический образ жизни грифонов.

Заострение (акцентирование) в трансформации мифического грифона – это способ выделения деталей, имеющих для конкретного образа существенное значение. Поэтому у окончательно сложившегося об-

лика грифона белые или золотистые крылья, подчеркивающие «светлость» сакрального существа, или, напротив, темные, подчеркивающие его недоброжелательный и мстительный характер. Грозность (возможность проявления хищничества) акцентирована мощными передними лапами, вооруженными смертоносными длинными и острыми птичьими когтями; мощными задними львиными лапами с рельефной мускулатурой, способными бросать тело в длинный прыжок; мощные поднятые вверх крылья, обеспечивающие не только увеличение длины прыжка за счет планирования, но и способность к самостоятельному активному полету; напряженность мышц тела, настороженная поза; большие настороженные уши, выполняющие роль не столько терморегуляции в жарком климате, сколько улавливания издаваемых добычей звуков; высунутый из открытого клюва (пасти) изогнутый язык, изогнутый поднятый хвост; описание нрава, как гордого, храброго, мстительного и свободолюбивого.

Обсуждение. Первобытный человек в предметах прикладного искусства отражал реальный мир и населявших его животных с высокой степенью достоверности, без искажений, гиперболизации и каких-либо химер [6, с. 120; 7, с. 156; 8, с. 105; 9, с. 120; 10, с. 106; 11, с. 609; 12, с. 450]. Зато химеры появлялись в сознании интерпретаторов произведений первобытного искусства, умудрявшихся видеть в древних артефактах то, о чем первобытный человек наверняка даже не помышлял [5, с. 35; 13, с. 111]. С развитием цивилизаций каменного, медного, бронзового и железного веков [14, с. 7] взаимоотношения человека и природной среды начали изменяться вследствие уменьшения зависимости человеческой жизни от природы. Одновременно начали смещаться интересы в приобретении и поддержании знаний об объектах дикой природы в сторону объектов скотоводства и земледелия. Это открыло широкий простор для подмены реальных знаний об объектах дикой природы фантазиями, мифами и другими проявлениями воображения, в т.ч. появлению и развитию образа мифического грифона. Чаще всего образы воображения формируются произвольно, в соответствии с ситуацией, в которой находится человек. Поэтому образ грифона имеет черты реально существующих животных.

На этапе появления активных форм (при репродукции информации в виде рукописи, рисунка, скульптуры) процесс воображения ста-

новится произвольным. Возникновение активных форм воображения вначале связано с побуждающей инициативой – наличием первоисточника информации. Поскольку примитивному мышлению свойственно слабое развитие абстрактных понятий, классификации и логический анализ осуществляются довольно громоздким способом с помощью конкретных предметных представлений, которые могут приобретать знаковый, символический характер, не теряя своей конкретности: отдельному признаку придается особый сакральный смысл, что позволяет через сходства и несовместимости чувственных свойств осуществляться процессу обобщения без отрыва от конкретного. При отсутствии достаточного опыта и недостаточной критичности мышления, репродуцирующий информацию человек не может создать образ, близкий к реальной действительности, и интерпретаторы образа грифона уже во времена традиционных обществ Шумеро-Аккадской цивилизации, Древней Греции и хронологически более поздних, давали волю фантазии, активизируя процесс своего воображения. В результате мифический образ грифона становился целенаправленным и сюжетным. «В течение десятков тысяч лет жизнь подавляющего большинства взрослых людей была подчинена задачам выживания, и потому оставляла для творчества и неутилитарного познания еще меньше места, чем для игры. Жизнь держалась на традиции, враждебной любым новшествам, всякое серьезное отступление от заданных норм поведения несло угрозу всему коллективу» [4, с. 4]. Однако изменения в мировоззрении хоть и медленно, но происходили. Вследствие этого, несмотря на аккультурацию, мифологический образ грифона с течением времени начал весьма значительно различаться в разных традиционных обществах, представлял собой адаптацию к этому обществу. Передняя часть туловища грифона сохранялась птичьей, но – орла, орлана, черного грифа и даже сокола и павлина; иногда на голове грифона присутствовали оперенные или покрытые шерстью уши. В ряде случаев клюв грифона украшали мелкие, но острые зубы. На голове грифона обычно красовались небольшие рога, гребни, шишка или хохолок. Шею украшал ряд шипов или пышная грива из волос или перьев. Чаще всего задняя часть туловища у грифона была львиная, хотя могла быть пантеры, собаки, козла, лошади и др. Хвост был похож на львиный, птичий или змеиный. В пределах этих форм

существовали вариации, которые могли включать или не включать оперенные или кожаные перепончатые крылья, а также различной длины шею, разные размеры полости рта и размеры когтей, птичьих или иных на передних и львиных на задних лапах. Нрав грифона тоже становился различен, в зависимости от культуры и мифологии конкретного традиционного общества, чаще представляя собой гордого, храброго и свободолюбивого зверя, не признающего чьего-либо господства [2, с. 741; 3, с. 336; 17, с. 111; 18, с. 59; 19, с. 320; 20, с. 79; 25, с. 33].

Многие исследователи подчеркивают уникальные истории, происхождение и культурное значение различных форм мифических грифонов, некоторые авторы даже прямо предупреждают о том, что следует рассматривать эти химеры как взаимозаменяемые, опасаясь затуманивать их истинный смысл и историю [18, с. 64; 19, с. 320; 25, с. 34]. Как и в случае с другими химерами, разница между типами грифонов, вероятно, отражает усилия по передаче информации об этих существах или сценариях, в которых они были изображены. Например, увеличение количества крыльев могло указывать на стремительность или божественность; большие, прямые уши – показывать бдительность; когти предполагали свирепость, и т.д. Эти особенности не случайным образом были добавлены в облик грифона, и развитие характерных типов грифона можно проследить с течением времени [19, с. 320].

В результате, в современном искусствоведении значение лексемы «грифон» оказалось значительно шире, чем в исторической литературе. Теперь грифоном может называться не только существо с львиным туловищем и крыльями и головой орла, но и другие комбинации этих животных. Например, различают «львиных грифонов», т.е. существ с телом льва, крыльями, иногда передними лапами как у орла, но с головой льва, и «орлиных грифонов», т.е. классических грифонов с телом льва, крыльями и головой орла. В наиболее широком смысле, слово «грифоны» может употребляться практически ко всем соединениям четвероногого зверя с птицей, не поддающимся однозначной идентификации. Однако, указывая, что первые изображения грифонов встречаются уже в III тысячелетии до н.э., следует иметь в виду, что не всех существ, сочетающих черты птицы и зверя, можно считать грифонами. Существуют

вполне определённые образы, чётко отделяемые от грифонов, вроде Имдугуда – «грифона наоборот», и др. [З, с. 336].

Таким образом, мифический грифон, отраженный в существующих более пяти тысяч лет артефактах, продолжает свое бытие, давая пищу для интерпретаторов, классификаторов и прочих заинтересованных лиц, изучающих вторичное и третичное значение изображений, описаний и свойств этого мифического животного.

Вывод: содержание существовавшего ранее созданного мифа о грифоне в античном мире изменялось и развивалось постепенно, отражая изменения окружающего традиционного общества.

Библиографический список

1. Беляев, Ю.А. Сто чудовищ древнего мира [Текст] / Ю.А. Беляев. – М.: Раритет, 1997. – 150 с.
2. Грифон [Текст] // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. – Том IXа. – СПб., 1893. – С. 741–742.
3. Грифоны [Текст] // Мифы народов мира: энциклопедия: в 2 т. – 2-е изд. – М.: Советская энциклопедия, 1987. – Т. 1: А-К. – С. 336.
4. Жмудь, Л.Я. [Предисловие:] А.И. Зайцев и его «Культурный переворот» [Текст] / Л.Я. Жмудь // Зайцев А.И. Культурный переворот в Древней Греции VIII–V вв. до н.э. – 2-е изд., испр. и перераб. – СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2000. – 320 с.
5. Кассал, Б.Ю. Возможности зоологической интерпретации арт-объектов археологии [Текст] / Б.Ю. Кассал // Полевые исследования в Прииртышье, Верхнем Приобье и на Алтае в 2016 году: археология, этнография, устная история. Выпуск 12: материалы XII международной научно-практической конференции, Омск, 24–25 марта 2017 г. – Омск: Издатель-Полиграфист, 2017. – С. 34–36.
6. Кассал, Б.Ю. Двурогие носороги – арт-объекты реалий плейстоцена [Текст] / Б.Ю. Кассал // Вестник Омского государственного педагогического университета. Гуманитарные исследования: научный журнал. – 2015. – №5(9). – С. 112–121.
7. Кассал, Б.Ю. Зооморфические изображения в архаичных произведениях сибирского мира [Текст] / Б.Ю. Кассал // Труды зоологической комиссии ОРО РГО. Ежегодник: Вып. 2: межвуз. сб. науч. тр. / под ред. Б.Ю. Кассала. – Омск, 2005. – С. 144–157.
8. Кассал, Б.Ю. Палеолитические изображения представителей рода *Bison*: зоологическая оценка одного аспекта [Текст] / Б.Ю. Кассал // Вестник Омского государственного педагогического университета. Гуманитарные исследования: научный журнал. – 2014. – №3(4). – С. 103–106.

9. Кассал, Б.Ю. Пещерный лев – арт-объект реалий плейстоцена [Текст] / Б.Ю. Кассал // Вестник Омского государственного педагогического университета. Гуманитарные исследования: научный журнал. – 2015. – №5(9). – С. 112–121.
10. Кассал, Б.Ю. Произведения искусства палеолита – свидетельство полового диморфизма представителей рода *Bison* [Текст] / Б.Ю. Кассал // Вестник Омского государственного педагогического университета. Гуманитарные исследования: научный журнал. – 2014. – №1(2). – С. 102–107.
11. Кассал, Б.Ю. Проявления агрессивно-оборонительного поведения у представителей рода *Bison* на палеолитических изображениях [Текст] / Б.Ю. Кассал // Эволюция жизни на земле: матер. IV Международ. симпозиума, 10–12 ноября 2010 г. – Томск: ТМЛ-Пресс, 2010. – С. 607–610.
12. Кассал, Б.Ю. Реинтерпретация арт-объектов археологии в современной практике зоологической идентификации [Текст] / Б.Ю. Кассал // XII Конгресс антропологов и этнологов России: сб. материалов. Ижевск, 3–6 июля 2017 г. – М.; Ижевск: ИЭА РАН, УИИЯЛ УрО РАН, 2017. – С. 450.
13. Кассал, Б.Ю. Этологическая информативность палеолитических изображений проявления агрессивно-оборонительного поведения у представителей рода *Bison* [Текст] / Б.Ю. Кассал // Омская биологическая школа. Ежегодник. Вып. 5: межвуз. сб. науч. тр. – Омск: Изд-во ОмГПУ, 2008. – С. 100–111.
14. Культурология. История мировой культуры [Текст] / под ред. А.Н. Марковой. – М.: Культура и спорт; ЮНИТИ, 1995. – 600 с.
15. Яйленко, В.П. Архаическая Греция и Ближний Восток [Текст] / В.П. Яйленко. – М.: Наука, 1990. – 271 с.
16. Bowra, C.M. A Fragment of the Arimaspea [Текст] / C.M. Bowra // The Classical Quarterly, 1956. – №6(1/2). – P. 1–10.
17. Frankfort, H. Notes on the Cretan griffin [Текст] / H. Frankfort // The Annual of the British School at Athens, 1937. – Vol. 37. – P. 106–122.
18. Gane, C.E. Composite Beings in Neo-Babylonian Art: Doctoral dissertation [Текст]. – Berkeley: University of California, 2012. – 370 p.
19. Goldman, B. The development of the lion-griffin [Текст] / C.E. Gane // American Journal of Archaeology, 1960. – №64(4). – P. 319–328.
20. Gryphus // Реальный словарь классических древностей [Текст] / авт.-сост. Ф. Любкер; под редакцией Ф. Гельбке, Л. Георгиевского, Ф. Зелинского, В. Канского, М. Куторги и П. Никитина. – СПб., 1885. – С. 79.
21. Kevin, A. August Jaeger: portrait of Nimrod: a life in letters and other writings [Текст] // Aldershot, Hants, England: Ashgate, 2000. – XVII. – 318 p.
22. Mandeville, J.de. Le livre des merveilles du monde. Edition critique de Ch. De luz. [Текст] / A. Kevin. – Paris: CRNS. 2000. – 207 p.
23. Phillips, E.D. The legend of Aristeas: fact and fancy in early Greek notions of East Russia, Siberia, and Inner Asia [Текст] / E.D. Phillips // Artibus Asiae, 1955. – №18(2). – P. 161–177.

24. Tartaron, T.F. Cross-Cultural Interaction in the Greek World: Culture Contact Issues and Theories [Текст] / T.F. Tartaron // Encyclopedia of Global Archaeology. – Springer New York, 2014. – P. 1804–1821.

25. Wyatt, N. Grasping the Griffin: Identifying and Characterizing the Griffin in Egyptian and West Semitic Tradition [Текст] / N. Wyatt // Journal of Ancient Egyptian Interconnections, 2009. – №1(1). – P. 29–39.

Б.Ю. Кассал

Омский государственный университет им. Ф.М. Достоевского

КУЛЬТУРА ЗАГОННЫХ ГРУППОВЫХ ОХОТ В ТРАДИЦИОННОМ ОБЩЕСТВЕ НЕОЛИТА

«В течение десятков тысяч лет жизнь подавляющего большинства взрослых людей была подчинена задачам выживания и потому оставляла для творчества и неутилитарного познания еще меньше места, чем для игры. Жизнь держалась на традиции, враждебной любым новшествам, всякое серьезное отступление от заданных норм поведения несло угрозу всему коллективу» [5, с. 18]. Традиционное общество неолита регулировалось традицией. Общественный уклад в нём характеризовался жёсткой социальной иерархией, существованием устойчивых социальных общностей, особым способом регуляции жизни общества, основанном на традициях и обычаях. Такая организация общества стремилась сохранить в неизменном виде сложившиеся в ней устои жизни [17, с. 286; 18, с. 303]. В таком обществе преобладали коллективистские установки, индивидуализм не приветствовался, поскольку свобода индивидуальных действий могла приводить к нарушению проверенного временем заведённого порядка. Поэтому коллективные интересы преобладали над частными. Ценилась не столько индивидуальная дееспособность, сколько занимаемое место в клановой иерархии. В неолитическом (примитивном, традиционном) обществе индивидуальное сознание целиком находилось вне «Я» [4, с. 256]. Традиционное общество авторитарно и не плюралистично; авторитаризм был необходим для пресечения попыток несоблюдения традиций или их изменения [1, с. 253], поскольку люди неолита воспринимали мир и заведённый порядок жизни как нечто неразрывно-целостное, холистичное,

священное и не подлежащее изменению. Место человека в неолитическом обществе и его статус определялись традицией [17, с. 286; 18, с. 303], примером чему может служить организация и проведение загонных групповых охот на стадных копытных животных.

Результаты загонной групповой охоты в неолите Северной Евразии известны и описаны для ряда географических пунктов, из которых наиболее известны мутьерские могильники ископаемых костей жертв загонных групповых охот на ослов, лошадей, бизонов и мамонтов в Староселье в окрестностях Бахчисарая и Чокурча неподалеку от Симферополя [3, с. 40; 13, с. 227; 14, с. 34]; древний овраг на правом берегу р. Крынки (окрест. г. Амвросиевка, Донецкая обл., Украина), где на его дне на площади около 200 м² найдены останки 983 первобытных степных бизонов, еще несколько подобных мест известны в междуречье Дона и Буга [6, с. 63; 7, с. 101]; столь же известна скала близ г. Солютре во Франции, под которой найдены кости десятков тысяч лошадей, геохронологический возраст которых составляет около 17 тыс. лет [7, с. 101]. Следует отметить, что места массового убивания бизонов за последние 10 тыс. лет, вплоть до начала XIX в., известны и в прериях Северной Америки [19, с. 164; 20, с. 121]. Однако для Западной Сибири места загонной групповой охоты с использованием обрывов не описаны, поскольку из-за отсутствия подтверждающих скоплений костей добываемых животных таких предположений до недавнего времени не выдвигалось [12, с. 47].

Целью работы является оценка особенностей культуры загонных групповых охот на крупных копытных зверей в традиционном обществе неолита.

Задачи:

- предложить реконструкцию результативной загонной групповой охоты на крупных копытных зверей времен неолита;
- оценить содержание культуры загонной групповой охоты и распределение ролей ее участников.

Методами работы стали графическое исследование, вербальное моделирование и анализ, включающие описательные и графические элементы, их интерпретация с современных биологических позиций. Имея собственный многолетний опыт управления гуртами скота при проведении профилактических ветеринарных мероприятий, автор используется его в приводимой реконструкции.

Основные результаты и обсуждение. Объектами загонной групповой охоты на территории Прииртышья могли быть первобытные степные бизоны, дикие лошади – степной тарпан, лошадь Пржевальского, кулан, а также сайгак, северный олень, волосатый мамонт [9, с. 50; 10, с. 46; 11, с. 42].

Общепризнанным примером большой загонной групповой охоты является охота на диких лошадей, проводившаяся в окрестностях нынешнего г. Солютре (севернее г. Лиона, Франция). Ошибочность реконструкции академика живописи З. Буриана и его научного консультанта профессора доктора Й. Аугусты «Охота на диких лошадей» [2, картина 29] доказана [12, с. 47]. Этот сюжет с различным художественным мастерством многократно воспроизводился другими художниками – иллюстраторами научных и научно-популярных произведений, с повторением тех же заблуждений, – в реконструкциях загонных групповых охот на лошадей Пржевальского, на степных тарпанов, на ослов, на бизонов, на других копытных животных.

Загонные групповые охоты на крупных копытных зверей должны были происходить с иными, нежели у З. Буриана и Й. Аугусты [2, картина 29], причинно-следственными связями внутри этого процесса, иной детализацией поведенческих актов людей и животных, иным сюжетом самого действия, хотя и с сохранением известной фабулы. Эти особенности были рассмотрены нами в реконструкции неолитической загонной групповой охоты на стадных копытных животных на берегу р. Иртыш [12, с. 47]. Имеющиеся экологические условия умело использовались охотниками того времени.

Фабула действия была следующая. Когда разведчики сообщали о приближении к удобному месту охоты на обрывистом правобережье стада бизонов или табуна лошадей, неторопливо путешествовавших на юг к местам зимовок, тут же об этом информация передавалась по цепочке дымовыми сигналами в поселение, и на его перехват отправлялись все трудоспособные члены общины; этого события ждали, роли были известны, охотничье оружие было наготове, места возможной охоты были заранее определены.

Чрезвычайно много людей для таких охот не требовалось: несомненно, обходились силами 1–2 левобережных поселений, и не брали на такую охоту маленьких детей и стариков. Управлять движением стада диких копытных на деле значительно проще, даже без

обученной пастушьей собаки, чем это кажется современному горожанину [9, с. 42].

У неолитических охотников были проблемы несколько иного рода – как сделать так, чтобы любопытство у объектов их охоты не преобладало над страхом перед людьми. В частности, бизоны чрезвычайно любопытны и, в отличие от лошадей, обладая не очень хорошим зрением, стремятся сблизиться с нераспознанным объектом, чтобы рассмотреть его и, при возможности, обнюхать. Этой особенностью поведения пользовались не только неолитические охотники, но и современные (в XVII–XIX вв. и ранее) американские индейцы в одиночных охотах на бизонов.

Чтобы перекрыть путь по плакору стаду бизонов или табуну лошадей, достаточно было спрятаться на его пути 3–4 человекам с длинными шестами, на которых крепились полотнища или развернутые шкуры с нарисованными глазами, и время от времени поднимать их или размахивать ими, а затем опять прятать; при этом животные предпочитают обойти незнакомую им потенциальную опасность и свернуть в кажущуюся им безопасной сторону между двух оврагов, открывающихся в сторону реки, не зная, что впереди на этом пути их ожидает крутой речной обрыв между устьями оврагов. Размахивание куском шкуры в качестве средства управления стадом бизонов использовалось и американскими индейцами. Использование нарисованных глаз, как элемент формирования страха у животных, применяется в охотничьей практике многих народов «примитивных» охотничьих культур [15, с. 278; 16, с. 128], и даже при защите аэродромов от стайных птиц [8, с. 45], – на дальнем расстоянии изображение может привлекать к себе животных, на близком – отпугивать.

Несомненно, заворачивание группы животных в естественную ловушку требовало от загонщиков не только хорошего знания особенностей поведения объектов охоты, умения распознавать нюансы поведенческих реакций, но и координации собственных действий, – от их умения зависел успех начатой охоты. Роль регулировщиков движения стада должно было принадлежать опытным (пожилым) охотникам.

Оказавшиеся меж двух оврагов стадо бизонов или табун лошадей не спеша направлялись к обрыву и достигали критической отметки – того места, с которого животные не травмируясь еще могли бы спуститься в левый или правый овраги и уйти через верхнюю неглубо-

кую часть оврага прочь, а после которой – только скатиться в них кувырком, переломав при этом конечности и позвоночник. После этого из засады выскакивали все участники охоты и с воплями и размахивая руками и кусками шкуры, наращивая панику среди животных, гнали их к обрыву, где, теснимые друг другом, некоторые из них падали вниз и расшибались, а остальные делали попытку прорваться вправо или влево. При этом некоторые из них сваливались с речного обрыва или в овраги, а остальные мчались мимо охотников, подставляя бока под удары копий: даже в том случае, когда животные прорывались через цепь охотников и загонщиков назад, на плакор, прочь из естественной ловушки, охотники сближались с ними на расстояние до 20 шагов, и это позволяло сделать смертельный бросок копьем, убив или тяжело ранив пробежавшее мимо животное, чтобы потом найти этого подранка и добить его. Эта роль принадлежала зрелым охотникам, способным наносить тяжелые травмы животным, а также юношам, прошедшим посвящение в охотники, которые препятствовали убегающим прочь от обрыва между оврагами животных.

Для крупного травоядного животного перелом конечности в любой ее части являлся травмой, несовместимой с жизнью, поскольку в последующем, из-за ограниченности возможностей перемещения, она определяла оторванность от стада, лишая покалеченную особь его групповой защиты, и делала легкой жертвой хищников, в т.ч. человека. Но падение с высоты нередко определяло достаточно быструю смерть животного, наступавшую в результате полостного или наружного кровотечения вследствие разрыва печени, селезенки, легких, других внутренних органов, – упавшие с 15–20-метрового речного обрыва бизоны и лошади были обречены.

Охотиться таким образом на стадных копытных было легче, чем потом осваивать добычу – снимать шкуры, потрошить и разделять туши, коптить, вялить и сушить мясо, вытапливать жир и извлекать из трубчатых костей желтый костный мозг. Ведущая роль в обработке добычи принадлежала женщинам и подросткам обоего пола.

Ливер съедали сырым или слегка обжаренным в первый же день, не давая ему протухнуть. Все остальное становилось запасом на зиму; заготовленное мясо с наступлением зимних холодов сохранялось без каких-либо дополнительных хлопот, но если холода задерживались, его приходилось обрабатывать: сушить, квасить, делать из него пеммикан (сушеное мя-

со смешивалось с жиром и хранилось в плотно завязанных кожаных мешках на холоде, что уберегало пеммикан от окисления/прогоркания). Роль заготовительниц принадлежала молодым и зрелым женщинам, которым помогали пожилые женщины.

Наиболее вероятно, что загонные групповые охоты на крупных копытных зверей в неолите производились осенью, когда отъевшиеся на летних пастбищах стада начинали кочевки к местам зимовок. К этому времени мясо и шкура копытных зверей приобретали наилучшее качество. По результатам продуктивной охоты шкуры использовались для обустройства зимних жилищ, и если в качестве покрышек, то – без всякой обработки при отсутствии необходимости в этом, поскольку часть их них, сгнившая за год, при следующей осенней охоте заменялась новыми.

Сухожилия в качестве крепежного материала при изготовлении оружия и предметов быта, конский волос из хвостов для изготовления тетивы охотничьих луков, хвосты (дистальные части с кистью концевых волос), фрагментов черепов (рогов, роговых чехлов) для украшения ритуальных и охотничьих костюмов и предметов быта, и прочее, заготавливались в необходимом количестве. Эта роль выполнялась зрелыми и пожилыми мужчинами.

Следовательно, культура загонных групповых охот на берегах сибирских рек в неолите включала в себя комплекс знаний и навыков по управлению стадами крупных копытных животных, имевших существенные нюансы для разных видов – бизонов, лошадей и др., использование охотничьего оружия для нанесения животному несовместимых с жизнью травм, способов массового разделывания значительного количества жертв, массовой заготовки мясных продуктов и шкур, с их последующим использованием. При этом каждый член рода (объединившихся родов) знал свою роль, подтверждаемую вождями – зрелыми мужчинами и старейшинами.

Поскольку загонная групповая охота была событием ожидаемым, а ее успешность зависела не только от знаний и умений людей, но и от ряда случайностей, она не могла не предваряться соответствующими религиозными ритуалами по меньшей мере двух типов: связанных с ожиданием прихода потенциальной добычи, и обеспечением успешности охоты. И заключаться ритуалами ликования от обильности добытой пищи, шкур и пр. Эта роль принадлежала шаману, независимо от его

возраста, и всем членам рода, также независимо от их возраста и социального статуса.

Очевидно, что культура загонных групповых охот в неолите была распространена не только в Европе, но и на берегах сибирских рек, однако отсутствие костей в местах проведения таких охот и разделки туш объясняется просто: поскольку охота производилась на правом берегу реки, оставшиеся кости после разделывания туш оставались там же, под речным обрывом, и с очередным весенним половодьем бывали смыты в русло реки и ее течением растаскивались течением и погребались под донными отложениями, не формируя сколько-нибудь заметных скоплений. Если только трубчатые кости добычи не доставлялись к месту жительства членов рода для последующей термической обработки, раскалывания и поедания желтого костного мозга, с последующим сжиганием осколков в очаге.

Эта же культура загонных групповых охот в неизменном виде, до определенного времени, существовала и в Северной Америке, но с появлением там завезенных европейцами лошадей изменилась в сторону упрощения: в этой культуре были утрачены тонкие навыки управления стадами, в пешем порядке направляемых в нужное охотникам место. После приручения одичавших лошадей индейцами Северной Америки их традиционная охота на бизонов была модифицирована, поскольку процесс охоты значительно облегчился: всадниками вносилась паника в стадо бизонов, после чего это стадо разгоняли в нужном направлении к речному обрыву, нередко с использованием лошадей в качестве тарана и принудительным сталкиванием бизонов вниз, в результате чего бизоны падали с обрыва, получая несовместимые с жизнью травмы, после чего их добывали и разделывали.

Однако такие приемы, как устрашение бизонов размахиванием кусками шкур, в традиционной культуре загонных групповых охот сохранились. При этом следует заметить, что ни на одном известном арт-объекте с изображением загонных групповых охот североамериканских индейцев нет людей с факелами, пытающихся днем с огнем запугать бизонов.

Выводы

1. Культура загонных групповых охот в неолите включала в себя комплекс знаний и навыков по управлению стадами крупных копытных животных, имевших существенные нюансы для разных видов –

бизонов, лошадей и др., использование охотничьего оружия для нанесения животному несовместимых с жизнью травм, способов массового разделывания значительного количества жертв, массовой заготовки мясных продуктов и шкур, с их последующим использованием.

2. Роли участников загонных групповых охот в традиционном обществе неолита распределялись в соответствии с возрастом и социальным статусом: каждый член рода (объединившихся родов) знал свою роль, подтверждаемую вождями – зрелыми мужчинами и старейшинами. Опытные (пожилые) охотники выполняли роль регулировщиков движения стада. Зрелые мужчины и прошедшие посвящение в охотники юноши препятствовали убегающим прочь от обрыва между оврагами животных. Первичная обработка добычи выполнялась женщинами и подросткам обоего пола; долговременная заготовка выполнялась молодым и зрелым женщинам, которым помогали пожилые женщины. Зрелые и пожилые мужчины использовали фрагменты добычи для изготовления оружия и предметов быта. Психологический настрой на удачную охоту и завершающие торжества выполнял шаман, независимо от его возраста, при участии всех членов рода.

Библиографический список

1. Акимова, Э.Н. Категория обусловленности: статус, состав, уровни реализации [Текст] / Э.Н. Акимова // Вестник Волгоградского государственного университета. – Серия 2, Языкознание. – 2012. – № 1 (15). – С. 250–254.
2. Аугуста, Й. Жизнь древнего человека [Текст] / Й. Аугуста, З. Буриан / под ред. М.Ф. Нестурха. – Прага: АРТИЯ, 1960. – Картина 26.
3. Верещагин, Н. Охота наших предков [Текст] / Н. Верещагин // Охота и охотничье хозяйство. – 1975. – № 2. – С. 39–41.
4. Дюркгейм, Э. О разделении общественного труда. Метод социологии [Текст] / Э. Дюркгейм. – М.: Наука, 1991. – 576 с.
5. Жмудь, Л.Я. [Предисловие:] А.И. Зайцев и его «Культурный переворот» [Текст] / Л.Я. Жмудь // Зайцев А.И. Культурный переворот в Древней Греции VIII–V вв. до н.э. – 2-е изд., испр. и перераб. – СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2000. – 320 с.
6. Зализняк, Л.Л. Мезолит Юго-Восточного Полесья [Текст] / Л.Л. Зализняк. – Киев: Наукова думка, 1984. – 120 с.
7. Зализняк, Л.Л. Археологія України [Текст] / Л.Л. Зализняк. – Київ: Либідь, 2005. – 504 с.
8. Звонов, Б.М. Стратегия защиты объектов народного хозяйства от птиц [Текст] / Б.М. Звонов // РЭТ-инфо. – 2006. – № 4 (60). – С. 42–46.

9. Кассал, Б.Ю. Дикие лошади Среднего Прииртышья [Текст] / Б.Ю. Кассал // Табунное коневодство на юге Средней Сибири: материалы науч.-практ. конф., 5–8 августа 2014 г., г. Абакан. – Абакан, 2014. – С. 39–43.
10. Кассал, Б.Ю. «Осколки» плейстоценовой мегафауны в степях Среднего Прииртышья [Текст] / Б.Ю. Кассал // Степной бюллетень, 2014. – № 42. – С. 45–51.
11. Кассал, Б.Ю. Дикие копытные на степной территории Среднего Прииртышья [Текст] / Б.Ю. Кассал // Степной бюллетень. – 2014. – № 40. – С. 44–47.
12. Кассал, Б.Ю. Практика загонных групповых охот на берегах сибирских рек в плейстоцене [Текст] / Б.Ю. Кассал // Омский научный вестник. Серия «Общество. История. Современность». – 2016. – №1. – С. 38–48.
13. Украинская советская энциклопедия [Текст]: в 12 т. Т. 1. / под ред. М. Бажана. – Киев: Гл. ред. УСЭ, 1974. – С. 227.
14. Чугуенко, М.В. Моя Украина: иллюстрированная энциклопедия для детей [Текст] / М.В. Чугуенко. – Харьков: Веста; Ранок, 2006. – 128 с.
15. Шомбургк, Г. Дикая Африка / Г. Шомбургк. – М.: Армада-Пресс, 1999. – 444 с.
16. Hunter, J.A. Hunter [Текст] / J.A. Hunter. – London: Hamilton, 1952. – 242 p.
17. Levy-Bruhl, L. La mentalité primitive [Текст] / L. Levy-Bruhl // 15e édition. – Paris: Les Presses universitaires de France. Collection Bibliothèque de philosophie contemporaine, 1960. – 544 p.
18. Levy-Bruhl, L. L'âme primitive [Текст] / L. Levy-Bruhl // Nouvelle édition. – Paris: Les Presses universitaires de France, 1963. – 451 p.
19. Schultz, G.W. My life as an Indian [Текст] / G.W. Schultz. – Boston and New-York: OCR, Spellcheck, 1906. – 180 с.
20. Toussaint, M. Problématique chronologique des sépultures du Mésolithique mosan en milieu karstique [Текст] / M. Toussaint // Notae Praehistoricae, 2002. – Vol. 22. – P. 141–166.

Г.П. Кибасова

Волгоградский государственный медицинский университет

О.В. Капля

Волгоградская консерватория им. А.П. Серебрякова

**ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА ДОНСКОГО КАЗАЧЕСТВА:
ФЕНОМЕН «ИСТОРИЧЕСКОЙ ПЕСНИ»**

Термин «историческая песня» является не только категорией фольклористики, но и известен самим носителям фольклорной тради-

ции. В ходе полевой работы мы не раз убеждались в том, что казаки под этим словосочетанием имеют в виду песни, посвященные важным событиям в истории России. Иногда термин «историческая» песня употреблялся информаторами в значении «старинная». Очевидно, закреплению этого понятия в народной памяти способствовал особый образ жизни казаков, участие практически во всех крупных социальных конфликтах и военных кампаниях. Таким образом, в ходе экспедиционной работы информаторы четко выделяли данный жанр песенного фольклора, что может свидетельствовать об устойчивых исторических представлениях в памяти казаков. К сожалению, в ходе полевых исследований фиксируется факт того, что по сравнению с монументальным корпусом осуществленных в XIX – начале XX века записей исторического фольклора донских казаков, современная фольклорная традиция воспроизводит лишь ограниченный круг текстов. Это делает весьма актуальной проблему сохранности данной уникальной казачьей традиции.

Прежде всего, необходимо отметить, что «мужское начало» играет особую роль в народном творчестве казаков. Поэтому к казачьему фольклору относятся музыкально-поэтические произведения, развивавшиеся и сохранявшиеся в среде казаков-воинов. Самобытное начало донской фольклорной традиции выражено, прежде всего, мужской песней. Как показано в целом ряде исследований [4], специфика донского фольклора определяется разграничением жанров по функционированию во внешнем и внутреннем быту. Подобное противопоставление стало актуальным для носителей фольклора в XIX веке, с введением для казаков обязательной военной службы, что привело к делению всей жизни на две сферы – военной и мирной, при абсолютной доминанте первой.

К жанрам внутреннего быта относятся внеобрядовые – сказки, легенды, былички, заговоры, связанные с лечебной и любовной магией; обрядовые календарные, семейно-бытовые, лирические песни, духовные стихи. К жанрам внешнего быта относятся исторические предания, военные заговоры и молитвы, исторические песни, маршевые песни пешего и конного строев (под шаг или другие аллюры коня). Особое место в этом жанре занимает «историческая казачья песня», что подчёркивали все фольклористы с момента начала изучения народного творчества казаков [2]. Этот факт привёл к тому, что во всех крупнейших авторских собраниях казачьего фольклора, как обязательный, выделялся раздел «историческая песня». Крупнейшим собранием является много-

томная коллекция А.М. Листопадова «Песни донских казаков», опубликованная в 1949–1954 гг., где раздел «Исторические песни донских казаков» насчитывает 159 образцов. Кроме того, ещё 17 песен он помещает под рубрикой «Песни Советского Дона». Хотя А.М. Листопадов и не относил их к историческим песням, однако, по нашему мнению, прошедшие сто лет позволяют это сделать.

В ходе систематизации и классификации исторического фольклора [1], мы выявили, что все основные события с середины XVI до середины XX вв. стали сюжетами песен. Самые «старые» относятся ко времени покорения Ермаком Сибири и годам царствования Ивана Грозного. В песнях получили отражение выборы Ермака атаманом перед походом в Сибирь, набеги турок на главное войско, жалование казакам царской грамоты, борьба за Азов.

Исследуя степень сохранности этих наиболее древних образцов, мы убедились, что сегодня достаточно широко бытуют на Дону три песни с упоминанием имени Ермака: «На Усть-Дону было Тихого», «На речке было на Камышинке», «На вольных степях Саратова». Хотя эти песни встречаются и с упоминанием имени Степана Разина. Замена имен как один из приемов способствующих актуализации песни характерна для казачьей традиции. Например, в собрании А.М. Листопадова эти песни опубликованы с именем С. Разина.

С именем Ивана Грозного связаны две песни, широко бытовавшие у донских казаков: «Ой да, вы, тучушки эти веточки» (известная и с зачинами «Ай да не речушка шумит») и «Не сизые орлы кличут». Первая повествует о жалования казакам Тихого Дона или Терека; вторая – рассказывает о смерти Ивана Грозного. Обратим внимание, что последний сюжет в современных записях зафиксирован также с именем Петра I. Эти песни имеют широкое распространение на Дону и связаны с индивидуализированными местнохарактерными многоголосными напевами чаще с дискантом, реже (на Среднем Дону) без дисканта.

События XVII века представлены песенным циклом о Степане Разине и «голи казацкой», состоящем из 38 песен. Это самый крупный цикл исторического фольклора именуемый «разинским». Пласт песен о морской истории казачества (морских компаниях), если и существовал в прошлом, был практически утрачен к началу XX века. Событиям XVII века посвящены песни «Как у нас-то было на Дону», в которой рассказы-

вается о подготовке к взятию Азова, и «Собирался наш русский царь во землю турецкую» о постройке флота и походе на Азов.

XVIII век, с его многочисленными войнами, широко представлен в песнях, но в них привязка к определенным датам или конкретным обстоятельствам затруднена позднейшими наслоениями XIX века – это замена имен, географических названий, что не всегда корректно по отношению к реальным историческим фактам. К событиям начала века восходят песни о Петре I. В них описываются пребывание молодого царя в Немецкой слободе, поединок царя с казаком, встреча со старым солдатом, постройка флота и похода на Азов, Северная война и кончина Петра I.

Заметное место в историческом фольклоре XVIII в., занимает «булавинский» цикл. В песне «Кто бы, кто бы только знал» находим отклик на трагический исход этого восстания: Игнат Некрасов охарактеризован как государственный изменщик («Изменил казак службу царскую / Украл знамя государское / А сам за Дунай бежал»).

В памяти наших современников сохранились песни об Иване Краснощекове: «Между Кум-Кумы, между Терекон», «Не от тучки не от грома». Песня «Ты, Россия, мать Россия» связываемая с сыном Краснощекова Ивана – Федором Ивановичем Краснощековым, участником Семилетней войны (1756–1763), в наши дни посвящается как Ф.И. Краснощекову, так и М.И. Платову, Ленину, Сталину.

Пугачевское восстание не оставило следов в песенном фольклоре донских казаков, что подтверждают исследователи [3]. К событиям второй турецкой войны (1787–1791) относят обычно песню «Пишет, пишет все султан турецкий». Это типичный образец вневременного сюжета, распространенного в XVIII–XIX веках. В ее вариантах упоминаются также «Карл шведский», граф Паскевич. Так обстоит дело во многих песнях, поскольку их сюжетные мотивы носят обобщенный характер и легко могут быть отнесены к различным эпохам.

В конце XVIII века, когда казаки переселились на Линию, в донской фольклор входит тема Кавказа, например «На Линии было, на Линеюшки». «Кавказские» песни представляют собой едва ли не самый обширный пласт песен исторического содержания. Однако, многие собиратели относились к ним с пренебрежением. Это связано, очевидно, с тем что, во-первых, в большинстве своем они датируются XIX веком и являются вариантами общеармейских, а не оригинальными казачьими

песнями. В них речь идет о командирах русской армии Цицианове, Гудовиче, Дадьянове, в том числе и казачьих – Я.П. Бакланове, Ф.И. Крюковском. Во-вторых, значительная часть этих песен сложена по законам литературного стихосложения XVIII века, имеет скрытое или явное авторство и не всегда отличается высокими художественными достоинствами.

Вторая тема, широко разработанная в фольклоре XIX века – это русско-турецкие войны, что нашло отражение в песнях «Двадцать пять лихих казаков» (о захвате в плен турецкого султана), «Ей, как за славною было за речушкою, за Курюю» (о гибели казачьего 2-го Тицина полка под Шумлею), «Ой, полно, полно нам, братцы, крушиться» (пробытии казаков под Силистрией в 1878 г.) и др.

Многочисленные войны с Турцией XVII–XIX веков породили тексты, построенные на соединении сюжетных линий, взятых из разных песен – своеобразных «типичных мест». В песнях не содержится какого-либо четкого исторического сюжета, значимой детализации событий и последовательности в развитии действия. В них упоминается только турецкая компания, турецкое поле, турецкая земля, турецкий султан без имени. Все эти песни и сейчас очень популярны в казачьей среде. Многие песни имеют от 5 до 20 вариантов.

Среди других военных компаний особое место занимает в казачьем историческом фольклоре Отечественная война 1812 года. В числе этих песен есть как традиционные, созданные на основе старшего пласта песен («Не две-то в поле тучушки грозные сылетались», «Ты кормилец наш, Дон Иванович»), так и сложенные «новым» силлаботоническим стихом («Вот наш Платов генерал», «Не боимся мы французов, пики острые у нас», «Грянул внезапно гром над Москвою»). Большинство из них являются общеармейскими или общероссийскими.

В XIX–XX веках традиционная казачья песня переживает период деформации, лавинообразного пополнения репертуара авторскими текстами и выработки новых принципов соотношения поэтического текста и напева. Известны переделки популярных казачьих и солдатских песен в период гражданской войны и в 30-е годы XX века, когда был снят запрет на несение военной службы для казачества (1936). Старые казачьи песни пелись с новыми именами Ленина, Сталина, Будённого, Ворошилова, Миронова и др.

В годы Великой Отечественной войны возникали новые музыкально-поэтические произведения, как горячие отклики на происходящие и переживаемые события. Наблюдается возрождение интереса к традиционной казачьей песне. В первые месяцы войны пелись песни Первой мировой и Гражданской войн: «По горам Карпатским», «Вот шли два героя с германского боя», «Служили два товарища», «Казак с вечеру собирался», «На возморье мы стояли, на германском бережку», «Уходил я на войну, оставлял свою жену». Исполнялись песенные «перетектовки» на стихи русских поэтов «Ой, вспомним, братцы, мы кубанцы» (О.Н. Стёпина), «Отец мой был природный пахарь» (Д.В. Веневитинова) и др. Истинно народными становятся песни советских авторов, например, песня М. Исаковского и М. Блантера «Расцветали яблони и груши», В. Захарова М. Исаковского «В чистом поле, под ракитой», а Л.А. Шохина и П. Мамайчук «На опушки леса старый дуб стоит».

Сравнительный анализ исторического фольклора, опубликованного в дореволюционных сборниках и представленного в современных полевых записях, позволил сделать следующие выводы. Тематической доминантой в песенном репертуаре выступают события военной истории России. События собственно казачьей истории отошли на периферию. Анализ тематики показывает также и то, что общественно значимые события, социальная история занимали сознание казаков в значительно большей степени, нежели личная судьба и жизнь вне службы. Сохранение казаками уникального песенного, фольклора, посвящённого Отечественной истории, выделяет их среди других групп населения России и свидетельствует о развитости социально-исторических представлений. Можно утверждать, что ни одна из русских локальных традиций не обладает столь мощным пластом исторических и военно-бытовых песен.

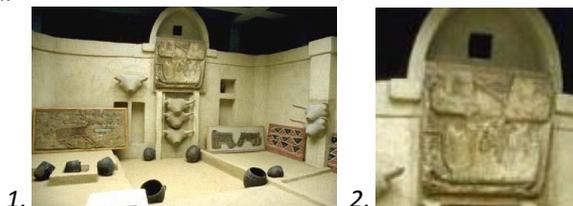
Библиографический список

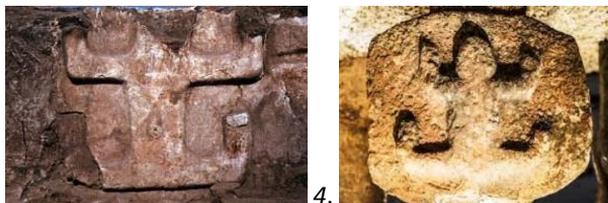
1. Капля, О.В. Исторические сюжеты в фольклоре Донского казачества [Текст] / автореф. дис. / О.В. Капля. – Волгоград, 2011. – 25 с.
2. Листопадов, А.М. Песни донских казаков, собранные в 1902–1903 гг. [Текст] / А.М. Листопадов, А.М. Арефин. – Выпуск 1. Издание войска донского. – М.: Нотопечатня П. Юргенсона, 1911. – 154 с.
3. Путилов, Б.Н. Русский историко-песенный фольклор XIII–XVI вв. [Текст] / Б.Н. Путилов. – М.–Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1960. – 300 с.
4. Рудиченко, Т.С. Донская казачья песня в историческом развитии [Текст] / Т.С. Рудиченко. – Ростов н/Д: Изд-во Ростовской государственной консерватории им. С.В. Рохманинова, 2004. – 512 с.

«ВЕЛИКАЯ МАТЬ»

Археологические материалы дают возможность говорить о всеобщем распространении культа Богини-Матери начиная с эпохи каменного века в ранних скотоводческих и земледельческих неолитических общинах. Исследователи отмечают, что у племен раннеземледельческих культур существовало представление о верховной богине, прародительнице и властительнице всей живой природы, подательнице плодородия, хозяйке небесных вод [3, с. 168]. Этот образ четко прослеживается в культурах древних народов. Богиня-мать почиталась как воплощение творческого начала природы, источника ее плодородия и изобилия. Ее образ соотносится с землей, с пещерами «как лоно богини», с водной стихией, растительностью, астральными объектами. Она же владычица вод и богиня подземного царства. В Чатал-Хююке (поселение эпохи неолита-энеолита, Турция) Богиня-Мать была связана с домашними животными, земледелием, ткачеством, рождением и смертью. Рассматривая широкий круг почитавшихся в древности женских образов у разных народов, соглашаешься с предложением Пугаченковой Г.А. об использовании в этом случае обобщающего термина «Великая богиня» [9, с. 46]. Великая Мать – триединое женское божество, от которой зависели плодородие, жизнь и смерть.

Самые ранние культурные слои Чатал-Хююка относятся к 7400 г. до н.э. Поселение существовало до 5600 г. до н.э. Сегодня мы знаем о том, что на его территории были распространены культ Богини-Матери, владычицы зверей, культ тотемных животных – быка или коровы, грифа, гепарда.

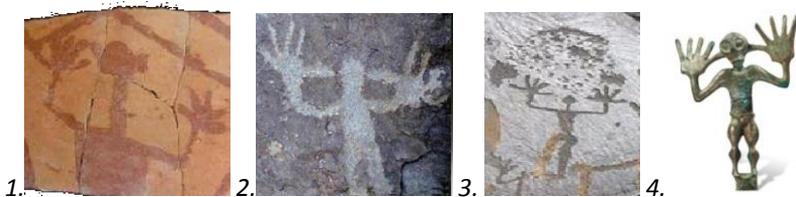




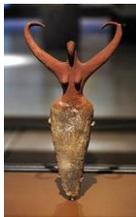
3. 4.
Стенной рельеф, интерпретируемый как богиня, 1, 2, 3 – Чатал-Хююк. 7500–5500 гг. до н.э. (Анатолия. Турция). 4 – Гебеклитепе. IX тысяч. до н.э. (Анатолия. Турция)

Как считает Меллаарт: Чатал-Хююк и в целом «неолитические культуры Анатолии положили начало земледелию и животноводству, а также культу Богини-Матери – основе нашей цивилизации» [1, с. 77]. Культ пещер и сохранившиеся наскальные изображения свидетельствуют о главенствующем значении культа матери-прародительницы.

Характерным изображением Великой богини стала поза с поднятыми руками, которая часто символизируется «трезубцем», с непропорционально большими ладонями и раскрытыми пальцами [10] – особая роль отводилась изображениям рук, поднятым вверх, т.е. в жесте адорации или оранты. Такое изображение Великой Богини или Матери-прародительницы обнаруживается по всему миру, начиная с наскальных изображений. Большое количество таких изображений обнаружено и в Гобустане [2, с. 63]. Изображения с гипертрофированными кистями рук с растопыренными пальцами встречаются и на петроглифах Теймере (Иранское плато) и Саймалы Таш (Киргизия).



1. 2. 3. 4.
1 – Чатал-Хююк; 2 – Теймере; 3 – Саймалыташ; 4 – Бронза. VIII–VI вв. до н.э. Кавказ



1.



2.



3.



1.



2.



3.



4.



5.

1, 2, 3, 4 – Гобустан. Апшерон, Азербайджан; 5 – Гемигая, Азербайджан



1.



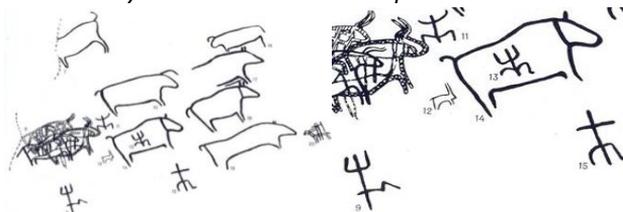
2.



3.

4.

1, 2, 3 – Апшерон. Азербайджан; Эпоха бронзы.
2 – Гобустан. Холм Язылы. Серед. 1 тысяч. до н.э.



Наскальные изображения. Пещера Ана Зага («Материнская» пещера). VI–VII тысяч. лет до н.э. Гобустан, Азербайджан [4]

На данной иллюстрации из пещеры «Ана Зага» мы видим изображение «Великой Матери» с приподнятыми руками и ее символом – Быком. Подобная интерпретация характерна и для Чатал-Хююка. Подобные изображения можно увидеть и на ковре из Тебриза, есть изображение с прижатыми руками к вискам – кувшин из Хыныслы, статуэтка из Ленкорани, или изображение рук, касающихся рогов; вместо рук – ладоней могут быть изображены змеи – кувшин из Хыныслы и бронзовая фигура из Урмии. Изображение Богини есть на сосудах из Ханлара и Килик-дага (Азербайджан) [2, с. 74]. Изображение аналогичное богине из Чатал-Хююка мы видим на античных килимах Азербайджана.



1.

2.

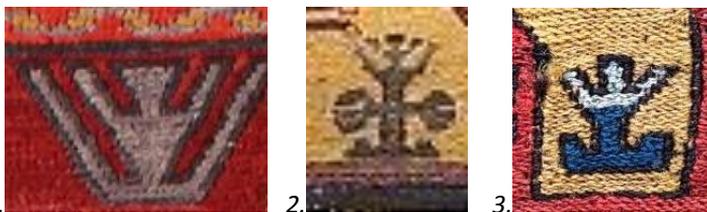
3.



4.

5.

1, 2, 3 – Ленкорань. Музей истории Азербайджана; 4, 5 – Хыныслы.
VI–V вв. до н.э. – кон. 1 тысяч. до н.э.
Музей истории Азербайджана



1.

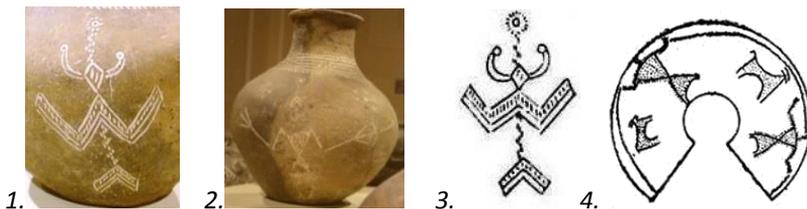
2.

3.



4.

1 – Килим, Азербайджан; 2, 3 – Ковер. Шахсевян. Азербайджан;
4 – Ковер Кязымушагы. XIX в. Карабах

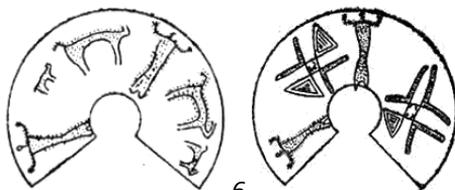


1.

2.

3.

4.



5. 6.

1, 2 – Кувшин. Ханлар. II тысяч. до н.э. Национальный музей искусств Азербайджана; 3, 4, 5, 6 – Изображения на сосудах из Киликдагского могильника (по Э. Реслеру). Ханлар, Азербайджан

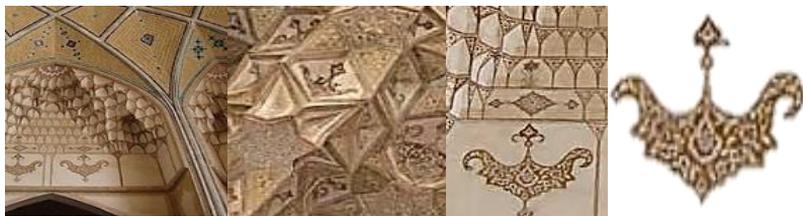
Подобное изображение было характерным и для керамики Тепе-Сиалка (поселение VI–I тысяч. до н.э. близ г. Кашан, Иран). Что интересно спустя столетия изображения богини стали украшать здания Персии, в том числе и Кашана. Наиболее часто этот символ встречается в оформлении сооружений сада Шах-Фин в Кашане.



Дом Аббаси. XVIII в. Кашан, Иран



Дом Аббаси. XVIII в. Кашан, Иран

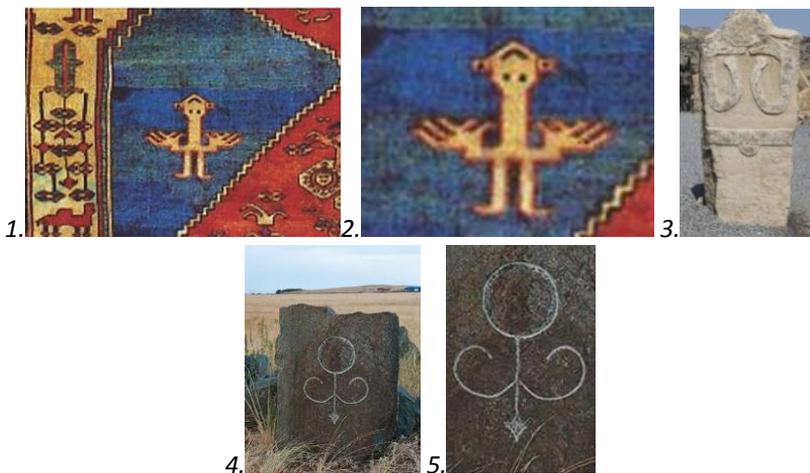


Ага Бозорг мечеть и медресе. Кашан, Иран

Многие исследователи, рассматривая изображения богини с поднятыми руками с большими ладонями и с растопыренными пальцами, считают, что это следствие ее связи со священным деревом [4, с. 168]. При молении, обращенном к богине, «люди поднимали руки, изображая ее символ (что представляется закономерным) и впоследствии, «в воображении людей и сама богиня стала представляться с поднятыми руками» [3, с. 127, 129; 7, с. 168]. Подтверждение этому можно найти на коврах «Ширван» Азербайджана.



*Молитвенный ковер (намазлыг). 1, 2 – Ширван. Серед. XIX в.;
3, 4 – Гянджа*



1, 2 – Ковер. Тебриз; 3 – Гобустан. Кладбище Софи Гамид;
3, 4 – Надгробие. Караимы. Турция

Таким образом, преувеличенно большие пальцы рук при изображении божества представляют собой определенный символ как выражение мощи. Кроме того, в Чатал-Хююке часто встречаются росписи с изображением человеческих рук, выполненные на красном фоне или нарисованные красной, розовой, серой или черной краской. Таким образом, изображение рук также стало символом Богини-матери. Можно говорить о том, что с течением времени значение символа руки было утрачено, идея трансформировалась в амулет, охраняющий от злых сил. Позднее, в исламе этот символ, графически не изменившись, получил название «руки Фатимы», а в иудаизме – «руки Мириам».

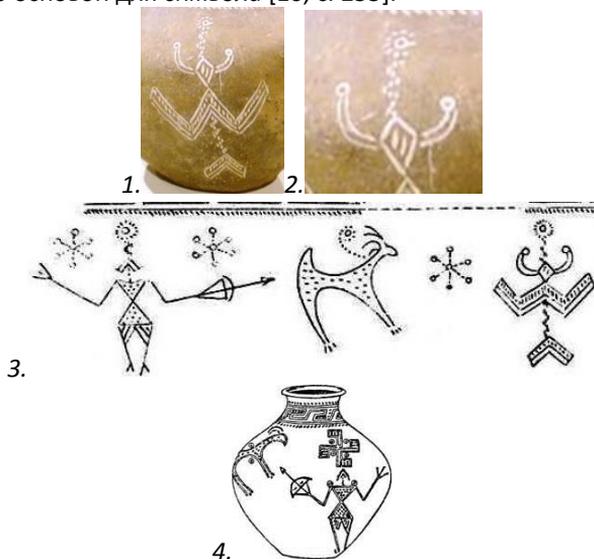


Чаталхюк. 7500–5500 гг. до н.э. Турция. 1, 2 – Жилой дом;
3 – Амулет



1 – Амулеты ладони и лука со стрелой из сарматского кургана 18/1 могильника Высочино-V [5, с. 167–168]; 2, 3 – Современные ювелирные изделия

Подобная трансформация также легко объясняется святостью Фатимы, ставшей культовой фигурой в исламе – идеальной женщины, чья жизнь была посвящена семье и религии, и которая умерла через несколько месяцев после смерти пророка. Существует несколько версий «исламского» происхождения символа: согласно одной из них, Фатима «лечила людей – прикасаясь к больному своей рукой, она защищала его от бед и делала здоровым»; по другой легенде, она «попала в замешательство от новости, что пророк вновь собирается жениться, и при приготовлении обеда, потеряв ложку, продолжила мешать рукой», что и послужило основой для символа [10, с. 255].

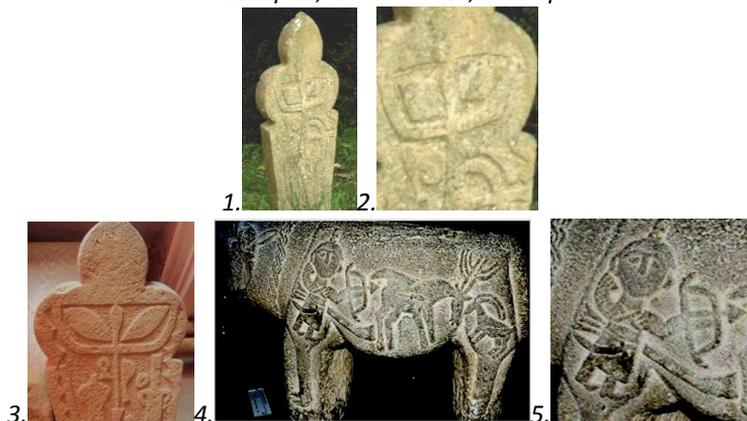


Кувшин. 1, 2, 3 – Ханлар. II тысяч. до н.э. Национальный музей искусств Азербайджана; 4 – Киликдагский могильник II тысяч. до н.э. Государственный Исторический Музей, Москва

На кувшинах из Ханлара мы видим изображения Богини с распротертыми руками. Также относительно изображения на кувшине из Ханлара, следует отметить, что мы видим здесь ритуальное действие – так как мотив ритуальной стрельбы из лука в солнце или в животных, символизирующих солнце, был связан с ритуалом – празднованием Новруза.



Надгробия. Азербайджан. 1 – Кельбаджарский р-н; 2 – Лагич; 3 – Шабран; 4 – Фатмаи; 5 – Зиря



Надгробия. Азербайджан. 1, 2 – Бобогиль пири (Лерикский р-н); 3 – Надгробие. Ленкорань; 4, 5 – Надгробие. Национальный музей истории Азербайджана



Надгробие. с. Шихлар. Масаллы

У тюркоязычных народов Сибири небольшие изображения лука и стрелы также связаны с культом Умай: «особенно распространённым было представление о том, что Умай стреляет из лука в злого духа, который приближается к ребёнку» [6, с. 70–74]. Богиня с луком изображена на фрагменте керамики из Сиалка IV тысяч. до н.э. «Рогатая» Умай с луком изображена и на надгробии, хранящемся в Национальном музее истории Азербайджана.

Первоначально Богиня Умай выполняла функции высшего женского божества и сочетала в себе все признаки Богини-матери: небо и преисподнюю, девственность и старость, рождение и смерть. Позднее, ей осталась роль богини плодородия, покровительницы рожениц и детей. Богини-матери, наследницы доисторических традиций, противопоставлялись культу Изиды. Искусство прядения и изготовления тканей также ассоциировалось с богиней: богине-пряхе приносили в дар кусок неокрашенной ткани, привязываемый во исполнение желаний к ветвям дерева, почитаемому как священное [3, с. 171]. В Азербайджане подобный обычай сохранился до сих пор: в Шеки-Закатальском районе жертвенному скоту на шею привязывается белая лента [8, с. 43].

Богиня-мать – символ плодородия и рождения, ее символика тесно переплетается с деревом жизни. Подтверждением этому может служить изображение на молитвенном ковре Ширвана середины XIX века (см. рис. ниже). Образ Богини-матери сохранился на коврах Азербайджана, встречается в декоре Дворца Шехихановых в Шеки (Азербайджан).



Ковер. Ширван (Азербайджан)



Ковер. Казах



Дворец Шехихановых. XVIII в. Шеки, Азербайджан. 1, 2 – Фасад.
3, 4 – Фрагменты росписи потолка центральной комнаты
(2-ой этаж)



Ковер «Пиребедиль». Начало XIX в. Губа (Азербайджан).

Библиографический список

1. Mellaart, J. Earliest Civilizations of the Near East [Текст] / J. Mellaart. – London: Thames and Hudson, 1965. – 143 pp.
2. Гаджиева, А.Т. Архаическая модель мироздания в материальной культуре Азербайджана [Текст] / А.Т. Гаджиева. – Саарбрюккен, 2016. Publishing house: LAP LAMBERT Academic Publishing. – 164 с.
3. Голан, А. Миф и символ [Текст] / А. Голан. – М.: Русслит, 1993. – 376 с.
4. Джафарзаде, И. Гобустан – наскальные изображения [Текст] / И. Джафарзаде. – Б.: Элм, 1973. – 198 с.
5. Дзиговский А.Н. Культ руки у сарматов [Текст] / А.Н. Дзиговский, А.С. Островерхов // Краткие сообщения Одесского археологического общества. – Одесса, 2008.
6. Дэвлет, М.А. Бронзовые бляшки в форме сложного лука из Хакассии [Текст] / М.А. Дэвлет // КСИА. Вып 107. – М., 1966. – С. 70–74.
7. Ефимов, В.А. Лабиринт и Великая Богиня [Текст] / В.А. Ефимов. – СПб.: Издательство А. Голода, 2009.
8. Карахмедова, А.А. Разведка античных памятников Шеки-Белоканской зоны [Текст] / А.А. Карахмедова. – Баку, 1991.
9. Пугаченкова, Г.А. Очерки искусства Средней Азии [Текст] / Г.А. Пугаченкова, Л.И. Ремпель. – М.: Искусство, 1982. – 288 с.
10. Туйчиева, С. Символ «Рука Фатимы» на Памире (гендерный аспект) [Текст] / С. Туйчиева // Тр. Маргианской археол. экспед. Т. 4. Исследования Гонур Депе в 2008–2011 гг. под ред. В.И. Сарианиди. – М., 2012.
11. Фомин, В. Единое Учение о Едином Боге в духовно-посвятительной традиции [Текст] / В. Фомин. – М.: Индрик, 2001. – 567 с.

ОБРАЗ РУССКОГО КРЕСТЬЯНСКОГО ДОМА В ГЕОГРАФИЧЕСКОМ ПРОСТРАНСТВЕ

Антропоцентрическое видение мира отражено в лексической семантике всех языков. Мир севернорусского крестьянина, с одной стороны, узок (замкнут на своем доме и хозяйстве), с другой стороны, широк. Окружающее пространство осваивается через призму малого мира, через свой бытовой опыт. Взгляд на географическое пространство, ориентированный на «домашний мир», характерен для всего славянского сообщества.

Образ двора и дома наложен на все окружающее географическое пространство: *дворик* – место на реке, где скапливается лес (Влг.: У.-Куб.) [6]; *ворота* (Арх.: Арх.) [11, с. 22]; *ворота* – узкий морской пролив, где бывает сильное течение; клинья леса, с двух сторон вдающиеся в болото (Арх.: Мез.) [6]; *ворота* – узкое глубокое место в реке между отмелями (Арх.: Вин.) [6]; (Печор.) [14, т. 1, с. 89]; протока (Новг.: Мош.) [10, т. 1, с. 138]; узкий проход из одного мха в другой между борами (Арх.: Арх.) [1, с. 22]; *железные ворота* – узкий морской пролив (Помор.) [1, с. 287]; *бережные ворота* – глубокое место у берега моря за отмелью (Кол.) [9, с. 22]; *верхние ворота* – верхняя по течению реки часть переката (Арх.: Вин.) [6].

Необходимым элементом крестьянского хозяйства является колодец: через этот образ номинируются лесные и речные объекты, как правило, с питьевой водой: *колодец* – небольшое пространство («окно») чистой воды в болоте (Арх.: Вель., В.-Т., Леш., Мез., Пин., с.-Дв., Шенк.; Влг.: В.-Важ., К.-Г., Хар.; Костр.: Кологр., Чухл., Пыщуг.) [6]; (Влг.: В.-Уст.) [12, т. 3, с. 86]; (Карел.: Кондоп.) [13, т. 2, с. 401]; (Новг.: Чуд.) [НОС 13, 41]; родник в болоте, дающий начало реке (Арх.: В.-Т.), топкое место на болоте (Арх.: Леш., Мез., Прим.), яма на дне реки (Арх.: Вил., Пин., Холм.; Влг.: Влгд.; Костр.: Галич., Пыщуг.) [6]; *колодечек* – родник, подземный ключ (Карел.: Медв.) [13, т. 2, с. 401]; *колодчик* – окно воды в болоте (Арх.: В.-Т.; Влг.: В.-Вож.; Костр.: Антр.) [6]; *колодечек* – родник, подземный ключ (Карел.: Медв.) [13, т. 2, с. 401]; ср.: укр. диал. *колодец* – колодец, глубокая яма [15, т. 10, с. 126].

С внутренними элементами и составными частями дома также сравниваются объекты местности: *шóлныша* – узкий сухой участок на болоте (Арх.: Холм.), *шóмуша* – рукав поля, болота (Арх.: Вин., Шенк.), боковая, обычно затененная часть сенокоса (Арх.: Вель., Шенк.), дальний участок леса, темный угол в лесу (Арх.: Вин.), непроходимое место в лесу (Арх.: Шенк.), вырубка в лесу (Арх.: Шенк.), захолюбье, необитаемое место (Арх.: Вин.) [6]; *шóмушка* – боковая часть сенокоса (Арх.: Шенк.), *шóмыша* – тоже (Арх.: Шенк.; Влг.: В.-Важ.) [6]; ср. *шóлныша*, *шóмуша* – огороженный угол в комнате у печи, используемый как кухня (Арх., Влг.) [6]; *суты́к* – угол поля, дороги, тупик, ср. *суты́к* – угол дома; *стенá* – отдельный массив леса по краю болота (Арх.: Мез., Пин.), *стéнка* – то же (Арх.: Мез.) [6]; *очáг* – круглая яма (Влг.: Ник.), яма в реке, омут (Яр.: Некр.) [6]; *труба́* – русло реки (Костр.: Пыщуг.), прямой и узкий участок реки с высокими берегами (Арх.: В.-Т.; Влг.: Чаг.), просека в лесу (Арх.: Уст.), *тру́бница* – тропа через болото (Влг.: Кир.) [6].

Инструменты, используемые в крестьянском хозяйстве, служат обозначениями участков местности сложной формы: *кляука́* – изгиб реки (Арх.: Лен.; Влг.: Ник.) [6] (ср.: сербохорв.) *кљука* – крюк, крючок; дверная ручка, изгиб, поворот дороги [15, т. 10, с. 55]); *лопа́та* – полоса в поле с одним узким, а другим широким концом (Влг.:Влгд., У.-Куб.; Киров.: Кот., Халт.), узкая и недлинная полоса (Влг.: Кадн.) [3, с. 241]; *лопа́тка* – полоса в поле с одним узким, а другим широким концом (Арх.: Кон.; Влг.: У.-Куб.), небольшой покос (Арх.: К.-Б.), пологий берег реки, заливной луг, вытянувшийся к реке (Арх.: В.-Т.), гребень порога на реке (Арх.: В.-Т.) [6], осинник (Влг.: Сямж.) [12, т. 4, с. 48]; (ср.: макед. *лопата* – лопата; название равнины, местности в Лике (Хорватия) [15, т. 16, с. 39–40]). Для номинации использованы также: *но́жницы* – перекресток дорог (Костр.: Антр.), *подкóва* – участок земли в виде подковы (Киров.: Халт.); *помелó* – сухой сенокосный участок (Влг.: Нюкс.); *хому́т* – изгиб реки (Влг.: Сямж.); *швéйка* – узкое место в течении реки (Арх.: В.-Т.) [6]. Некоторые инструменты и предметы быта использовались в качестве земельных мер: *кляука́* – расстояние (Арх.: Вин.), *баба меряла кляукой да махнула рукой* – о неопределенно большом расстоянии (Арх.: Вин.), *кляукой меряли, измерить не могли* – то же (Яр.: Пош.) [6]; *кол* – палка или шест определенной длины, употребляемая при измерении и разделе земли (Яр.) [8, с. 90]; земельная мера (при разделе пахотной земли, сенокосных угодий и т.д.) (Влг.: Кир., Хар.)

[12, т. 3, с. 81]; (Влг.: Кад., Череп., Шексн.) [13, т. 2, с. 396]; (Яр.: Мышк., Рыб.), надел земли (пашни, покоса) определенных размеров (Яр.: Дав., Масл., Нек., Пош., Сер.; Костр.: Галич., Суд.) [16, т. 5, с. 49]; определенное количество пахотной земли или луга (Яр.) [8, с. 90]; *пáлка* – мера земли (Новг.: Бат.) [13, т. 4, с. 381], *пáлкой брóсить* – о недалеком расстоянии (Арх.: В.-Т.) [6]; *кнут* – мера длины при измерении земли (Костр.: Нер.) [16, т. 5, с. 40].

Нередки в метафорическом употреблении наименования хозяйственных емкостей и посуды: *горшóк* – омут (Арх.: В.-Т.), водоворот (Арх.: Мез.), ямка над которой стоит нерестящаяся семга (Арх.: В.-Т.); *ендова́* – яма в реке (Костр.: Галич.), большая глубокая яма (Влг.: Ник.), яма на покосе (Костр.: Галич.) [6]; болото, летом высыхающее и служащее покосом (Яр.: Дан.) [16, т. 4, с. 36]; *ендо́вище* – высокая поляна или луговина, обширная плоская впадина (Костр.) [2, т. 1, с. 519], *яндава́* яма в реке, омут, незамерзающее место на реке, окно воды в болот (Костр.: Сол.), *яндóвка* – сенокосный участок круглой формы, расположенный в низине (Арх.: Карг.; Влг.: В.-Уст.) [6]; *квашня́* – заросший родник на болоте (Влг.: Хар.); *корча́га* – яма в реке (Арх.: Вил.; Влг.: К.-Г.), окно воды в болоте (Арх.: Уст.; Влг.: Нюкс.), овраг (Влг.: Нюкс.), каменистая отмель в реке (Арх.: Мез.), огороженный участок земли (Арх.: Вил.), вывернутое с корнем дерево, коряга (Арх.: Уст.), *корча́жина* – окно воды в болоте (Арх.: Уст.), *корча́жник* – место в лесу с ямами, провалами в земле (Арх.: Уст.) [6]; *коры́то* – углубление на дне реки (Влг.: В.-Уст.) [6]; *коры́товина* – углубление в земле, ложбина (Псков.; Твер.) [4, с. 70] (ср.: сербохорв. *кòрито* – корыто, желоб, русло (реки), словен. *koríto* – корыто, русло реки, чеш. *koryto* – корыто, кормушка, желоб, канава, русло, польск. *koryto* – корыто, кормушка, русло реки, укр. *коры́то* – корыто, из которого кормят животных, русло реки [15, т. 11, с. 122]); *котéл* – омут (Влг.: Чаг.); *котелóк* – небольшой водоем, углубление в земле, заполненное водой (Влг.: Баб.) [13, т. 3, с. 3] (ср.: укр. *котел* – котел, диал. *кот'ол* – котел, подводная яма, блр. диал. *коцёл* – котел, ст.-блр. *коцёл* – небольшое проточное озеро, яма с водой на лугу, окно на болоте [15, т. 11, с. 218]); *кошéль* – яма в реке (Арх.: В.-Т.), топкое место (Арх.: Лен.), часть населенного пункта в стороне от дороги или от реки (Влг.: Бабуш.) [6]; *крини́ца* – ключ, родник, колодец на водяной жиле, куда вставляются бочка или чан (Твер.) [2, т. 2, с. 194]; *кры́нка* – небольшое озерко, яма, заполненная водой (Арх.) [4, с. 324]; окно воды в болоте

(Влг.: Кир.) [6] (ср.: словен. *krnica* – глубокое место в воде, омут, водоворот, польск. *Krupica* – источник, родник; колодец, пруд; укр. *криниця* – ключ, родник, источник; блр. *крыніца* – источник, небольшой водоем близ выхода подземных вод; трясина, источник, родник [15, т. 12, с. 158–159]); *кувшин* – крутой берег и возвышенный островок в море (Арх.: Кем.) [11, с. 77], (Помор.) [1, с. 291], *кувшин* – то же (Олон.) [7, с. 44]; *кушин* – островок с крутыми берегами (Помор.) [1, с. 291]; *кошэль* – яма в реке (Арх.: В.-Т.), топкое место (Арх.: Лен.), часть населенного пункта в стороне от дороги или реки (Влг.: Бабуш.); *лагун* – яма на дне реки (Влг.: К.-Г.) [6]; *ларь* – участок усадебной земли, отведенный целой группе домохозяев (Яр.) [8, с. 102]; *лэйка* – водяная воронка, водоворот (Арх.: Вель; Киров.: Халт.) [6]; (Моск.) [5, с. 252]; окно воды в болоте (Арх.: Вель.) [6]; *лоток* – канал для сплава леса (Влг.: Выт.), глубокое место в водоеме (Арх.: Карг., Плес.), яма с водой на берегу (Влг.: Устюж.) [6]; ров, небольшая канава (Карел.: Пуд.), борозда (Карел.: Пуд.; Лен.: Лод., Тихв.; Новг.: Бат., Любыт., Чуд., Шим.), впадина между болотными кочками (Лен.: Тихв.) [13, т. 3, с. 151]; низкое сырое место (Влг.: Устюж., Чаг.); *лоточина*, *лоточина* – то же (Влг.: Чаг.) (ср.: блр. *лётак* – желоб, лоток, *латока* – низина, впадина, низина, котловина, низина, лужок среди поля, грязное место [15, т. 16, с. 100]); *лохань* – окно воды в болоте (Арх.: Пин.); *мешок* – изгиб реки (Яр.: Пош.); *плёшка* – яма в реке (Влг.: В.-Важ.), поляна (Влг.: Ник.); *полотушка* – топкое место на болоте (Арх.: Пин.) [6]; *сковородá* – скопление валунов круглой формы, каменистая морская отмель, выступающая при отливе (Арх.: Прим.); *чаруша* – небольшое, но очень глубокое озерцо на мхах, наполненное чаще жидкою грязью, а не водою (Киров.: Халт.), ср.: *чаруша* – глубокая чаша' (Киров.: Халт.); *чáша* – яма с водой (Влг.: В.-Уст.), сухое место на болоте (Влг.: Ник.), *чáшка* – яма в реке (Арх.: Уст., Шенк.) [6].

Специфический вид метафоры: номинация географических объектов по названиям выпечки. В диалектах зафиксированы: *каравáй* (Костр.: Кологр.); *каравáшек* (Костр.: Галич., Меж., Нейск., Шар.); *корováй* (Влг.: Ник.); *корováшек* (Арх.: В.-Т.; Костр.: Кологр., Пыщуг.) – небольшая горка, холм; *каравáшек* (Костр.: Меж., Пыщуг.), *корováшек* (Влг.: Сок.; Костр.: Пыщуг.) – островок на реке, озере, *каравáшек* – кружок леса на ровном месте (Влг.: Нюкс.), небольшое круглое болотце (Влг.: У.-Куб.); *корováшек* – сухой мыс среди болота' (Влг.: В.-Важ.) [6]; *колáч* – мыс, покос в излучине реки (Влг.: Устюж.), *кóлоб* – деревня,

расположенная на холме (Арх.: Холм.) [6]; *пирог* – участок земли на одну ревизскую душу (Влг.: Кадн.) [3, с. 360]; оставленная при пахоте полоска земли, огрех (Арх.: Он.) [13, т. 4, с. 515]; *пирожное* – часть поля, оставленная под культуры, из зерна которых делали белый хлеб, пироги и т.д. (Влг.: Кир.) [13, т. 4, с. 517]; *пряник* – прямоугольный участок земли для жилых построек (Влг.: Шексн.) [13, т. 5, с. 338]; надел земли (Влг.: Кад.), участок водоема, находящийся в пользовании артели рыбаков (Влг.: Бел.), сухое место на болоте (Влг.: Хар.) [6].

Некоторое количество географических лексем образовано от наименований тканей, изделий из них, одежды и обуви: *каблучок* – небольшая горка (Влг.: Шексн.); *клобык* – сухой остров леса на болоте (Влг.: Кир.); *ленточка* – вытянутый в длину участок покоса (Влг.: Устюж.) [6]; *лоскут* – лесная поляна как сенокосное или пахотное угодье (Арх.: Он.) [13, т. 3, с. 150]; *лоскуток* – небольшой участок земли (Арх.: Мез., Пин.; Влг.: Сямж.); *лямка* – длинная узкая полоса покоса (Арх.: Вель) [6]; *лямочка* – узкая полоса земли, ряд (Арх.: Карг.) [13, т. 3, с. 178]; углубление в земле, немного удлиненная ямка (Новг.: Вышневол.; Твер.) [4, с. 107]; *огачины* – два ручейка в одном месте впадающие в реку (Влг.: Вож.); *пазуха* – низкое место на болоте между двумя возвышенностями (Арх.: Карг.; Влг.: Вож.) [6]; *пазушина* – *пазушинка* – поляна в лесу (Мурм.: Тер.) [13, т. 4, с. 371]; *плат* – участок покоса (Влг.: К.-Г.); *платашок* – небольшой участок покоса (Влг.: Выт.) [6]; *платок* – небольшой участок земли (Моск.) [5, с. 345]; участок поля (Костр.: Меж.) [6]; участок сенокоса на одного человека (Влг.: К.-Г.) [12, т. 7, с. 65]; *портки* – поле, в которое клином входит лес (Влг.: Гряз.); *порты* – два ручья, впадающие в реку в одном месте (Влг.: Вож.); *ремень* – длинный узкий земельный надел (Арх.: В.-Т.; Влг.: Влгд., Хар.), поля вокруг деревни (Влг.: Кир.), *ремень* – узкая невысокая гряда на болоте (Арх.: Вин., Кон.), длинная узкая мель (Влг.: Вож.); *сапог* – неровная полоса поля (Влг.: Влгд.); *шапка* – круглая горка (Влг.: К.-Г.); *шапочник* – лес с раскидистыми кронами (Арх.: Вил., Прим.; Влг.: Бел.), низкий невысокий лес (Арх.: В.-Т., К.-Б., Котл.; Влг.: Бел., Вож., М.-Реч.); *шляпа* – вершина развесистого дерева (Арх.: Кон., Уст.); *шляпник* (Арх.: Карг., Пин.), *шляповник* (Арх.: Карг.), *шляпочник* – (Арх.: Вель.) сосновый лес с кустистыми вершинами [6].

Таким образом, метафорическое видение пространства, отраженное в географической терминологии Русского Севера, многосторонне

отражает все элементы крестьянского быта, мир, ориентированный на собственное хозяйство, замкнутый на доме и человеке, живущем в нем.

Библиографический список

1. Гемп, К.П. Сказ о Беломорье. Словарь поморских речений [Текст] / К.П. Гемп. – М.: Наука; Архангельск: Помор. ун-т, 2004. – 637 с.
2. Даль, В.И. Толковый словарь живого великорусского языка [Текст]: в 4 т. / В.И. Даль. – М.: Терра, 1994.
3. Дилакторский, П.А. Словарь областного вологодского наречия в его бытовом и этнографическом применении [Текст] / П.А. Дилакторский. – Вологда, 1902. – 677 с.
4. Дополнение к «Опыту областного великорусского словаря» [Текст]. – СПб., 1858. – 328 с.
5. Иванова, А.Ф. Словарь русских говоров Подмосковья [Текст] / А.Ф. Иванова. – М., 1969. – 600 с.
6. Картотека «Словаря говоров Русского Севера» (хранится на кафедре русского языка и общего языкознания УрФУ).
7. Куликовский, Г.И. Словарь областного олонечского наречия в его бытовом и этнографическом применении [Текст] / Г.И. Куликовский. – СПб., 1898. – 151 с.
8. Мельниченко, Г.Г. Краткий ярославский областной словарь [Текст] / Г.Г. Мельниченко. – Ярославль, 1961. – 224 с.
9. Меркурьев, И.С. Живая речь кольских поморов [Текст] / И.С. Меркурьев. – Мурманск, 1979. – 184 с.
10. Новгородский областной словарь [Текст]. – Вып. 1–13. – Новгород, 1992–1995.
11. Подвысоцкий, А.И. Словарь областного архангельского наречия в его бытовом и этнографическом применении [Текст] / А.И. Подвысоцкий. – СПб., 1885. – 198 с.
12. Словарь вологодских говоров [Текст]. – Вологда, 1983–1999. – Вып. 1–8.
13. Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей [Текст] / гл. ред. А.С. Герд. – СПб., 1994–2005. – Вып. 1–6.
14. Словарь русских говоров Низовой Печоры [Текст]. – СПб., 2003, 2005. – Т. 1–2. – 553 с.
15. Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд [Текст]. – Вып. 1. – М., 1974.
16. Ярославский областной словарь [Текст]. – Ярославль, 1981–1991. – Вып. 1–10.

Сокращения

1. Географические названия

- | | |
|--------|--|
| Антр. | – Антроповский район Костромской области |
| Арх. | – Архангельская область (губерния), г. Архангельск |
| Баб. | – Бабаевский район Вологодской области |
| Бабуш. | – Бабушкинский район Вологодской области |
| Бат. | – Батецкий район Новгородской области |

Бел.	– Белозерский район Вологодской области
В.-Важ.	– Верховажский район Вологодской области
Вель	– Вельский район Архангельской области
Вил.	– Вилегодский район Архангельской области
Вин.	– Виноградовский район Архангельской области
Влг.	– Вологодская область (губерния)
Влгд.	– Вологодский район Вологодской области
Вож.	– Вожегодский район Вологодской области
В.-Т.	– Верхне-Тоемский район Архангельской области
В.-Уст.	– Великоустюжский район Вологодской области
Выт.	– Вытегорский район Вологодской области
Вышневол.	– Вышневолоцкий район Новгородской области
Галич.	– Галичский район Костромской области
Гряз.	– Грязовецкий район Вологодской области
Дав.	– Давыдовский район Ярославской области
Дан.	– Даниловский район Ярославской области
Ив.	– Ивановская область
Кад.	– Кадуйский район Вологодской области
Кадн.	– Кадниковский район Вологодской области
Карг.	– Каргопольский район Архангельской области
Карел.	– Республика Карелия
К.-Б.	– Красноборский район Архангельской области
К.-Г.	– Кичменгско-Городецкий район Вологодской области
Кем.	– Кемская волость Архангельской губернии
Кир.	– Кирилловский район Вологодской области
Киров.	– Кировская область
Кол.	– Кольский полуостров
Кологр.	– Кологривский район Архангельской области
Кон.	– Коношский район Архангельской области
Кондоп.	– Кондопожский район Карелии
Костр.	– Костромская область, район г. Костромы
Кот.	– Котельнический район Кировской области
Котл.	– Котласский район Архангельской области
Лен.	– Ленский район Архангельской области
Ленингр.	– Ленинградская область
Леш.	– Лешуконский район Архангельской области
Лод.	– Лодейнопольский район Ленинградской области
Любыт.	– Любытинский район Новгородской области
Масл.	– Масловский район Ярославской области
Меж.	– Межевской район Костромской области
Мез.	– Мезенский район Архангельской области
Медв.	– Медвежьегорский район Карелии
Моск.	– Московская область

Мош.	– Мошенской район Новгородской области
М.-Реч.	– Междуреченский район Вологодской области
Мурм.	– Мурманская область
Мышк.	– Мышкинский район Ярославской области
Нейск.	– Нейский район Костромской области
Нек.	– Некоузский район Ярославской области
Некр.	– Некрасовский район Ярославской области
Нер.	– Нерехтинский район Костромской области
Ник.	– Никольский район Вологодской области
Новг.	– Новгородская область
Нюкс.	– Нюксенский район Вологодской области
Олон.	– Олонецкая губерния
Он.	– Онежский район Архангельской области
Печор.	– Печорский уезд Архангельской губернии
Пин.	– Пинежский район Архангельской области
Плес.	– Плесецкий район Архангельской области
Помор.	– Поморье (побережье Белого моря)
Пош.	– Пошехонский район Ярославской области
Прим.	– Приморский район Архангельской области
Псков.	– Псковская область
Пуд.	– Пудожский район Карелии
Пыщуг.	– Пыщугский район Костромской области
Рост.	– Ростовский район Ярославской области
Рыб.	– Рыбинский район Ярославской области
Сер.	– Серединский район Ярославской области
Сок.	– Сокольский район Вологодской области
Сол.	– Солигаличский район Костромской области
Суд.	– Судиславский район Костромской области
Сямж.	– Сямженский район Вологодской области
Твер.	– Тверская область
Тер.	– Терский район Мурманской области
Тихв.	– Тихвинский район Ленинградской области
Угл.	– Угличский район Ярославской области
У.-Куб.	– Усть-Кубинский район Вологодской области
Уст.	– Устьянский район Архангельской области
Устюж.	– Устюженский район Вологодской области
Хар.	– Харовский район Вологодской области
Чаг.	– Чагодощенский район Вологодской области
Череп.	– Череповецкий район Вологодской области
Чуд.	– Чудовский район Новгородской области
Чухл.	– Чухломской район Костромской области
Халт.	– Халтуринский район Кировской области
Холм.	– Холмогорский район Архангельской области

Шар.	– Шарьинский район Костромской области
Шексн.	– Шекснинский район Вологодской области
Шенк.	– Шенкурский район Архангельской области
Шим.	– Шимский район Новгородской области
Яр.	– Ярославская область

2. Названия языков и диалектов

блр. – белорусский язык

макед. – македонский язык

польск. – польский язык

сербохорв. – сербохорватский язык

словен. – словенский язык

ст.-блр. – старобелорусский язык

укр. – украинский язык

чеш. – чешский язык

3. Прочие

диал. – диалектное

ср. – сравни

Н.О. Черкасов

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

АНГЛОЯЗЫЧНАЯ ИСТОРИОГРАФИЯ «БЕОВУЛЬФА»: «ИСТОРИКИ» И «ФОЛЬКЛОРИСТЫ»

Фундаментальной проблемой, стоящей перед исследователями англосаксонского эпоса, является вопрос о степени его историчности, то есть о том, следует ли рассматривать такие произведения как «Беовульф» и «Битва при Финнсбурге» в качестве исторических свидетельств, пропущенных через фильтр восприятия эпической поэзии, или же они являются всего лишь письменной формой древнейшей устной традиции, которая уходит корнями в народный фольклор и не может в достаточной степени претендовать на достоверность. В соответствии с позицией зарубежных исследователей по данному вопросу их можно разделить на две группы и для упрощения восприятия условно обозначить одних как «историков», то есть тех, кто отстаивает подход к вышеназванным памятникам как к историческим свидетельствам, а других как «фольклористов» – тех, кто свое

внимание концентрирует главным образом на мифической, легендарной составляющей сюжетов.

Позиция «историков» является более традиционной. Одной из самых ранних специальных работ, посвященных «Беовульфу» и выдержанных в этом ключе, является труд британского исследователя Дэниэла Хэйга «Англосаксонские саги: исследование их ценности как исторического источника», изданный в 1861 году [6]. В данной работе предпринимается попытка соотнести сюжетные элементы «Беовульфа» с реальными историческими событиями, имевшими место в период V–VI веков, то есть во время активной миграции англосаксов на Британские острова. Особенностью исследования Хэйга является активное привлечение данных топонимики: в названиях географических объектов он находит исторические свидетельства существования упомянутых в «Беовульфе» персоналий.

Весьма показательным для понимания подхода каждого исследователя к англосаксонскому эпосу является интерпретация им легендарного события – битвы при Финнсбурге, описанной частично в тексте «Беовульфа», частично – в дошедшем до нас отрывке одноименной поэмы. Хэйг, анализируя данный эпизод, помещает его в Норфолк, у местечка Финчем (Fincham), конструируя гипотетическую этимологическую цепочку «Finnesham (древнеангл. «поселение Финна») => Fincham». Он также выдвигает тезис о исторической реальности двух разных англосаксонских королей, носивших имя Хенгест. По его мысли, Хенгестом I был легендарный основатель Кента, а Хенгест II, один из персонажей финнсбургского эпизода, являлся его племянником. Доказательство этому Хэйг видит в том, что на момент предполагаемого времени битвы при Финнсбурге Хенгест Кентский уже должен был быть могущественным королем, в то время как Хенгест, возглавивший войско Хнэфа после гибели последнего под Финнсбургом, назван лишь тэном [6, с. 29–31].

Признавая заслугу Хэйга в том, что он первым взглянул на англосаксонский эпос не как на собрание мифов, но как на исторический источник, нельзя, тем не менее, не отметить, что методы его по меркам современной науки являются устаревшими, что, к сожалению, практически сводит на нет и сделанные им выводы касательно исторической реальности описанных в «Беовульфе» событий. Так, доказывая существование короля Хигелака в раннесредневековой английской истории, он приводит английский топоним, который, по его мнению, может со-

держат в себе указание на имя этого персонажа – Хоксен (Hoxne), древнее поселение в графстве Суффолк. По утверждению Хэйга, ранее это местечко звалось Халесдон (Halesdon), Роджер Вендоверский называл его Хэйлесдун (Haeilesdun), а в «Житие святого Эдмунда», созданном в конце X – начале XI веков, оно зовется Хегелисдун (Hægelisdun). По его мнению, это может быть искажением первоначального Higelácdún, хотя он и делает оговорку, что невозможно объяснить окончательное превращение Халесдона в Хоксен [6, с. 38]. В теории топоним Higelácdún имеет все шансы на существование, так как буквальным переводом – «крепость Хигелака», где dún – топонимический суффикс кельтского происхождения.

Меж тем, в своей монографии, посвященной истории Суффолка и опубликованной в 1996 году, Питер Уорнер указывает, что между топонимами Hoxne и Hægelisdun нет никакой этимологической связи [14, с. 141]. Самое последнее исследование, касающееся топонима Hægelisdun, принадлежит английскому историку и фольклористу Френсису Йангу. В своей книге «Эдмунд: в поисках потерянного короля Англии» он характеризует миф о связи Hoxne и Hægelisdun как «пропаганду средневековых нориджских епископов». Более того, рассматривая всевозможные варианты идентификации местечка Hægelisdun, он ни разу не упоминает – ни в критическом, ни в одобрительном свете – теоретическую привязку его к королю Хигелаку [15]. Отсутствие в современной историографии буквалистского подхода к анализу англосаксонского эпоса как непосредственного пересказывающего исторические события англосаксонского раннего Средневековья еще раз демонстрирует, что исследование Хэйга и его выводы являются устаревшими.

Среди классиков «исторического» подхода к англосаксонскому эпосу нельзя не упомянуть британского писателя, лингвиста, профессора Оксфордского университета Джона Рональда Руэла Толкина. В сферу его научных интересов входил не только собственно древнеанглийский, но и весь германо-скандинавский эпос, поэтому количество его работ по «Беовульфу» и «Битве при Финнсбурге» сравнительно невелико – две статьи, «"Беовульф". Чудовища и критики» [2] и «О переводе «Беовульфа»» [3], обе впервые опубликованные в посмертно изданном сборнике научных статей Толкина «Чудовища и критики» в 1983 году, а также «Финн и Хенгест» – исследование историчности финнсбургского эпизода [12]. Позиция Толкина была менее радикальной в сравнении с Хэйгом. Он

полагал, что к моменту миграции англосаксов на Британские острова устная традиция «Беовульфа» и «Битвы при Финнсбурге» была уже в значительной мере сформирована, поэтому все содержащиеся в них исторические свидетельства относятся к периоду проживания данных племен на континенте. Наибольшее внимание при исследовании англосаксонского эпоса Толкин уделял двум моментам: христианским пассажам, в явной или скрытой форме содержащимся в текстах, а также эпизоду Финнбургской битвы. Последнее он считал историческим свидетельством сражения между двумя группировками ютов, имевшего место в V веке. Будучи филологом, Толкин прибегал в первую очередь к доказательствам лингвистического характера, оперируя не столько историческими фактами, сколько лексическими единицами и спектром их форм и значений.

Наиболее радикальным исследователем в рамках условно выделенного направления «историков» является Ричард Норт, профессор Лондонского университета, сформулировавший не имеющую аналогов гипотезу касательно происхождения «Беовульфа» и изложивший ее в своем фундаментальном исследовании «Истоки Беовульфа: от Вергилия до Виглафа» [8], которое увидело свет в 2006 году.

Особое внимание Норт обращает на персонажа Виглафа, появляющегося в самом конце поэмы. Виглаф не имеет аналогов в общегерманском эпосе, зато персоналия с таким именем встречается в английской истории раннего Средневековья, причем по соседству с другой – королем Беорнвульфом, чье имя созвучно с главным героем поэмы.

Не вполне ясно, каким образом Виглаф стал королем Мерсии. После гибели в землях восточных англов в 826 году короля Беорнвульфа, Мерсией в течение года правил король по имени Людека (Ludeca), о котором практически ничего не известно. Иоанн Вустерский в своей «Chronicon ex chronicis» – хронике, описывающей историю англосаксов до середины XII века, упоминает его как родича Беорнвульфа [11].

Дошедшие до нас хроники сохранили четыре различных версии смерти Людеки: согласно «Англосаксонской хронике», составленной при Альфреде Великом, Людека был убит вместе с пятью своими элдорменами; согласно англо-нормандской «Истории англов» (Etoire des Engleis), Людека погиб от рук валлийцев; в Вустерской хронике Людека, пять его элдорменов и многие другие были убиты в битве с восточными англами, в попытке отомстить за смерть Беорнвульфа; Роджер Вендо-

верский утверждает, что Людеку убил король Уэссекса Эгберт. Ричард Норт предполагает, что забвение правления Людеки объясняется тем, что его убийцей был его преемник – Виглаф. Намек на это он видит в словах самого Виглафа, сопровождающих дарение им вольности Ханбери (Hanbury) в Вустершире: «Во искупление наших злодеяний» (*Pro absolutione criminum nostrorum*) [8, с. 302].

Виглаф впервые появляется в поэме в главе XXXVI [1, с. 345]. Во время боя Беовульфа с драконом его дружина оставляет его; и лишь один остается поддержать короля в схватке – Виглаф (строки 2 596–2 601). Он вступает в схватку, прикрываясь от драконьего пламени «щитом своего родича» (*under his mæges scyld*), т.е. Беовульфа (строка 2 675) [10].

Умирая, Беовульф говорит Виглафу, что тот «последний из рода Вагмундингов». Кроме того, в строке 2730 Беовульф говорит, что если бы у него был сын, он бы завещал ему свое обмундирование (*gudgewædu*); перед смертью он отдает Виглафу золотое ожерелье (*hring gyldenne*), украшенный золотом шлем (*goldrahn helm*) и кольчугу (*byrnan*), нарекая таким образом его своим наследником [10].

Таким образом, согласно Норту эпическая поэма «Беовульф» была написана накануне правления короля Виглафа Мерсийского и отразила в себе политическую конъюнктуру Мерсии IX века. Явные сюжетные заимствования из германо-скандинавской мифологии Норт также рассматривает в качестве исторических свидетельств, указывая, что в ходе включения в текст поэмы они были искажены с тем, чтобы в результате поэма приобрела явственно выраженный идейно-политический окрас, выгодный в первую очередь Виглафу, как незаконному претенденту на престол и силам, поддерживавшим его как своего ставленника.

Позиция «фольклористов», рассматривающих в первую очередь мифологическую составляющую англосаксонского эпоса, утвердилась в зарубежной историографии сравнительно недавно.

Именно сравнительному анализу мифологической составляющей англосаксонского и скандинавского эпоса посвящена статья британского историка и археолога Одри Лилиан Мини, вышедшая в 1989 году под названием «Скильд Скевинг и датировка Беовульфа... опять» [7]. В ней она анализирует генеалогию персонажа германо-скандинавского эпоса Скъёльда, известного в англосаксонских источниках под именем

Скильд, различающуюся в различных памятниках. На основе сравнения она выдвигает версию о датировке пролога «Беовульфа» – части, описывающей историю легендарной датской династии Скильдингов-Скьёльдингов. Мини относит его создание ко времени правления Этельстана Уэссекского и объясняет повышенным интересом к северогерманским мифам и традициям на фоне соседства англосаксонских королевств с Областью датского права.

В 1995 году вышла методологически близкая работа кембриджского историка Марка Гриффита «Некоторые проблемы в Беовульфе, строки 874–902: Сигемунд пересмотренный» [5], в которой проводится сравнительный анализ персонажа Сигмунда, у англосаксов известного под именем Сигемунд, в различных памятниках германо-скандинавского эпоса.

Наиболее фундаментальной работой в этом направлении является труд британского литературоведа, специалиста по памятникам древнеанглийского периода Эндрю Филиппа Макдауэлла Орчарда (в качестве псевдонима при издании своих исследований использует имя Энди Орчард), впервые опубликованный в 2003 году под названием «Критический спутник Беовульфа» [9]. Главным методом исследования Орчарда является сравнительный анализ, выражающийся в форме поиска аналогий между «Беовульфом» и другими произведениями германо-скандинавского эпоса. В заключении он формулирует вывод о том, что в основе данной поэмы лежит еще континентальная устная традиция, причем она, по всей видимости, является значительно более древней, нежели та, что служила основой для «Младшей Эдды» и других произведений германо-скандинавской мифологии, созданных исландским скальдом Снорри Стурлусоном в XII веке.

Что касается финнбургского эпизода, то Орчард не вступает в полемику с другими исследователями касательно ассоциации описываемых в нем событий и персоналий с конкретными историческими реалиями. Напротив, он пытается ответить на вопрос о функциональной значимости данного отрывка в тексте «Беовульфа», находя ее в мрачном предупреждении датским королям о том, что даже после поражения терзавшего их земли Гренделя судьба вовсе не гарантированно будет вести их к победам и триумфам. Кроме того, Орчард обращает внимание на то, что поэт осознанно акцентирует

внимание на жене Финна, королеве Хильдебург, и ее печальной участи [9, с. 173–187].

Орчард также обращает внимание на соседние с «Беовульфом» памятники Новеллского кодекса, а именно – «Чудеса Востока» и «Письма Александра Аристотелю», являющиеся, в отличие от поэмы, не оригинальными произведениями, а переводами с латыни. Так, Орчард видит общую тематику во всех трех произведениях [9, с. 24]. Как и «Беовульф», «Чудеса» описывают окружающий мир как враждебный человеку, населенный драконами и другими чудовищами. Например, во фрагментах 13–16 земля, находящаяся по ту сторону так называемой реки Бриксонтес, описывается в следующих выражениях: «На южной половине Бриксонтеса есть другой остров, на котором живут люди, что рождаются без головы, но с глазами и ртами на груди. Они восьми футов в длину и восьми в ширину. Там обитают драконы, чей размер достигает ста и пятидесяти футов в длину, громадные как большие каменные столбы. Из-за обилия драконов никто не может безопасно путешествовать по той земле» [9, с. 25]. Позднее эта идея была более детально разработана Хизер Блартон. В своем труде «Каннибализм в английской литературе Высокого Средневековья» она указывает, что фон поэмы «Беовульф» представляет собой рассказ о возвышении и упадке данов [4, с. 50]. Так, в начальных строках «Беовульфа» сразу указываются главные герои, их роль и время действия поэмы: *wé Gárdena* (букв. «мы, копьеданы) *in géardagum* («в дни минувшие») *réodcýninga* («короли людей»). Далее следует рассказ о возвышении Скильда Скевинга, о том, как он построил свою державу, о его возвышении. Затем рассказывается о дальнейшей судьбе династии Скильдингов, о наиболее благородных и прославленных ее представителях. Ко времени правления четвертого поколения Скильдингов, когда Хродгар решает возвести себе чертог, который бы символизировал мощь данов, их власть распространяется по всему миру. И как господство данов оказывается поколеблено Гренделем, так и империя Александра Македонского в «Письмах Александра Аристотелю» оказывается в опасности из-за нападения чудовищных существ-людоедов. По мнению Блартон, это указывает на интерес составителя к символизму введения в повествование монстров-людоедов как некой стихийной, природной силы, сметающей целые империи.

Еще одним «фольклористом» является американский исследователь, профессор Лихайского университета Джон Ф. Викрей. Его работа

«Беовульф и иллюзия истории» [13], увидевшая свет в 2009 году, основана на полемике с «историками». Первейшее доказательство того, что поэма основана на мифах и легендах, а не реальных событиях, он видит в пресловутом финнбургском эпизоде. Викрей отмечает, что его структура в целом соответствует мотивам определенных сказочных сюжетов, что выражается и в выборе языковых средств, и в последовательности событий. Развивая данное предположение, Викрей называет попытки соотнести битву при Финнбурге с каким-либо конкретным историческим событием безосновательными, поскольку ни в тексте «Беовульфа», ни в дошедшем до нас отрывке «Битвы при Финнбурге» не содержится ни одного указания, которое бы позволило исследователям с достаточной степенью определенности установить время или по крайней мере место действия. Он также вступает в полемику с Толкином и утверждает, что ассоциация им действующих персонажей с ютами основывается на допущении. По мнению Викрея, трактовка Толкином лексемы «eotena» как генитива множественного числа от Eotan (ют) представляется маловероятной; Викрей рассматривает ее как грамматическую форму слова eoten (великан, тролль). Он указывает, что для лексемы eoten нормальной парадигматической формой генитива множественного числа является eotena, в то же время для Eotan такое склонение будет аномальным [13, с. 34–35]. Участие в битве при Финнбурге троллей, очевидно, заставляет усомниться в том, что ее описание является свидетельством исторического события, а не плодом воображения средневековых поэтов.

В заключение хотелось бы подчеркнуть, что в зарубежной исторической науке проблема интерпретации «Беовульфа» до сих пор не решена однозначно, и несмотря на годы исследований, новые и новые труды продолжают обнаруживать ранее не изученные грани этого средневекового эпоса.

Библиографический список

1. Беовульф [Текст] / пер. В. Тихомирова / Беовульф. Песнь о Нибелунгах. – М.: Эксмо, 2014. – 608 с.
2. Толкин, Дж. Р.Р. «Беовульф». Чудовища и критики [Текст] / Дж. Р.Р. Толкин // Чудовища и критики / пер. с англ. М. Артамоновой. – М.: АСТ, 2018. – С. 13–73.
3. Толкин, Дж. Р.Р. О переводе «Беовульфа» [Текст] / Дж. Р.Р. Толкин // Чудовища и критики / пер. с англ. М. Артамоновой. – М.: АСТ, 2018. – С. 73–102.

4. Blurton, H. Cannibalism in High Medieval English literature [Text]: monograph / H. Blurton. – New York: Palgrave Macmillan, 2007. – 202 p.
5. Griffith, M.S. Some difficulties in Beowulf, lines 874–902: Sigemund reconsidered [Text] / M.S. Griffith // Anglo-Saxon England. – 1995. – №24. – Pp. 11–41.
6. Haigh, D.H. The Anglo-Saxon Sagas: An examination of their value as aids to history [Text]: monograph / D.H. Haigh. – London: John Russel Smith, 1861. – 178 p.
7. Meaney, A.L. Scyld Scefing and the Dating of Beowulf – again [Electronic resource] – 40 p. // The University of Manchester [site]. – URL: <https://www.escholar.manchester.ac.uk/api/datastream?publicationPid=uk-ac-man-scw:1m2123&datastreamId=POST-PEER-REVIEW-PUBLISHERS-DOCUMENT.PDF>.
8. North, R. The origins of Beowulf. From Vergil to Wiglaf [Text]: monograph / R. North. – Oxford University Press, 2003. – 368 p.
9. Orchard, A.A Critical Companion to Beowulf [Text]: monograph / A. Orchard. – Cambridge: D.S. Brewer, 2003. – 396 p.
10. Slade, B. Beowulf: diacritically-marked text and facing translation [Electronic resource] / B. Slade // Beowulf in Cyberspace [site]. – URL: <http://www.heorot.dk/beowulf-rede-text.html>.
11. The Chronicle of John of Worcester [Electronic resource] / tr. by P. McGurk // Barry Sharples' Miscellany Website [site]. – URL: http://www.bsswebsite.me.uk/History/JohnofWorcester/Chronicle_John2.html.
12. Tolkien, J.R.R. Finn and Hengest [Text]: monograph / J.R.R. Tolkien. – Firebird Distributing, 1998. – 192 p.
13. Vickrey, J.F. Beowulf and the Illusion of History [Text]: monograph / J.F. Vickrey. – Bethlehem: Lehigh University Press, 2009. – 253 p.
14. Warner, P.M. The origins of Suffolk [Text]: monograph / P.M. Warner. – Manchester University Pres, 1996. – p. 141.
15. Young, F. Edmund: In Search of England's Lost King [Text]: monograph / F. Young. – I.B. Tauris & Co. Ltd, 2018. – 256 p.

РУССКОЕ ПРАВОСЛАВНОЕ ТРАДИЦИОННОЕ ОБЩЕСТВО

С.Д. Батищев

Челябинский государственный университет

КАК НА ШЕМАХИНСКОМ ЗАВОДЕ С РАСКОЛЬНИКАМИ ПЫТАЛИСЬ БОРОТЬСЯ: ИЗ ОПЫТА ПРОВИНЦИАЛЬНОГО СВЯЩЕННИКА (1895 г.)

Урал, как известно, с незапамятных времен служил местом концентрации старообрядцев. Даже в конце XIX века их было довольно много. Православное духовенство пробовало противостоять влиянию этого течения среди местных жителей. Как именно предлагалась организовывать религиозно-идеологическое противостояние можно узнать из газет. Возьмем два выпуска Пермских епархиальных ведомостей за 1895 год и попробуем проанализировать содержание этих номеров на предмет методов борьбы православного духовенства со староверами.

Прежде чем переходить к анализу газет необходимо обратить внимание на тот факт, что в делопроизводственной документации заводских контор в 60-е годы XIX века стали появляться регистры церковных служителей, которые работали при заводах. Что интересно, по мимо сведений о православных служителях, можно встретить информацию о служителях единоверческой церкви. В качестве примера, приведём регистр церковных служителей за 1865 год, находящихся при Шемахинской Свято-Троицкой церкви, по производству им жалованья (в рамках Кыштымского горного округа, куда входил Шемахинский завод, опять же является первым подобным источником по довольствию церковников, в дореформенный период мы таких документов не встречали). Имеет смысл воспроизвести его, в табличной форме [4, Л. 2–2 об.]:

Мы видим, что существовали на легальной основе два церковно-религиозных объединения. Это православная церковь и единоверческая. Единоверие возникло в результате компромисса между частью

умеренно настроенных старообрядцев и православной церковью. Единоверцы сохранили свою старую обрядность, однако подчинились руководству со стороны православной церкви. Нередко перевод в единоверие носил в условиях царской России принудительный характер [3]. Заработные платы священников обеих церквей, как мы видим из таблицы, были одинаковы и составляла 300 рублей в год, что ровно в два раза ниже, чем зарплата приказчика заводской конторы. Конечно, данная информация, не имеет непосредственного отношения к заявленной теме, но она показывает, что среди горнозаводского населения, той его части, которое исповедовало христианство, не была монолитного единства в вопросах религиозных, поэтому мы сочли нужны привести эту информацию.

ПРИ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ	ОКЛАДНАЯ СУММА СЕРЕБРОМ			
	В год		В месяц	
	Руб.	Коп.	Руб.	Коп.
Священник Стефан Будрин	300	–	25	–
Дьякон Дмитрий Попов	73	–	6	8 1/4
Причетник Михайло Луканин	73	–	6	8 1/4
Дьякону квартирных	20	–	1	66 3/4
[?] Татьяна Алферова	10	–	–	83 1/4
Итого при Православной церкви	–	–	39	66 1/2
ПРИ ЕДИНОВЕРЧЕСКОЙ ЦЕРКВИ				
Священник Стефан Славнин	300	–	25	–
Священнику квартирных	40	–	3	33 1/2
Певчий Ларион Зайцев	30	–	2	50
[?] Татьяна Алферова	8	–	–	66 3/4
Итого при Единоверческой церкви	–	–	31	50 1/4

Если речь зашла о религиозных аспектах жизни горнозаводского населения, то необходимо отметить, что склонность к «расколу», к старообрядчеству наблюдалось на территории Кыштымского горного округа, в Шемахинском заводе в частности, и в конце XIX века. И вот теперь разберем обещанные номера Пермских епархиальных ведомостей. В 1895 году в №18 Пермских епархиальных ведомостях появилась заметка священника, посвященная его опыту борьбы со старообрядцами на Шемахинском заводе. Первоначально, говорит священник, он был уверен в своих силах и считал, что легко справится с расколом в подведомственной ему территории, поскольку хорошо освоил книжные руководства. Далее в заметке говорится о том, что беседы, как способ проти-

востояния старообрядцам, оказываются малопродуктивными, потому что, оказывается, одно дело руководства по изучению раскола, которые выпускает РПЦ и обучает молодых семинаристов, и совершенно иное – живая устная беседа с поборниками последнего. На беседах ставится множество таких возражений и недоумений по поводу обсуждаемых тем, которых в книжных руководствах нет. Далее священник говорит, что прихожане, видя его желание ближе познакомиться с учением старообрядцев, шли ему на встречу, «стали знакомить со всеми хитросплетениями раскольничьих вожakov, указывать в старопечатных книгах те места, на которых основываются в своих измышлениях эти непризванные слепые учителя народа» [5]. После этого с подачи этого ревнителя православия его помощники, кого он смог уговорить, стали устраивать у себя и у раскольников в домах частные беседы, обсуждали те или другие вопросы, занимающие умы старообрядцев, и после каждой беседы делились со священником всем тем, что происходило на прении. Таким образом он довольно основательно ознакомился с местным расколом и стал теперь руководить действиями своих «сторонников». Раскол, по его словам, стал колебаться. Местные раскольники, раздраженные нападками православных и досадуя за слабость своих наставников и начетчиков в беседах, обратились «в Нязепетровский завод к главарю часовенного согласия Ивану Симеонову Слесареву, который составляет опору раскола в нашем околке» [5]. Приглашенный посещал этот завод неоднократно. Со стороны православия особенно успешно вели борьбу истинные ревнители св. православной церкви, по мнению православного священника, «славные знатоки старообрядческих заблуждений, Л.Е. Ершов, А. Алабушев, Е.С. Ципушин» [5]. После последней из бесед (их было четыре) Слесарев должен был оставить Шемахинский завод, и авторитет этого персонажа с этого времени в глазах старообрядцев померк. Результатом этих беседований было обращение в православие нескольких семейств раскольнических. Велась борьба, точнее были попытки борьбы с расколом и на Каслинском заводе, но она была в целом безуспешной [1]. В заключении своей заметки священник из Шемахи призывает, «Дай Бог, чтобы и будущие пастыри церковные – воспитанники семинарии, в стенах заведения, на так называемых практических уроках по обличению старообрядческого раскола, побольше и почаще имели личных сношений с начетчиками старообрядческими, а сельские священники не оставляли семинарию своими письменными сообщениями о жизни местного раскола» [5].

Ранее в Пермских епархиальных ведомостях в том же году публиковались отрывки из заседания правления Пермской духовной семинарии, в которых излагались методы, мы бы их даже назвали «инструкциями», по борьбе с расколом. В этом журнале говорится, «что одною из главных причин крепости и живучести раскола служит обширное распространение разного рода раскольнических брошюр и кощунственных против православной церкви листов» [2]. Предлагается поступить по их примеру и расширить выпуск православных брошюр, рассчитанных на массовую аудиторию. Необходимо, чтобы священники занимались «вербовкой» среди прихожан, чтобы те стали ревнителями православия (священник из Шемахинского завода, как мы видели из его заметки, стал практиковать подобное еще до выхода этих рекомендаций). Также необходимо, по мнению семинарии, заниматься открытыми религиозно-нравственными чтениями, чтобы противостоять «сектантским сборищам». Поскольку эти чтения мало распространены, поэтому «чада» посещают старообрядческие собрания, в надежде утолить духовную жажду. Должно быть введено всеобщее молитвенное пение, поскольку русский простолюдин любит петь и это, следовательно, должно помешать «влиться» в круг раскольников, способствовать укреплению православного «коллективизма». Подытоживая, можно сказать, что необходимо было быть деятельным священником, чтобы успешно пресекать раскольнические тенденции внутри определенного локального сообщества.

Но несмотря на все усилия православного духовенства, определенное количество раскольников сохранялось и впредь. Успех или неудача в деле «отвращения» прихожан от раскола зависел, в конечном итоге, от фигуры местного священника.

Библиографический список

1. Бродягин, Г.А. Старообрядцы Каслинского завода [Текст] / Г.А. Бродягин // Гороховские чтения: материалы четвертой региональной музейной конференции / сост., науч. ред. Н.А. Антипин. – Челябинск, 2013. – С. 80–88.
2. Журнал заседания правления Пермской духовной семинарии от 2 марта 1895 года [Текст] // Пермские епархиальные ведомости. – 1895. – № 13. – 2 марта.
3. Настольная книга атеиста [Текст] / С.Д. Сказкин и др. – 9-е изд., перераб. и доп. – М.: Политиздат, 1987. – 448 с.
4. Объединенный государственный архив Челябинской области (ОГАЧО). – Ф.И–172. – Оп. 1. – Д. 318.
5. Свящ. П.О. Шемахинский завод. Заметка о борьбе со старообрядческим расколом [Текст] / Свящ. П.О // Пермские епархиальные ведомости. – 1895. – № 16. – 16 сентября.

ПЕРВАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ БИБЛИОТЕКА В ВАРШАВЕ

Традиционное общество теснейшим образом связано с религией, опирается на религиозные устои. Фактор религиозный в Новое время хотя во многом и отходит на второй план, однако продолжает оказывать свое воздействие на жизни людей. Один из эпизодов такой «духовной» истории XVII столетия до сих пор никто из историков, кажется, подробно не разбирал. Относится он к образованию в Варшаве (1674 г.), столице Речи Посполитой, первого постоянного дипломатического представительства Московского царства, которым руководил В.М. Тяпкин.

Затрагивая вопрос организации «резидентуры», А.Н. Попов и С.М. Соловьев отмечали, что в Польшу с Тяпкиным для проведения в миссии священнодействий послали иеромонаха «с полною церковною службою...» [14, с. 20; 19, с. 505]. При этом так и осталось неясным, что же конкретно имелось в виду. В дальнейшем К.В. Харлампович указал имя этого священника (Иосиф Анихнов), но ничего не пояснил относительно «полной церковной службы» [25, с. 863]. Рассматривая взаимоотношения Тяпкина и православных Речи Посполитой, оставил без внимания этот предмет и Б.Н. Флора [24].

Занимаясь подготовкой диссертации под началом В.В. Кутявина в аспирантуре Самарского государственного университета, среди богатств Российского государственного архива древних актов (РГАДА) я отыскал перечень, как считалось, необходимых атрибутов «греческого» обряда («...Роспись что надобно в полскую посылку с Васильем Тяпкиным, без чего быти невозможно...»), отправленных вместе с иеромонахом и свитой Тяпкина в Варшаву и помеченных именем дьяка Ивана Евстафьева [РГАДА, Ф. 79, Д. 160, Л. 8 об. – 9]. Это и составляло «полную церковную службу». Среди предметов числились, наряду с прочим, богослужебные книги.

На тот момент документ не привлек моего внимания. Несколько по-новому взглянуть на него заставил труд А.П. Мальцева, в котором он называет Иосифа (Анихнова) первым православным священником в Варшаве [10, с. 59]. Следовательно, и та библиотека православной литературы, которую привезли сотрудники Тяпкина, также может считать-

ся первой. Подтверждают это и польские исследования. О православных литургических книгах (книжных собраниях) на территории польской столицы говорится применительно к XIX–XX вв. [31, с. 213, 268; 29, с. 43]. Данному мнению вторит А. Радзюкевич, коснувшаяся православной литературы в связи с Супраслью и библиотеками XIX в. [30, с. 245, 247, 302]. М. Ленчевский перечисляет православные «ксёнжки», пополнившие собрание Варшавского университета в XX столетии [28, с. 70, 89]. Справедливости ради надо сказать, что В. Делюга называет только одно православное издание, отпечатанное в Варшаве и, соответственно, имевшееся в городе в XVII в. – Касьяна Саковича 1641 г. [27, с. 51]. Вместе с тем о «книжнице», даже скромной, речи не велось.

Обнаруженный перечень-список дает понять – собрание православных литургических книг в Варшаве в XVII в. наличествовало и располагалось в «резидентуре» Тяпкина (1674 г.). Пусть эта коллекция и не была внушительной (примерно девять книг), однако, согласно классическому «Толковому словарю» Д.Н. Ушакова [22, с. 38], ее уже можно назвать «библиотекой». Какие труды в нее входили? Идем по списку (сохранен язык первоисточника):

1. Псалтыри с следованием (неясно, сколько экземпляров);
2. Часослов;
3. Шестоднев;
4. Треодь цветная;
5. Треодь постная;
6. Требник;
7. Минья общяя;
8. Еуангелие;
9. Апостол.

Появляется вопрос – откуда были взяты книги, кто их выдал: сам источник об этом молчит. Можно предположить, основываясь на аналогии (в 1671 г. одной сибирской церкви выделены книги, выданные через Сибирский приказ [26]), что требуемое было получено из приказа, к примеру, Посольского, где имелася впечатляющая библиотека [8, с. 133]. По всей видимости, это были образцы с Печатного двора, который начал активно действовать со второй половины XVII в. – как раз его основную продукцию и составляли в том числе часословы и псалтыри [11, с. 236].

Перечисленные книги позволяют до определенной степени воссоздать жизнь православных в варшавской миссии Тяпкина: как самого дипломата, так и прислужников, стрельцов. Упоминание в списке Еван-

гелия в комментариях не нуждается. «Псалтырь с следованием» или «Следованная Псалтырь» является одной из самых издаваемых славянских книг для чтения вечерних и утренних молитв. Содержит практически все необходимое в богослужебной практике [16, с. 238]. «Часослов» традиционно предназначен для чтецов, хранит молитвы суточного богослужебного круга [4, с. 65]. Список также отражает нововведения, когда под влиянием реформы патриарха Никона традиционное для Руси слово «Часовник» было заменено на «Часослов» [2, с. 30–31].

О православных праздниках и постных днях не давали забывать «Триоди постная» и «Цветная». Их тексты как раз сложились к XVII столетию [13]. Указание на «Триодь постную» может свидетельствовать, что члены миссии продолжали соблюдать постные дни, прежде всего, Великий пост [4, с. 65]. Об этом говорит и поминание Тяпкиным в записях, к примеру, «сырной недели» [РГАДА, Ф. 79, Д. 178, Л. 115]. По-видимому, звучали в стенах миссии песнопения Андрея Критского и Иоанна Дамаскина, содержащиеся в «Триоди постной» [20, с. 380]. На пасхальные дни ориентирована «Триодь цветная», провозглашавшая торжественный въезд Христа в Иерусалим [4, с. 65]. Издания, находившиеся при Тяпкине, были, скорее всего, довольно свежими: в 1670 г. известен выпуск «Цветной Триоди», в 1672 г. отпечатана «Постная Триодь», вновь сверенная с ранними оригиналами [21, с. 480].

Также с актом богослужения связана «Минейная общая», имеющая службу какому-то одному заступнику и нескольким другим святым. Обычно она требуется при отсутствии «Минеи месячной», когда нужно обратиться к небесному покровителю, которому отдельного внимания уделять не полагается [17; 15, с. 181]. Кому конкретно из подобного рода святых возносили молитвы в миссии Тяпкина, судить сложно. Под занавес заметим: «Минеи» относятся к обязательным книгам любой церковной «книжницы» [13].

На литургиях в варшавской «резидентуре», как видим, читался «Апостол» с «прокимнами» (песнопениями) разным персонам Священного Писания. Чтение «Апостола» доверяется специальным чтецам, но по благословению священника возможно и допущение «светского» человека [7, с. 40–41]. Занимался ли этим сам Тяпкин?

Что касается использования книг на практике, здесь у миссии возникли серьезные затруднения. Дело в том, что священник, прико-

мандированный к посольству, начал активно и неумеренно потреблять алкоголь. С.М. Соловьев передает жалобы на него «резидента»: «...Известен он стал в Варшаве во всех корчмах: бунтовщик, ссорщик... пьяница...» [19, с. 521].

Кажется, для защиты от «губительных» веяний Запада, научного (рационального) поветрия имелся в миссии «Шестоднев». Осмелимся заявить, это был «Шестоднев» Василия Великого, один из наиболее популярных, полный перевод которого был выпущен в 1665 г. [5, с. 68]. Предостерегает он от суеты и излишнего любопытства, от которого «мысль придет в кружение» (цит. по: [23, с. 180]) (сам Тяпкин использовал похожее выражение «кружить головой» [РГАДА, Ф. 79, Д. 178, Л. 99]). «Шестоднев», рассказывавший о сотворении мира Всевышним и напоминавший о Божественном промысле, служил утешением в сложное время жизни на чужбине.

В связи с этим наличествовал в миссии «Требник», нужный для особых треб: миропомазания, панихиды, отпевания и пр. [7, с. 40]. Организаторы представительства осознавали непростой характер дела, учитывали продолжительность пребывания в Польше и возможные риски, вплоть до смертельных случаев. В 1672 г., перед началом отправки «резидента» в Речь Посполитую, при патриархе Иоасафе II (1667–1672 гг.) был опубликован сокращенный вариант «Большого Требника» [1, с. 45], который предположительно и находился у Тяпкина. Имеются в «Требнике» «молитвословия» над недужными для их выздоровления – участники миссии и сам дипломат частенько болели [РГАДА, Ф. 79, Д. 178, Л. 5, 24 об.].

Если смотреть в целом, список книг, отправленных с посольством в Варшаву, оказался для того времени далеко не уникальным. В этом позволяет убедиться хотя бы сравнение «на скорую руку» собрания Иосифа (Анихнова) с библиотечными сокровищами царя Федора Алексеевича: минеи, псалтырь, евангелия, часослов довольно обычны [3, с. 604, 605, 607]. Вместе с тем видим и некоторые «своеобразности». Так, приведенный А.Т. Шашковым перечень литургических книг для Троицкой церкви (Верхотурье) 1671 г. показывает, что в библиотеке миссии Тяпкина не наблюдались «Октоих» («две книги Охтаев»), а также «Ефрем Сирий». Отсутствие «Октоиха» попробуем тотчас объяснить: имелась другая книга богослужений (дополнение суточных служб) [13] – «Шестод-

нев». Помимо этого в документе верхотурской церкви, в отличие от собрания миссии, уточнялся «разряд» Евангелий, помеченных «Евангелия на престольные без евангелистов», «Евангелие толковое неделное». Тут же обнаруживаем «Службник» [26], которого нет в библиотеке в Варшаве. Ввиду скудости данных, даже отсутствие тех или иных книжных единиц может помочь пролить толику света на отдельные стороны темы.

Под конец добавим: информации о самых начатках традиции подобных «богослужбных» посольских библиотек чрезвычайно мало. Хотя И.К. Смолич приводил несколько фактов о первых церквях при дипломатических миссиях, но, однако, ничего не писал о литургических книгах [18, с. 386]. К 1700 г. относят создание первой постоянной «агентуры» в Швеции, к которой был приставлен священник с некоторой книжной коллекцией [12, с. 170–171]. Есть вести о комплектовании библиотечных собраний наших представительств в XIX столетии [6, с. 198]. Вот иереем «со всем необходимым» при посольской церкви в Швеции (1852 г.) был Арсений Судаков [9, с. 181 и пр.]. Такая не разработанность научного вопроса, вероятно, проистекает из того, что само обустройство некоего православного центра при посольстве уже подразумевало и наличие соответствующей базы, в том числе, книжной.

Значение библиотеки для миссии Тяпкина переоценить трудно. «...А воровство безпрестанное и забойство, отчего zelo опаасаюсь, чтоб не окрали или не разбили...» [РГАДА, Ф. 79, Д. 164, Л. 121 об.], – беспокоился «резидент». В непростые годы существования вдали от родной земли в «чужестранном пребывании» [РГАДА, Ф. 79, Д. 163, Л. 147 об.] молитвы, чтение Св. Писания играли роль своеобразной психологической «поддержки», утешая и вдохновляя в трудные времена. Находим у Тяпкина такие строки: «...Богом всемогущим свидетелствуюся... я, убогой, помятуючи государское крестное целование, безпрестанным и неусыпным тщанием моим служу ему, великому государю, якоже и истинное христианское сумнение души моей и сердцу повелевает...» [РГАДА, Ф. 79, Д. 182, Л. 20–20 об.].

Век «книжницы», можно догадаться, оказался недолог. Летом 1675 г. Тяпкин покидает Варшаву, дабы быть ближе к находившемуся подо Львовом польскому королю. В 1677 г. миссия закончила свое существование. Дальнейшая судьба книг остается невыясненной.

Библиографический список

1. Бернштам, Т.А. Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян: учение и опыт Церкви в народном христианстве [Текст] / Т.А. Бернштам. – СПб.: Петербургское Востоковедение, 2000. – 395 с.
2. Воробьева, Н.В. Образ патриарха Никона в историческом сознании и массовой культуре [Текст]: монография / Н.В. Воробьева. – Saarbrücken: Sanktum, 2013. – 456 с.
3. Забелин, И.Е. Домашний быт русских царей и цариц в XVI и XVII столетиях [Текст]: в 3 т. / И.Е. Забелин. – М.: Языки славянской культуры, 2003. – Т. 3 (Материалы). – 960 с.
4. Иллюстрированная православная энциклопедия [Текст] / Н.П. Бахолдина и др. – М.: Дарь, 2014. – 320 с.
5. История русской переводной художественной литературы [Текст]: в 2 т. / под ред. Ю.Д. Левина. – СПб.: Дмитрий Буланин; Köln: Böhlau, 1995. – Т. 1. – 315 с.
6. Книга / The Book [Текст]. – М.: Терра, 1996. – Сб. 73. – 368 с.
7. Красовицкая, М.С. Литургика [Текст]: курс лекций / М.С. Красовицкая. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2014. – 225 с.
8. Лисейцев, Д.В. Приказы Московского государства XVI–XVII вв. [Текст]: словарь-справочник / Д.В. Лисейцев, Н.М. Рогожин, Ю.М. Эскин. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2015. – 303 с.
9. Логачев, К.И. К истории перевода православных богослужебных книг на финский и шведский языки [Текст] / К.И. Логачев // Из истории православия к северу и западу от Великого Новгорода. – Л.: [б. и.], 1989. – С. 167–184.
10. Мальцев, А.П. Братский ежегодник: православные церкви и русские учреждения за границей [Текст] / А.П. Мальцев. – Петроград: Берлинское Св. Князь-Владимирское Братство, 1916. – 496, IV с.
11. Марасанова, В.М. История России до конца XVII в. [Текст]: текст лекций / В.М. Марасанова. – М.: Директ-Медиа, 2013. – 243 с.
12. Мусаев, В.И. Религиоведение: религия и Церковь в странах Северной Европы [Текст] / В.И. Мусаев. – М.: Юрайт, 2018. – 226 с.
13. Поздеева, И.В. Московская печать XVII в. Человек. Книга. История [Электронный ресурс] / И.В. Поздеева. – Режим доступа: <https://books.google.ru/books?isbn=5864717452>.
14. Попов, А.Н. Русское посольство в Польше в 1673–1677 гг. [Текст] / А.Н. Попов. – СПб.: Тип. Морск. кадет. корпуса, 1854. – VIII, – 287 с.
15. Православная вера [Текст] / сост. Н.В. Будур. – М.: ОЛМА-ПРЕСС, 2002. – 350 с.
16. Православный словарь [Текст] / сост. Н.В. Будур. – М.: ОЛМА-ПРЕСС, 2003. – 382 с.
17. Савва (Остапенко). О Божественной литургии [Электронный ресурс] / Савва (Остапенко). – Режим доступа: <https://books.google.ru/books?isbn=5040724853>.

18. Смолич, И.К. История Русской Церкви [Текст]: в 2 ч. / И.К. Смолич. – М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1997. – Ч. 1. – 799 с.
19. Соловьев, С. М. История России с древнейших времен [Текст]: в 15-и кн. / С.М. Соловьев. – М.: Соцэкгиз, 1963. – Кн. 11. – 648 с.
20. Столярова, Л.В. Книга в Древней Руси (XI–XVI вв.) [Текст] / Л.В. Столярова, С.М. Каштанов. – М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2010. – 448 с.
21. Толстой, М.В. История русского православия [Текст] / М.В. Толстой. – М.: Эксмо, 2010. – 542 с.
22. Ушаков, Д.Н. Толковый словарь современного русского языка [Текст] / Д.Н. Ушаков. – М.: Аделант, 2014. – 800 с.
23. Философские и богословские идеи в памятниках древнерусской письменности [Текст] / отв. ред. М.Н. Громов, В.В. Мильков. – М.: Наука, 2000. – 376 с.
24. Флоря, Б.Н. Первый русский постоянный представитель в Варшаве В.М. Тяпкин и православные в Речи Посполитой [Электронный ресурс] / Б.Н. Флоря // Вестник церковной истории. – 2015. – № 3/4. – С. 275–281. – Режим доступа: <https://www.sedmitza.ru/lib/text/5982993/>
25. Харлампович, К.В. Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь [Текст] / К.В. Харлампович. – Казань: Кн. маг. М.А. Голубева, 1914. – Т. 1. – XXIV, 878, [1], LXVI с.
26. Шашков, А.Т. Материалы для изучения церковно-монастырских библиотек Урала и Сибири XVII – начала XVIII вв. [Электронный ресурс] / А.Т. Шашков // Книжные собрания российской провинции: проблемы реконструкции. – Екатеринбург: УГУ, 1994. – С. 75–96. – Режим доступа: http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/Russ/XVII/1660-1680/Opis_knig_sib_mon/text.htm.
27. Deluga, W. Grafika z kręgu ławry Pieczarskiej i Akademii Mohylańskiej XVII i XVIII w. [Text] / W. Deluga. – Kraków: Collegium Columbinum, 2003. – 133 s.
28. Lenczewski, M. Studium Teologii Prawosławnej na Uniwersytecie Warszawskim w latach 1925–1939 [Text] / M. Lenczewski. – Warszawa: Chrześcijańska Akademia Teologiczna, 1992. – 96 s.
29. Mironowicz, A. Kościół prawosławny na ziemiach polskich w XIX i XX w. [Text] / A. Mironowicz. – Białystok: Wydawn. Uniwersytetu w Białymstoku, 2005. – 390 s.
30. Radziukiewicz, A. Prawosławie w Polsce [Text] / A. Radziukiewicz. – Białystok: Arka, 2000. – 302, [5] s.
31. Z dziejów książki i bibliotek w Warszawie [Text] / Red. S. Tazbir. – Warszawa: PIW, 1961. – 838 s.

ОСОБЕННОСТИ ОПРЕДЕЛЕНИЯ ПОНЯТИЙ «ЭЗОТЕРИКА», «ЭЗОТЕРИЗМ» И «ЭЗОТЕРИЧЕСКИЙ» В СОВРЕМЕННОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ НАУЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

Слова «эзотерика», «эзотеризм», «эзотерический» проникают в русский язык в XX веке, а в нынешнем столетии становятся весьма популярными, что является отражением значимости данного феномена в современном посттрадиционном обществе. Несмотря на это, ни в научных кругах, ни тем более среди обывателей не утвердилось однозначное понимание данных слов, т.е. они не стали терминами, что необходимо для научного осмысления любого явления. В данной статье принята попытка рассмотрения имеющихся в отечественной науке подходов к определению понятий «эзотерика» и «эзотерический», что может быть основой для превращения данного понятия в термин.

Самые общие определения рассматриваемого феномена дают различные неспециализированные (т.е. не рассматривающие исключительно сферу религиозного) словари. К примеру, толковый словарь русского языка под редакцией Д.Н. Ушакова указывает на происхождение понятия «эзотерический» от древнегреческого слова «esoterikos» – внутренний. В этом словаре данное понятие трактуется как обозначающее что-либо тайное (скрытое), понятное только посвященным.

В таком же ключе характеризует понятие «эзотерический» словарь лингвистических терминов Т.В. Жеребило [3]. Автор интерпретирует данное слово как указывающее на нечто тайное, скрытое, сокровенное, предназначенное для избранных. Также отмечается, что понятие «эзотерический» применяется для описания отличительных признаков религиозных, мистических, магических обществ и обрядов.

Современный толковый словарь русского языка Т.Ф. Ефремовой предлагает рассматривать «эзотерику» как совокупность сведений, недоступных непосвященным, тем, кто несведущ в мистических учениях, тайных культах [2].

В большом толковом словаре русского языка под редакцией С.А. Кузнецова понятие «эзотерика» определяется как совокупность знаний, сведений, недоступных непосвященным, несведущим в мистических учениях людям.

Обобщая, можно сказать, что в неспециализированных отечественных словарях и энциклопедиях определение понятия «эзотерика» встречается реже, чем определение понятия «эзотерический». В некоторых словарях (например, в толковых словарях С.И. Ожегова, В.И. Даля) данные понятия вовсе отсутствуют.

Из специализированных определений рассматриваемых понятий дается в религиозно-эзотерических словарях и энциклопедиях.

В этом виде словарей определения эзотерики предполагают уже не просто объяснение некоего языкового феномена, но и попытку постижения его сущности. Так, в энциклопедическом словаре «Религиоведение» «эзотеризм» истолковывается как «совокупность тайных учений и практик, доступных только посвященным последователям» [10, с. 1213].

Новейший словарь религиоведения определяет понятие «эзотерика» как религиозно-мистические учения и оккультные практики (возникшие в древности, но получившие организационное оформление в XIX–XX вв.), соединяющие в себе тайные традиции, веру в существование сверхъестественного мира, мистические представления о нем, магические способы общения с миром [6, с. 424].

В Учебном словаре-минимуме по религиоведению под редакцией И.Н. Яблокова [14, с. 524] нет словарных статей «эзотерика» и «эзотерический», но есть словарная статья «эзотерические и экзотерические культы». В ней эзотерические культы определяются как тайные, скрытые, доступные пониманию лишь посвященных избранников, церемонии (подобная трактовка «эзотерического» как явления/знания, несущего тайный, скрытый характер схожа с большинством определений эзотерики). В противоположность им экзотерические культы рассматриваются как внешние, открытые, доступные всем обрядовые церемонии.

Если перейти от словарей и энциклопедий, которые обычно представляют ставшее устойчивым (в обществе и/или в науке) понимание некоего явления, к изучению феномена эзотерики в отечественной науке, то можно отметить следующее. В отечественной научной литературе исследования эзотеризма как феномена не встречались до конца 1980-х гг. [7, с. 10]. Причину этого можно усмотреть в идеологическом контроле над наукой в Советском Союзе и восприятии любой тематики, связанной с эзотерикой, как недостойных внимания суеверий.

В начале 1990-х гг. положение меняется: появляются статьи, монографии, книги, а также диссертационные исследования, в которых

рассматриваются различные аспекты эзотеризма. Данной тематикой активно занимались такие авторы, как В.М. Розин, О.И. Рабинович, Ю.В. Курносов, Е.Г. Балагушкин, П.С. Гуревич, О.А. Иванова, И.Т. Касавин, Е.Н. Колесов, Г.Г. Копылов, Т.Г. Лешкевич, В.В. Михайлов, П.Г. Носачев, С. В. Пахомов, А.А. Опарин, В.М. Розин, Л.В. Скворцов, Р.К. Стерледев, Л.В. Фесенкова и мн. др.

Одной из особенностей научного осмысления феномена эзотерики на данном этапе становится активное использование понятия «эзотеризм», которое понимается как эквивалентное понятию «эзотерика».

Характеризуя этот этап изучения эзотерики, современный специалист по данной теме С.В. Пахомов отмечает, что изучением терминологии, признаков, особенностей эзотерики (или, в терминологии автора, эзотеризма) изначально в России занимались философы, религиоведы же преимущественно уделяли внимание описанию и анализу тех или иных конкретных эзотерических учений и/или традиций [9, с. 41].

Одним из первых исследователей, обративших внимание на эзотерику как таковую, был В.М. Розин, который понимает данное явление как одну из форм эволюции социума, опирающуюся на личное творчество, самоактуализацию и психотехническую работу [12, с. 130].

С точки зрения О.И. Рабинович, эзотеризм являет собой «духовное образование, для которого характерны претензия на герметичность (закрытость) своего содержания от "непосвященных", способность приобщения своих адептов к трансцендентным тайнам мироздания, сложная символизация и ритуализация своего функционирования в обществе» [11, с. 8].

Согласно Ю.В. Курносову, понятие «эзотеризм» указывает на «культурно-исторический феномен, сущность которого состоит в отражении в виде духовно-идеологической системы паранаучных знаний специфической области общественного сознания, связанной с деятельностью оккультно-мистических и других закрытых объединений» [5, с. 11]. В другом месте своего диссертационного исследования этот автор дает более широкое определение «эзотеризму», указывая, что она есть часть мировой культуры и истории, мощный пласт знаний по многим аспектам человеческой жизнедеятельности и специфических видов практики.

По мнению А.В. Панычика, эзотеризм представляет собой «внутренний аспект духовной традиции, включающий в себя непосредствен-

ное знание принципов, законов и алгоритма создания, функционирования и развития мира, механизм его передачи в социально-историческом пространстве и времени, различные средства сакральной коммуникации, а также систему защиты от природного и социального хаоса» [7, с. 13].

С точки зрения Л.В. Фесенковой, под эзотерикой можно понимать «тайное знание, которое имеет иррациональную компоненту» [13, с. 5]. Это тайное знание обращается к мистическому опыту, который находится вне рационального и научного анализа.

Такой исследователь, как О.А. Иванова, интерпретирует эзотеризм как социокультурное явление, специфическое направление философского осмысления мира и человека в этом мире. Данный автор считает, что эзотеризм можно рассматривать как направление философской мысли по той причине, что его содержание обусловлено онтологическим, гносеологическим, аксиологическим и праксиологическим аспектом [4, с. 15].

Согласно представлению М.В. Бекарякова, «эзотерика является формой конструирования особой мировоззренческой реальности, в которой возможно существование, осмысление и воспроизведение опыта изменённых состояний сознания, а также оккультных и мистических практик» [1, с. 11]. Исследователь акцентирует внимание на том, что эзотерика представляет собой некую теоретическую базу, на основе которой могут воспроизводиться мистические и оккультные практики.

Председатель «Ассоциации исследователей эзотеризма и мистицизма» С.В. Пахомов предлагает понимать под эзотеризмом «комплекс специфических интерпретаций реальности, претендующих на тайный характер и подтверждающихся особыми психодуховными практиками» [8, с. 12].

Как можно заметить, на данный момент существует немало определений понятия «эзотерика» («эзотеризм»), каждое из которых отмечает различные аспекты данного феномена. Среди многочисленных интерпретаций можно обнаружить как широкие, так и узкие определения: одни авторы понимают под эзотерикой форму эволюции социума, социокультурное явление, культурно-исторический феномен; другие считают, что эзотерика представляет собой тайное знание, совокупность интерпретаций реальности, некое духовное образование.

Помимо разнообразия в содержательной части определений эзотерики, можно отметить и влияние личного отношения авторов к интерпретации данного феномена: определения нередко приобретают положительные, негативные или нейтральные оценки.

В большинстве случаев исследователи понимают под «эзотерикой» некие тайные знания или интерпретации реальности, которые носят скрытый, тайный характер и подкрепляются мистическими практиками.

На наш взгляд наиболее удачной является интерпретация понятия «эзотерика», предложенная в новейшем словаре религиоведения. Данный вывод основан на том, что указанное определение интересующего нас феномена характеризует эзотерику не только как некую совокупность религиозно-мистических учений и оккультных практик, но также указывает важнейшие этапы эволюции данного феномена и его отличительные признаки (вера в существование сверхъестественного мира, мистические представления о нем, магические способы общения с этим миром и подчинение его своим интересам). Но все же и это определение не лишено недостатков, поскольку указанные в нем признаки встречаются не только в эзотерических, но и в «экзотерических» религиозных учениях, отличие эзотерики от которых является важнейшей задачей определения эзотерики.

Таким образом, несмотря на обилие определений феномена эзотерики, исследователи пока не пришли к единому мнению по данному вопросу, хотя в большинстве определений присутствуют схожие признаки, характеризующие данное явление.

Библиографический список

1. Бекарюков, М.В. Роль западной эзотерики в формировании ценностно-смысловых миров культуры и личности [Текст] / автореф. дис. ... канд. философ. наук: 24.00.01 – Теория и история культуры. – Барнаул, 2012. – 19 с.
2. Ефремова, Т.Ф. Современный толковый словарь русского языка [Электронный ресурс] / Т.Ф. Ефремова. – Режим доступа: <https://gufo.me/dict/efremova/D1%8D%D0%B7%D0%BE%D1%82%D0%B5%D1%80%D0%B8%D0%BA%D0%B0>
3. Жеребило, Т.В. Словарь лингвистических терминов [Электронный ресурс] / Т.В. Жеребило. – Режим доступа: https://lingvistics_dictionary.academic.ru/4928/%D1%8D%D0%B7%D0%BE%D1%82%D0%B5%D1%80%D0%B8%D1%87%D0%B5%D1%81%D0%BA%D0%B8%D0%B9
4. Иванова, О.А. Специфика современного эзотеризма в России: культурно-философский анализ [Текст] / автореф. дис. ... канд. философ. наук: 09.00.13 – Религиоведение, философская антропология, и философия культуры. – Ставрополь, 2002. – 20 с.

5. Курносоев, Ю.В. Эзотеризм как культурно-исторический феномен [Текст] / автореф. дис. ... д-ра философ. наук: 09.00.11 – М., 1997. – 45 с.
6. Новейший словарь религиоведения [Текст] / авт.-сост. О.К. Садовников, Г.В. Згурский; под ред. С.Н. Смоленского. – Ростов н/Д: Феникс, 2010. – 444 с.
7. Панычич, А.В. Социально-философский анализ эзотеризма [Текст] / автореф. дис. ... канд. философ. наук: 09.00.11 – Социальная философия. – Ростов н/Д, 2002. – 24 с.
8. Пахомов, С.В. К вопросу о демаркации понятия «эзотеризм» [Текст] / С.В. Пахомов // Мистико-эзотерические движения в теории и практике. ... Философия: сб. материалов / под. ред. С.В. Пахомова, Ю.Ю. Завгороднего, С.В. Капанова. – СПб.: Издательство РХГА, 2008. – С. 7–14.
9. Пахомов, С.В. Специфика современной российской эзотериологии [Текст] / С.В. Пахомов // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2013. – № 4 (31). – С. 36–65.
10. Пахомов, С.В. Эзотеризм [Текст] / С.В. Пахомов // Религиоведение. Энциклопедический словарь. – М.: Академический проект, 2006 – С. 1213–1214.
11. Рабинович, О.И. Эзотеризм как один из способов духовного освоения мира [Текст] / О.И. Рабинович: автореф. дис. ... канд. философ. наук: 09.00.01. – Ростов н/Д, 1992. – 17 с.
12. Розин, В.М. Эзотеризм как форма индивидуальной и социальной жизни [Текст] / В.М. Розин // Дискурсы эзотерики. Философский анализ / отв. ред. Л.В. Фесенкова. – М.: Эдиториал УРСС, 2001. – С. 114–131.
13. Фесенкова, Л.В. Предисловие [Текст] / Л.В. Фесенкова // Дискурсы эзотерики. Философский анализ / отв. ред. Л. В. Фесенкова. – М.: Эдиториал УРСС, 2001. – С. 5–7.
14. Учебный словарь-минимум по религиоведению [Текст] / под ред. И.Н. Яблокова. – М.: Гардарики, 1998. – 222 с.

О.М. Давыдов

Информационно-издательский отдел Челябинской епархии РПЦ

ИМИТАЦИЯ ТРАДИЦИИ В МАРГИНАЛЬНОМ ЭСХАТОЛОГИЧЕСКОМ КУЛЬТЕ ОТРОКА ВЯЧЕСЛАВА ЧЕБАРКУЛЬСКОГО

Сегодня рост культурной глобализации, укоренение в искусстве постмодернистской эклектики нередко вызывают реакцию обратную: ценным объявляется всё «традиционное» само по себе. Именно на авторитет традиции опирается нередко и религия, особенно в обрядовой своей стороне, хотя в реальности взаимоотношения традиции и религии куда более сложны. Например, если благая весть Христианства заклю-

чается в победе Бога-Любви (если угодно, Добра) над Злом, то мифология традиционная часто таит в себе соблазн манихейского дуализма, «агонального» принципа, когда борьба добра и зла вечна, а продуктом этого противостояния и является реальный мир.

Так или иначе традиция приходит в мир культуры изначально не в форме строгого кодекса, но в форме мифа. Миф не обязательно интерпретировать буквально («сказка – ложь, да в ней намёк»), однако в основе его лежит «культурный код» – иными словами, инвариант, позволяющий восстановить кодекс так называемых «традиционных ценностей». Структура, антропология, поэтика мифа хорошо изучены в работах, уже считающихся классикой – М. Элиаде, В.Я. Проппа, А.Ф. Лосева.

Точно так же при попытке создать имитацию традиции, имитируется не кодекс, а миф, искусственно созданный, но внешними атрибутами к традиции отсылающий. При этом ближе всего имитация транспонированного мифа – трансформации переживаний традиционного общества, оказавшегося в условиях модернизации. Золотое яичко, снесённое Курочкой Рябой ценно до той поры, пока оно цело. Ценность, разбитая вдребезги, перестаёт быть таковой, вызывает неприменный плач по традиции, хотя окружающий мир предлагает адаптацию к новым социокультурным условиям существования («не плачь дед, не плачь баба, я снесу вам новое яичко, но не золотое, а простое»).

Миф не подлинной, но имитированной традиции построен иначе: он фиксирует переживания на утраченной ценности (разбитом золотом яйце), привнося при этом новые аксиомы (инициированные, например, интересами современной политики), и подталкивая общество или отдельных его членов к принятию нового аксиологического кодекса.

Таким образом, имитированный миф псевдотрадиции оказывается понятным человеку современному, оперирует теми же понятиями, что и современная ему культура, например, понятиями политическими, однако апеллирует при этом к авторитету древней традиции.

В этом отношении интересно проследить за динамикой мимикрии имитированного мифа, за поиском форм, доступных современнику, особенно перенесшему модернизационную культурную или даже психическую травму, что мы и попытаемся сделать на примере анализа культа отрока Вячеслава Чебаркульского, сделавшегося за последние

десятилетия печальным, но неотъемлемым артефактом народной культуры Южного Урала.

Сама по себе история отрока Вячеслава Крашенинникова достаточно заурядна. Родился он в семье военных в 1982 году и, прожив десять лет, скончался от лейкоза. Трагедия ребёнка оказалась непосильным горем для матери, которая начала подозревать в нём «экстрасенсорные» способности. Это вполне соответствовало духу восьмидесятых, когда в условиях информационного голода набирали популярность истории об Ури Геллере, силой мысли останавливавшего часовые механизмы, целителей вроде Джуну Давиташвили, учения об ауру. Вот и отрок, не имеющий в начальном школьном возрасте понятия о физиологии и анатомии, начал «ощущать ауру» человеческих органов и диагностировать, вероятно несуществующие, заболевания жителей Чебаркуля. Таков первый этап формирования культа.

Местная православная община, как несложно догадаться, не признала «святости» ребёнка-экстрасенса. По православным понятиям оккультные практики греховны, что не вмещалось сознанием секулярного советского человека времён Перестройки. Мать и сын отправились искать правду в «самое святое место России» – Троице-Сергиеву Лавру. Там отрок был принят известным старцем – духовником Наумом (Байбородиним) и получил его благословение, интерпретированное матерью как признание особого дара её ребенка.

Так начался второй этап формирования культа отрока Вячеслава, привнесший тему старчества, но одновременно вместе с тем стилистику «катакомбного православия», противопоставляющего себя «православию официальному», то есть канонической Русской Православной церкви.

Третий этап характеризуется борьбой между «экстрасенсорной» и «православной» линиями. В 1993 году отрок Вячеслав умирает. Отныне отроку уже не нужно фантазировать самому, от его имени взрослым легко продуцировать любые пророчества. Мать отрока Валентина Крашенинникова вступает в контакт с православной писательницей, женой петербургского священника Лидией Емельяновой, в результате из печати вышли книги «Бог говорит избранникам своим» и «Рассказы об этом всему миру».

Фантазируя, опираясь на увиденные голливудские боевики или устные рассказы Вячеслав успел наговорить много нелепостей, не совместимых не только с православным вероучением, но и со здравым

смыслом: о том, что земля плоская, что под землёй живут динозавры (известный мотив, сравним со «Сказанием о звере-мамонте» В. Татищева), что птицы являются «творцами времени», и наконец о том, что сам он сохранил память о своих прошлых жизнях, во всяком случае о своём существовании до рождения. Валентина Крашенинникова признаётся, что при редактировании ей неоднократно предлагали убрать эти утверждения, как не соответствующие православным канонам, однако она «больше всего боялась исказить слова Славочки» [1, с. 26].

В результате в 2008 году Миссионерским отделом Челябинской епархии Русской Православной Церкви было выпущено экспертное заключение о культуре отрока Вячеслава, опубликованное в брошюре с говорящим названием «Бабьих басен отвращайся» (цитата из библейского послания к апостолу Тимофею).

В 2010 году опубликованные книги об отроке Вячеславе были запрещены к распространению в церковных лавках Издательским советом Русской Православной Церкви. Здесь можно провести границу третьего этапа развития культа, который, однако, своего существования не прекратил.

На следующем, четвертом этапе культ отрока Вячеслава начал расщепляться, наполняясь новым содержанием. Мать отрока В.А. Крашенинникова, не сумев поделить авторские права и доходы с Л.Н. Емельяновой, отреклась от её книг, объявив их ложными, и сама выпустила к 2013 году пять изданий книги «Посланный Богом», в которых прежние фантазии конечно не исчезли, но оказались оттенены рассказом о чудесах и исцелениях. Следующие издания – первый (2015) и второй (2018) тома книги «Русский ангел отрок Вячеслав» уже не излагали учения Славика вовсе, но повествовали только о его посмертных чудесах. Как правило речь идёт о белых камушках, взятых с могилы ребёнка и «настоянных» на воде в качестве универсального лекарства. Родители отрока были вынуждены подвозить на могилу всё новые и новые порции камней и наконец согласились брать за них деньги; скоро торговля чудотворными камушками вылилась в самостоятельный прибыльный бизнес.

В.А. Крашенинникова перешла в «альтернативную юрисдикцию» Патриархии Российской Истинно-православной катакомбной Церкви (ПРИПКЦ), где быстро добилась канонизации отрока. К могиле отрока со всей страны и даже из-за рубежа начали съезжаться паломники,

нуждавшиеся в координации, искавшие информацию об отроке в сети интернет.

Так возник пятый этап развития культа, который можно назвать интернет-этапом. В социальных сетях появилось несколько групп, посвященных Славику Крашенинникову, из которых самой оживлённой и наполняемой является группа сети ВКонтакте «Русский ангел отрок Вячеслав»: https://vk.com/otrok_slava. Руководство группы, по его словам, поддерживает телефонный контакт с В.А. Крашенинниковой, публикует отдельные её реплики, однако за составление контента группы отвечает самостоятельно. Учение культа отрока Вячеслава постепенно «выравнивается», избавляясь от неудобных моментов, в направлении того, что принято сегодня называть «маргинальным» или «катакомбным» православием. Те моменты, которые откровенно несовместимы с православным вероучением или со здравым смыслом (плоскость земли, предсуществование душ или «платонова ересь», сотворение птицами времени), постепенно уходят в тень, вместо этого акцентируются высказывания и темы, ранее бывшие эпизодическими.

На пятом, современном этапе развития культа можно по-прежнему проследить две основные, тесно переплетенные между собой, тематические линии: маргинально-православную и экологическую. Обе они сходятся в эсхатологической перспективе, то есть «разъясняют», какие события в ближайшем времени приведут к концу света, и как подобает вести себя при этом «истинно-православному». Данное обстоятельство повышает ценность культа в глазах его адептов: ценой соблюдения или не соблюдения его рецептов и ритуалов становится вечная жизнь.

Маргинально-православная линия названа так потому, что две её основные темы – «цифровой апокалипсис» (ИНН, штрихкоды, чипы) и «царь-искупитель» не то чтобы отвергнуты, но вытеснены за пределы официального дискурса Русской Православной Церкви. Считается, что церковная позиция по данным вопросам ясна, и дискуссии неуместны. Однако вопросы по-прежнему продолжают подпитывать проявления народной религиозности.

Алармистские выступления против стандарта штрих-кодов EAN-13 начались в середине 1990-х годов через несколько лет после смерти отрока Вячеслава. Согласно известной устной легенде, к афонским старцам обратился инженер из Европы, обративший внимание на то,

что цифра 6 в стандарте кодируется теми же двумя узкими линиями, что и тройка разделительных полос. Несмотря на то, что считывающий алгоритм не смешивал разделительные полосы и цифры, представленные линиями разной длины, внешне легко создавалось впечатление присутствия в штрих-коде «трёх шестёрок».

Штрих-код EAN-13 вскоре появился на упаковках продуктов и потребительских товаров, что послужило параллелью к пророчеству Апокалипсиса: «никому нельзя будет ни покупать, ни продавать, кроме того, кто имеет это начертание, или имя зверя, или число имени его» (Откр. 13, 17).

В России ситуация усугубилась тем, что «сатанинский» штрих-код размещался в конце 1990-х на заявлениях о присвоении ИНН физического лица. Одним из центров маргинально-православного движения сделалась Свердловская область (отчасти из-за «царской» темы, о чём будет сказано ниже). Первые две цифры ИНН составляли федеральный номер региона, то есть в Свердловской области – 66. Таким образом, каждый десятый среднеуральский налогоплательщик получил ИНН буквально начинавшийся с «числа зверя», что вызвало панику в среде православных неофитов.

Священный Синод Русской Православной Церкви 7 марта 2000 года выступил с заявлением, осуждающим отождествление ИНН и печати антихриста. Вскоре вышли из печати «Основы социальной концепции РПЦ», утверждённые на юбилейном архиерейском соборе и книга диакона Андрея Кураева «Сегодня ли дают печать антихриста», содержащие соответствующие разъяснения.

Однако сам прецедент породил новый дискурс: представители Русской Православной церкви выражали озабоченность темпами глобализации, возможностью внешнего контроля за тайной вкладов, расходов гражданина (говорилось, что электронные платежи могут препятствовать свободе подаяния милостыни), а так же иных ограничений свободы человека. Напомним, что речь шла исключительно о налоговом номере, обычно привлекаемом к учету доходов физического лица; для приобретения товаров народного потребления, в цену которых уже включён НДС, указывать ИНН не требовалось.

Маргинально-православные алармисты немедленно подняли тему на щит: возникли разговоры о том, что ИНН – ещё не печать, но

уже «предпечать», что скоро появятся средства контролировать не только расходы, но и поведения, и даже мысли человека.

Идея контроля над мыслями и волей (чаще встречающаяся как симптом заболевания шизофренией) набрала особую популярность среди последователей культа отрока Вячеслава. Печать антихриста стала отождествляться с «чипом» – электронным артефактом, незаметно (что противоречит Откровению Иоанна Богослова) или обманно вживляемому в живой организм. Подозрения вызывали лазерные устройства считывания в банкоматах, светящиеся «адским» красным светом. В постах интернет-группы «Русский ангел Отрок Вячеслав» неоднократно обсуждалась возможность вживления «чипов» при имплантации зубов, инъекционном введении «микрочипов» детям при вакцинации (инициатива православного антипрививочного движения) и даже распыления «наночипов» американскими самолетами-разведчиками с воздуха, вдыхаемых вместе с пылью (тренд «нанотехнологий», для избавления от воздушных наночипов рекомендовалось причаститься 1000 раз).

Сам отрок Вячеслав лишь эпизодически упоминал о вживлении чипов в организм (его мать, автор книги «Посланный Богом» В.А. Крашенинникова в последнем издании утверждает, что отрок пророчествовал не о чипах, а о микросхемах). Идею электронных имплантов ребенок мог подсмотреть в фильмах о Терминаторе, но сама по себе она не носила строго негативной коннотации [1, с. 202].

Другая маргинально-православная тема связана с почитанием семьи последнего императора, расстрелянной в Екатеринбурге, в доме инженера Ипатьева в июле 1918 года. На месте расстрела возведён величественный Храм-на-Крови, на месте возможного захоронения – монастырь в Ганиной Яме. Сам император Николай, его супруга Александра и пятеро детей в 2000 году решением архиерейского собора Русской Православной церкви причислены к лику святых страстотерпцев. В память о трагедии ежегодно проводится Царский крестный ход: от места расстрела до шахты-могилы.

Однако в почитании святого царя уже несколько десятилетий существуют разногласия. Николай II был канонизирован РПЦЗ (с 2007 года – часть РПЦ) в 1981 году как мученик. Статус страстотерпца не совсем понятен. В русском культурном сознании чин страстотерпчества связан прежде всего с житием князей Бориса и Глеба, невинно и добровольно принявших смерть от руки старшего брата, явив тем самым действием

свои христианские убеждения. Однако мученик, «мученик», как принято считать, убитый именно за исповедание веры в Христа. Данное разграничение, весьма условное, из которого известны исключения, тем не менее дало основание маргиналам говорить, что царь «прославлен недостаточно».

Идея о «недостаточном» почитании убитого царя постепенно трансформировалась в утверждение о том, что последний российский император послужил искупителем грехов русского народа. Идея, вполне органичная для традиционной мифологии, тем не менее еретична в рамках христианства: единственным искупителем грехов христианина является Иисус Христос. Оппоненты часто называют эту идею «царебожием», высмеивая её абсурдность; стоит однако отметить, что человека буквально исповедующего «царебожие», явно называющего Николая II «соискупителем» Христа, встретить достаточно сложно. Обычно рассуждения потенциального «царебожника» туманны, для обвинения его в ереси требуется экстраполяция, от которой тот легко отрекается.

Добавим, что несвоевременное признание подлинности останков царской семьи, перезахороненных в Петропавловской крепости, вызвало появление легенд о том, что раз мощи царя не явлены, царь воскреснет. Легенды интерферируют с многочисленными пророчествами о возрождении монархии в России.

«Правильное почитание святого царя» сделалось важной темой для сторонников культа отрока Вячеслава. У явления имеется и бизнес-составляющая: недобросовестные юристы предлагают верующим сжигать паспорта, приобретая вместо них их нотариально заверенные копии или «тождества личности». Такие копии напечатаны на бланках с иконами, монархической атрибутикой и называются «православными» или «царскими» паспортами. В интернет-группе «Русский ангел отрок Вячеслав» услуга обмена действующего российского паспорта на «царский» рекламируется и пользуется спросом. Отметим, что причина неприязни к российскому паспорту кроется в строке «код», которая обычно остаётся пустой, но по мнению маргиналов может быть заполнена тремя шестёрками.

При этом сам отрок Вячеслав мало проявлял интерес к «царской теме»: к моменту его кончины данный дискурс среди русских верующих был недостаточно развит, не было печатной продукции, если не

считать нескольких зарубежных джорданвильских изданий. В.А. Крашенинникова отмечает, что сам отрок Вячеслав не произносил слова «царь», обмолвившись лишь о том, что «Бог даст России последнего правителя» [1, с. 370].

Однако сегодня отрок Вячеслав многими православными маргиналами воспринимается именно как предвестник возрождения монархии, и напротив вера в восстановление Русского Царства становится частью исповедания адептов культа отрока.

Другая тематическая линия культа – экологическая описывает бедствия перед концом света, впрочем более соответствующие не Откровению Иоанна Богослова, но техногенным страхам конца 1980-х годов: землетрясения, провалы земли, нефтяные пожары.

Прежняя оккультная составляющая даёт знать о себе в рассуждении о «родовых грехах», о необходимости вымалывать свой род (не только предков, но и потомков), а также нерождённых младенцев. Христианство всё-таки подразумевает личное принятие христианином веры в Иисуса Христа. Во всяком случае оно отвергает заочное «крещение» уже умерших. Их участь полагается на Божию милость. Однако в маргинально-православной среде принято искать особые рецепты, читать особенные молитвенные правила, чтобы обеспечить умершим нехристианам из собственного рода «небесные» гарантии. При этом слово «Род» иногда пишется с заглавной буквы, заимствуются тексты, характерные для современного славянского неоязычества.

Рассуждения о конце света оборачиваются призывом уходить в леса, искать тайных старцев, «непоминающих» (то есть явно отступивших от канонической Церкви) – мотив, хорошо известный по расколу XVII века. В интернет-группе «Русский ангел отрок Вячеслав» уход от мира на природу, создание «православно-экологических» общин является одной из наиболее обсуждаемых тем. Стоит отметить, что информации об общинах, реально ушедших в леса, практически нет, возможно они перестают отчитываться о своих действиях в интернете. Чаще дело сводится к мечтам адептов культа об уходе из городов, репостами книг и заметок о питании, охоте, лечении в условиях дикой природы. Благодаря этому субкультура почитателей отрока Вячеслава соприкасается и погранично сливается с субкультурой спортсменов-выживальщиков, они участвуют в общих форумных диалогах, обмениваются постерами и иной ритуально-субкультурной символикой.

Перейдём к основному выводу. Почитание отрока Вячеслава наглядно демонстрирует эволюцию религиозного неокульты. На начальных этапах своего существования (например при жизни гуру, в данном случае мальчика-пророка) он оперирует узким слоем специфической информации. Затем для придания культу авторитета, в его состав инкапсулируется миф, имитирующий традицию, хотя на самом деле являющийся псевдотрадиционным. Наконец на более поздних этапах общественный дискурс, существующий вокруг традиционного или псевдотрадиционного мифа, начинает формировать повседневную повестку, а затем и «форматирование» самого культа, согласно запросам соответствующей социальной группы, в данном случае – «маргинально-православных» верующих, противопоставляющих себя канонической Церкви.

Библиографический список

1. Крашенинникова, В.А. Посланный Богом. Из воспоминаний об удивительном ребёнке – праведном отроке Вячеславе, Пророке и Целителе нашего последнего времени [Текст] / В.А. Крашенинникова. – 5 изд. – Челябинск, 2013. – 624 с.

А.В. Ермолюк

информационно-издательский отдел Челябинской епархии

ЧЕЛЯБИНСКАЯ ЕПАРХИЯ ПРИ МИТРОПОЛИТАХ ФЕОФАНЕ И НИКОДИМЕ

Постсоветская история Челябинской епархии пока изучена мало. Существуют работы, освещающие процессы «религиозного возрождения» в 1990-е годы, при этом посвященные началу XXI века научные публикации практически отсутствуют. Этот пробел в какой-то мере заполняют книги, выпущенные самой Челябинской епархией или при ее поддержке [2; 3; 10].

Между тем два первых десятилетия XXI века стали временем серьезных изменений в церковной жизни Южного Урала. Особенно заметными эти изменения стали в период, когда правящими архиереями были митрополиты Феофан и Никодим.

22 марта 2011 года подошел к концу продлившийся 14 лет период нахождения на челябинской кафедре митрополита Иова (Дмитрия

Яковлевича Тывонюка). Он был назначен на Южный Урал, находясь в сане архиепископа, и в 2000 году был возведен на следующую иерархическую ступень. Так Челябинскую епархию впервые возглавил архиерей в сане митрополита. С именем митрополита Иова связан рост количества приходов, два патриарших визита, расцвет Челябинского духовного училища и существенное увеличение числа клириков.

Преемником митрополита Иова стал архиепископ Феофан (Иван Андреевич Ашурков). Он имел огромный церковно-дипломатический опыт, много лет служил за рубежом, а также в отделе внешних церковных связей. До челябинской преосвященный Феофан занимал магаданскую и ставропольскую кафедры. После назначения на Южный Урал он стремился активизировать церковную жизнь в регионе. При нем было создано несколько десятков новых приходов, возникла женская монашеская община в селе Булзи.

По инициативе митрополита Феофана была расширена информационная деятельность Челябинской епархии. Интернет-сайт Свято-Симеоновского кафедрального собора sobor-chel.ru, начавший свою работу в январе 2007 года, в 2011-м был перепрофилирован и стал исполнял функции официального сайта Челябинской епархии (он играл эту роль до конца 2014 года). С февраля 2012 года начал выходить официальный орган «Челябинские епархиальные ведомости», с весны 2013 – епархиальный детский журнал «Колокольчик».

Еще до назначения на челябинскую кафедру преосвященного Феофана, в 2010 году, областными и городскими органами власти было принято долгожданное решение о возвращении верующим храма святого Александра Невского в Челябинске. Начался четырехлетний период совместного использования здания. Митрополит Феофан держал на контроле процесс возвращения, совершал в храме богослужения, добивался в органах власти, чтобы музыкальный инструмент покинул храм в запланированные сроки. Последний органный концерт прошел в ноябре 2013 года, а в январе 2014-го музыкальный инструмент был перенесен в концертный зал «Родина». С этого времени в Александро-Невской церкви на Алом поле началась полноценная общинная жизнь: здесь ежедневно совершаются богослужения, работает воскресная школа, ведется реставрация старинного храма.

По инициативе владыки Феофана был подписан целый ряд соглашений и договоров о сотрудничестве. В 2011 году Челябинская епархия

заключила соглашение о взаимодействии с Управлением Федеральной службы по контролю за оборотом наркотиков по Челябинской области, соглашение о сотрудничестве с администрацией города Челябинска, соглашение с Челябинской государственной академией культуры и искусств о сотрудничестве в сфере духовно-нравственного воспитания студенческой молодежи. В 2012 году было заключено соглашение о сотрудничестве с министерством образования и науки Челябинской области.

Немалое внимание митрополит Феофан уделял вопросам православного просвещения. В 2011 году в Челябинской епархии впервые открываются курсы для катехизаторов – специалистов, которые должны проводить беседы с людьми, желающими принять святое крещение. В 2013 году произведен первый набор студентов на специальность «Теология» в Южно-Уральском государственном университете. Они приступили к изучению гуманитарных дисциплин, связанных с историей и культурой православия. (Летом 2018 года первым челябинским бакалаврам теологии были вручены дипломы.)

26 июля 2012 года стало заметной вехой в истории православия на Южном Урале. Священный Синод разделил Челябинскую епархию (до той поры совпадавшую по территории с Челябинской областью) на три самостоятельные епархии: Челябинскую, Троицкую и Магнитогорскую [5]. Одновременно Священный Синод учредил Челябинскую митрополию, которая вобрала в себя три этих епархии. Главой митрополии был назначен архиепископ Феофан, который в этой связи был возведен в сан митрополита.

В интервью, данном газете «Челябинский рабочий» вскоре после возведения в сан, митрополит Феофан дал разъяснение о том, какая необходимость привела к разделению прежней Челябинской епархии на ряд более мелких церковных областей и к учреждению Челябинской митрополии.

«Каковы задачи митрополии? Поставлено много задач, которые сегодня решать Церковь. Это активное социальное служение, миссионерское служение, образовательная деятельность в школах, армии, больницах... Имея такую огромную епархию, как наша, невозможно одному епископу все охватить. Каждый понимает, что руководитель задает тон. Чтобы приблизить его к людям, дать возможность более эффективно действовать, и создаются митрополии. Какова роль митрополита? Это координатор. Он выходит с контакт с высшим руковод-

ством области, координирует деятельность епархии. Но это не значит, что митрополит должен вмешиваться по любому случаю в жизнь новых епархий, это было бы неправильно. Сами по себе епархии будут достаточно самостоятельны. Самое главное – двигаться в одном русле» [11, с. 3], – разъяснял митрополит Феофан журналистке Нине Чистосердовой.

23 мая 2013 года было заключено соглашение о социальном партнерстве между Челябинской митрополией и Челябинской областью. В этом же году было подписано соглашение о взаимодействии с пограничным управлением ФСБ России по Челябинской области.

Важнейшим событием стала торжественная закладка нового Христорождественского кафедрального собора, последовавшая 18 сентября 2013 года. «Что означает этот проект для нашего города, почему встал вопрос о строительстве нового кафедрального собора? По словам владыки Феофана, нынешний Свято-Симеоновский собор слишком мал по площади и уже не соответствует возросшим требованиям. Например, на Рождество не только храм, но и двор перед ним не смогли вместить всех желающих присутствовать на службе. После ввода будущего просторного собора, соответствующего высокому статусу города-миллионника, эта проблема будет снята» [1, с. 3].

Необходимо отметить проявления антицерковных настроений в обществе, выразившееся, в частности, в спиле поклонных крестов в поселке Смеловском летом 2012 года и в поджоге деревянного креста на месте будущей церкви в селе Богдановском Кизильского района в январе 2013 года. Во втором случае крест был спасен школьницами Кристиной Дмитриевой и Екатериной Филиной, которые забросали его снегом. Челябинская митрополия наградила девочек благодарственными письмами и памятными подарками [12, с. 1].

Следует отметить, что митрополит Феофан заботился о реставрации старинных церквей, но особое внимание уделял реставрации Покровского храма в селе Большой Куяш. Церковь была построена в первой половине XIX века в память о воинах, павших в войне с наполеоновской Францией. В 2012 года Россия отмечала 200-летие победы в той войне, а в Челябинской епархии было решено встретить славный юбилей восстановлением Куяшского храма. 22 октября 2011 года правящий архиерей освятил для него новый купол. Начались регулярные богослу-

жения. Возникла крепкая православная община. Покровский стал первым действующим храмом Кунашакского района.

30 мая 2014 года решением Священного Синода митрополит Феофан был переведен из Челябинска в Ульяновск. Преосвященным Челябинским и Златоустовским, а также главой Челябинской митрополии был назначен епископ Енисейский и Норильский Никодим (Юрий Валерьевич Чибисов). 8 июня 2014 года Патриарх возвел владыку Никодима в сан митрополита.

В 2014 году начались боевые действия на Донбассе. Множество людей, бежавших от войны, оказалось и на Южном Урале. Одним из первых шагов митрополита Никодима стало посещение пункта временного размещения украинских беженцев в поселке Каштак. Архипастырь встретился с вынужденными переселенцами, осмотрел предоставленное им временное жилье, а затем отдал епархиальному социальному отделу распоряжение оказать им необходимую помощь.

Летом 2014 года по благословению митрополита Никодима в Челябинской епархии впервые прошел Миссионерский крестный ход. Его организатором стал молодежный епархиальный отдел, возглавляемый протоиереем Ярославом Ивановым. Участники миссионерского крестного хода за десять дней обходят несколько старинных русских сел, встречаются с местными жителями, рассказывают им об Евангелии и о церковной истории, проводят богослужения и концерты, вносят сильный вклад в восстановление старинных храмов. Миссионерская акция с того времени проходит каждое лето.

Неотъемлемой частью деятельности митрополита Никодима было посещение храмов в различных населенных пунктах. Это давало ему возможность лично познакомиться с приходской жизнью. Глава епархии принимал участие и во многих значимых общественных мероприятиях, часто встречался с офицерами и курсантами в челябинском филиале Военно-воздушной академии.

26 ноября 2014 года было заключено новое соглашение о социальном партнерстве между Челябинской областью Российской Федерации и Челябинской митрополией Русской Православной Церкви. Его заверили митрополит Никодим и губернатор Б.А. Дубровский [9, с. 5].

В декабре 2014 года под председательством митрополита Никодима в Челябинске прошли первые региональные Рождественские чтения. Они представляют собой череду конференций, круглых столов, се-

минаров, выставок. Рождественские чтения, проводимые в митрополии, рассматриваются как региональный этап международных Рождественских чтений, которые проходят в Москве. Это площадка, дающая возможность встретиться людям Церкви и светским специалистам, чтобы обсудить различные аспекты молодежной, социальной, педагогической работы, которую проводит епархия. Местом встречи обычно становятся челябинские вузы, православная гимназия и конференц-зал Челябинского епархиального управления. Рождественские чтения вошли в традицию и проводятся ежегодно.

22 октября 2015 года Священный Синод под председательство Святейшего Патриарха Кирилла принял решение «в связи с прошением Преосвященного митрополита Челябинского и Златоустовского Никодима открыть Одигитриевский женский монастырь в городе Челябинске и назначить на должность игумении этого монастыря монахиню Евсевию (Лобанову)» [6]. Тем самым была воссоздана женская обитель, которая существовала в Челябинске до революции. Она разместилась на исторической территории – там, где до начала XX века располагалось сельскохозяйственное подворье Одигитриевского монастыря. 16 сентября 2016 года на территории обители состоялось перезахоронение останков известного уральского предпринимателя, челябинского городского головы П.И. Перцева (1818–1890). Панихиду на могиле исторического деятеля совершил митрополит Никодим. Затем архипастырь принял участие в круглом столе, посвященном традициям российского предпринимательства. Так усилиями Церкви постепенно восстанавливается историческая память, которую пытались пресечь в советский период.

В Челябинске до революции был мужской скит в честь Казанской иконы Божий Матери, однако этот факт относится к числу малоизвестных: монашеское братство просуществовало всего несколько лет и было уничтожено советской властью. Поэтому не будет ошибкой сказать, что создание мужского монастыря в постсоветский период началось «с нуля». Община монахов возникла в 2015 году при храме в честь иконы Божией Матери «Утоли моя печали» в Ленинском районе Челябинска. 4 мая 2017 года Священный Синод учредил в Челябинске Богоявленский мужской монастырь [7]. Его настоятелем определено быть игумену Афанасию (Фархудинову). 7 мая 2017 года он получил игуменский жезл из рук правящего архиерея, митрополита Челябинского и Миасского

Никодима. Богослужение в обители совершается ежедневно. Идет строительство братского корпуса, ведется активная социальная работа с бездомными. Братия духовно окормляет и помогает материально детскому хоспису, отделениям городской клинической больницы №8.

В Челябинской епархии при митрополите Никодиме большое внимание уделялось вопросам образования. Для учителей, преподающих основы православной культуры в общеобразовательных школах, и педагогов, которые работают в воскресных школах, ежегодно проводятся курсы повышения квалификации в педуниверситете. Нередко митрополит Никодим посещает вузы, особенно часто – ЮУрГУ, где учатся будущие теологи и вынашиваются планы строительства православной часовни. Что касается Челябинского духовного училища, то оно решением Священного Синода 15 июля 2016 года было преобразовано в Челябинский духовный центр подготовки церковных специалистов в области катехизической, миссионерской, молодежной и социальной деятельности. Директором центра стал протоиерей Евгений Мартенец, который до этого на протяжении ряда лет трудился проректором духовного училища.

Как и предшественники, митрополит Никодим уделял внимание духовному окормлению военных. Знаковым и ярким событием стал воздушный крестный ход на военном самолете 21 октября 2016 года. В нем приняли участие полковые священники Центрального военного округа, которые приехали в Челябинск на сборы.

Новая православная традиция зародилась 4 ноября 2016 года. В этот день в центре Челябинска впервые прошел общегородской крестный ход, посвященный празднику Казанской иконы Божией Матери – дате, которая в современной России отмечается как День народного единства.

27 декабря 2016 года Священный Синод одобрил предложение митрополита Никодима образовать в Челябинской области новую епархию – Златоустовскую. В этой связи титул правящего архиерея Челябинской епархии изменился на «Челябинский и Миасский». Новообразованная Златоустовская епархия была включена в состав Челябинской митрополии.

В последние годы Челябинской епархией и Челябинской митрополией заключено немало новых договоров и соглашений с органами государственной власти. 12 августа 2014 года датировано соглашение о

взаимодействии с Управлением федеральной миграционной службы России по Челябинской области, 25 июня 2015 года – соглашение о социальном партнерстве с министерством культуры Челябинской области, 20 декабря 2016 года – соглашение о сотрудничестве с министерством здравоохранения Челябинской области.

Число православных общин на Южном Урале неизменно растет. По данным регионального отделения Росстата, в 2015 году в Челябинской митрополии было 230, в 2016 – 246, в 2017 – 255 православных приходов.

Одним из последних ярких событий периода нахождения на челябинской кафедре митрополита Никодима стало празднование столетия Челябинской епархии [4, с. 6–7]. В оперном театре состоялся торжественный акт и концерт. В честь юбилея была издана книга «Где Церковь, там и Дух Божий» о православии на Южном Урале. Кроме того, силами информационно-издательского отдела епархии был подготовлен цикл из девяти документальных фильмов, посвященных истории Челябинской епархии. 28 декабря 2018 года митрополит Никодим был переведен в Новосибирск.

Таким образом, в период правления митрополитов Феофана (2011–2014) и Никодима (2014–2018) сложился современный облик Челябинской епархии, охватывающей теперь не всю Челябинскую область, но лишь ее северную и центральную часть. При них началось и функционирование Челябинской митрополии. Деятельность своих предшественников продолжает митрополит Григорий (Петров), возглавивший Челябинскую епархию и Челябинскую митрополию 28 декабря 2018 года [8].

Библиографический список

1. Аникиенко, Е. Золотые купола на «ледовом» фоне [Текст] / Е. Аникиенко // Южно-Уральская панорама. – 2013. – 19 января. – С. 3.
2. Антипин, Н.А. Православные храмы Челябинска: история и современность [Текст] / Н.А. Антипин, И.В. Купцов. – Челябинск: Автограф, 2015. – 451 с.
3. Бацан, С.В. Где Церковь, там и Дух Божий: очерки православной жизни Южного Урала [Текст] / С.В. Бацан, О.М. Давыдов, А.В. Ермолюк. – Екатеринбург: Уральский рабочий, 2018. – 111 с.
4. Драчева, Н. Когда поет душа [Текст] / Н. Драчева // Челябинские епархиальные ведомости. – 2018. – № 10. – С. 6–7.
5. Журналы заседания Священного Синода от 26 июля 2012 года [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text/2367549.html>.

6. Журналы заседания Священного Синода от 22 октября 2015 года [Электронный ресурс]. – Режим доступа: // <http://www.patriarchia.ru/db/text/4250904.html>.

7. Журналы заседания Священного Синода от 4 мая 2017 года [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text/4885005.html>.

8. Журналы заседания Священного Синода от 28 декабря 2018 года [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5330863.html>.

9. Фирсанова, Н. Церковь и общество: партнерство на благо России [Текст] / Н. Фирсанова // Вечерний Челябинск. – 2014. – 28 ноября.

10. Храм святого Симеона [Текст] / А.В. Ермолюк и др. – Челябинск: Симеоновский вестник, 2008. – 214 с.

11. Чистосердова, Н. Челябинская митрополия: первые шаги [Текст] / Н. Чистосердова // Челябинский рабочий. – 2012. – 16 августа. – С. 3.

12. Юрьева, Н. Отважных девочек наградили [Текст] / Н. Юрьева // Челябинский рабочий. – 2013. – 30 января. – С. 1.

А.И. Корецкий

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

«...СЛОМАЛ ВЕРУ И ВЕРНОСТЬ...»: К ВОПРОСУ О НЕКАНОНИЧНОСТИ ОТЛУЧЕНИЯ МАЗЕПЫ ОТ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

Можно вполне уверенно утверждать, что степень актуальности тех или иных вопросов, связанных с историей, зависит от степени заинтересованности в них общества. Также определённые исторические сюжеты приобретают степень актуальности в зависимости от характера общественных проблем. В современных реалиях анафема гетмана Мазепы, которая, с точки зрения Константинопольского Патриархата, нарушает церковные каноны, является одной из актуальных и злободневных тем. С одной стороны, тема, связанная с анафемой Мазепы, затрагивает русско-украинские отношения, с другой, является предметом спора двух православных патриархатов – Московского и Константинопольского.

«Анафема (от греч. ἀνάθεμα – отлучение) – публичная констатация, свидетельство Церкви об отпадении от неё отдельного человека или

группы людей. Анафема соборно провозглашается и заключается в отлучении христианина от общения с верными и от Церковных Таинств» [1].

Особенно впечатляет тот факт, что на протяжении трёх сот лет Константинопольский патриархат не затрагивал вопроса об анафеме Мазепы. И только спустя продолжительное время начал предъявлять претензии РПЦ по поводу его анафематствования.

За последние несколько лет тема, связанная с вопросом о неканоничности анафемы Мазепы, не получила широкого рассмотрения в исторических трудах. Внимание было уделено, в основном, предательству Мазепы. Также некоторые исследователи в своих трудах затронули такие аспекты его жизни, как участие Мазепы в церковных делах, связанных с избранием киевского митрополита и события в Батурине, которые являются эпизодом Северной войны. Только в церковных кругах за недавнее время были предприняты определённые попытки разобратсья в степени каноничности анафемы Мазепы. В качестве примера можно привести статью протоиерея Андрея Новикова «Почему не может быть снята анафема с Ивана Мазепы».

Таким образом, как нам представляется, выбранная тема весьма красноречиво заявляет о своей актуальности. Она представляет интерес не только для научной сферы, но и для современности, учитывая весьма напряжённую ситуацию российско-украинских отношений, а также между Московским и Константинопольским патриархатом.

Как нам представляется, заявление Представителя Константинопольского патриархата архиепископа Телмисского Иова о незаконном наложении анафемы Русской православной церковью на гетмана Мазепу, является очередной политической игрой, имеющей идеологическую подоплёку, на что и будет обращено внимание в процессе исследования. Однако, давая оценку данному событию, справедливо всё же будет обратиться непосредственно к словам самого архиепископа: «Несмотря на наложение Русской Церковью на гетмана Мазепу неканонической анафемы, представители Вселенского Патриархата ее не признавали, ведь она была наложена по политическим мотивам, как средство политико-идеологических репрессий, и не имела никаких вероисповедных, богословских или канонических причин» [6].

Начиная с первых слов, архиепископ исторически не совсем верен в своих суждениях. По мнению Иова, решение об анафематствовании Мазепы было обусловлено лишь политическими причинами. Действительно политическая причина была. Она заключалась в том, что гетман совершил государственную измену в 1708 году, перейдя на сторону шведского короля Карла XII во время Северной войны.

Историк Е.В. Тарле, автор фундаментальной истории Северной войны, исследовав документы по этой теме, сообщает, что Мазепа даже помогал Карлу выбирать направления ударов по тем или иным украинским населенным пунктам [13].

Однако этим не исчерпывается обвинение в отношении гетмана. Он нарушил клятву помазаннику Божью, данную на святом кресте и Евангелии. Можно привести фрагмент из текста анафемы: «Новый изменник, нарицаемый Ивашка Мазепа, бывший гетман Украинский... сломал веру и верность на крестном целовании обещанную и утвержденную» [11, с. 255].

Нарушение крестной клятвы уже не просто политическое, но также преступление и религиозного характера. В пользу данного суждения свидетельствует и то, что Мазепа, изменив государству, позволял осквернять шведам-лютеранам православные храмы и святыни [9]. К примеру, во время осады Полтавы был осквернён Крестовоздвиженский монастырь, сожжены храмы в Недригайлове, Олешне, Рубливке, Тернах и т.д. Также осквернению подлежали иконы, с которыми неприятели весьма кощунственно обходились, делая из них шахматные доски [2].

Словом, Мазепа пренебрёг не только государственными интересами, но и интересами православной церкви.

Как известно, наличие исторических фактов, пусть даже взятых из самих источников, не является гарантией предельной объективности в силу того, что каждый историк их интерпретирует, исходя из своих идеологических представлений. Причём интерпретация фактов может быть настолько привязана к идеологическим предпочтениям, что порождает порой мифологизацию реальности той или иной исторической эпохи.

Показательным примером в этом плане является мнение украинского историка Я.Р. Дашкевича, который считал, что анафеме подверг Мазеру сам император Пётр I. Автор исходил из того, что анафема

накладывается церковью на круг духовных лиц [2]. Однако можно привести примеры, свидетельствующие о том, что церковь подвергала анафеме не только духовных лиц, но и светских: самозванцев Гришку Отрепьева и Тимофея Анкудинова, бунтовщиков Степана Разина и Емельяна Пугачева и т.д. [2]. Опять же, безотносительно к автору основанием думать, что Пётр является инициатором анафемы, мог служить тот факт, что при нём церковь становится частью государственного аппарата. Окончательно же таковой она становится после отмены императором патриаршества в 1721 году. Сам же Пётр, отменив патриаршество, стал являться носителем не только светской, но и духовной власти. Тем не менее, несмотря на усиление влияния Петра касательно сферы церковных вопросов, анафему наложила на Мазепу православная церковь, а не император.

2 ноября 1708 г. в Троицкой церкви Киевским митрополитом и двумя архиереями, черниговским и переяславским была наложена анафема на Мазепу, Петр же, был лишь свидетелем его анафематствования. Та же самая церемония отлучения Мазепы от церкви произошла также и в Успенском соборе Московского Кремля [9]. Сохранился и именной указ, где указано, что именно церковь в лице духовенства наложила анафему на Мазепу [5, Т. I, с. 254].

Что касается Петра, то он, в свою очередь, тоже не остался безучастным к сложившейся ситуации, поступив весьма нестандартно в этом плане.

В 1709 году по распоряжению Петра была изготовлена монета, на которой был изображен Иуда, повесившийся на осине, а рядом с ним мешок с тридцатью серебряниками. Это был орден Иуды, учреждённый специально для награждения предателя гетмана Мазепы. Таким образом, Петр сравнивал Мазепу с Иудой-Искарриотом, предавшим Иисуса Христа за 30 сребренников. [9]. Что касается анафематствования по политическим причинам, то они имели место быть в ранний период истории как восточной, так и западной церкви. Анафеме предавались бунтовщики-изменники.

Например, император – узурпатор Западной Римской империи, Евгений, уличённый в выступлении против императора Феодосия Великого, был отлучён от церкви святителем Амвросием Медиоланским [4]. На пятом Толедском Соборе (633 г.) все домогавшиеся до царского сана

и не имеющие на то прав по своему происхождению и поносившие императора подлежали анафеме [11]. Также и в период средних веков, в XII веке анафеме по политическим причинам по сведениям византийского историка Иоанна Киннама подвергся Андроник Мануил, который совершал римские набеги и военную добычу передавал персам [6, Т. I, с. 278].

Повествуя о предательстве Мазепы в политическом и церковно-каноническом плане нельзя не признать, что он в своё время вносил и определённую лепту на благотворительность: строил многие храмы, монастыри, лаврские корпуса, помогал Киево-Могилянской академии и т.п. Сам император Петр I признавал, что Мазепа был великим строителем храмов, но после того, перейдя на сторону шведов, стал соучастником разорения православных храмов [11]. Благие начинания гетмана нельзя умалить, при этом их не стоит использовать для оправдания его предательства в отношении как государства, так и церкви.

В современных условиях, когда предпринимается попытка героизации Мазепы адептами украинских мазепинцев-националистов XIX–XX веков, [9] вполне уместным было бы привести отношение к гетману малороссийского народа, отражённое в труде историка Н.И. Костомарова: «...Народ инстинктивно почуял ложь в тех призраках свободы, которые ему выставляли. Он уже и прежде лучше самого Петра и его министров раскусил своего гетмана, считал его ляхом, готовым изменить царю с тем, чтоб отдать Украину в рабство Польше...» [7, с. 322].

Таким образом, контраст воззрений на личность Мазепы между малороссийским народом, про который упоминает Н.И. Костомаров, и современными украинцами вроде Л. М. Кравчука, Л.Д. Кучмы и им подобными, очевиден.

По словам архиепископа Иова, после эмиграции Мазепа исповедовался у православных священников Константинопольского патриархата, перед смертью он получил отпущение грехов, был отпет и похоронен по православному обряду. Соответственно, по мнению священнослужителя, Мазепа умер, как чадо матери-церкви Константинопольского патриархата [6]. Что касается Русской православной церкви, то имя Мазепы предавалось анафеме в чине Православия вплоть до 1869 года. Впоследствии чин был сокращён и в нём перечислялись только ереси. Но это никоим образом не говорит о снятии с Мазепы анафемы Русской

православной церковью. Стоит обратить внимание на тот факт, что из чина православия исчезали со временем те имена, которые либо теряли актуальность, либо отягощали чин, о чём может свидетельствовать случай с Мазепой [10].

В 1918 году в Киеве по благословению митрополита Антония (Храповицкого) одним из викариев Киевской епархии была совершена панихида по Мазепе. По мнению протоиерея Андрея Новикова, совершение киевской панихиды является показателем превышения своей власти одним из епископов, и не более того [10].

Заявление архиепископа Телмисского Иова о якобы незаконной анафеме Мазепы есть не что иное, как манипуляция исторической фактологией с целью дискредитировать Русскую православную церковь, что весьма выгодно может быть не только Константинопольскому патриархату, но и группе националистов и раскольников на Украине, которые ратуют за автокефалию УПЦ.

Кроме того, данное заявление можно расценивать как своего рода попытку вторжения Константинопольского патриархата в дела патриархата Московского. Согласно канонам, все патриархи признаются равными между собой. Однако здесь есть свои нюансы. Поскольку начиная с конца VI века Константинопольские первоиерархи усваивают титул Вселенских патриархов [14].

Что касается Русской православной церкви, то она, как известно, ведёт своё начало от церкви Греческой. Помимо того, до XV века она находилась в юрисдикции Константинопольского патриархата. Однако, будучи свободной от Константинополя, Русская православная церковь не могла принимать серьёзных решений без участия Константинопольского патриархата. Именно поэтому для учреждения патриаршества на Руси в 1589 году потребовалось одобрение Вселенского патриарха Иеремии II. Небезынтересным является и тот факт, что в константинопольских диптихах русская митрополия занимала место в ряду последних: в древнейшем из них – 61, а в более позднем, датируемом XIV веком – 77 [14].

Именно эти исторические факты может использовать в свою пользу Константинопольский патриархат на правах духовной колыбели для Русской православной церкви ради реализации своих намерений. Но хотелось бы ещё раз подчеркнуть, что, согласно канонам, патриархи

признаются равными. Таким образом, вмешательство одного патриархата в дела другого не может считаться законным.

Вряд ли можно считать, что череда таких событий, как намерение Константинопольского патриарха Варфоломея стать главой всего Вселенского православия, заявление архиепископа Иова о неканоническом наложении анафемы на Мазепу Русской православной церковью является случайной. Можно предположить, что все эти события являются звеньями одной цепи. Соответственно, всё это не может не грозить православному миру масштабным церковным расколом, который в своё время привёл к трагическим последствиям западную церковь.

Вообще, складывается впечатление, что Константинопольский патриархат в лице архиепископа Иова движим «синдромом подростка», который посредством неординарного поведения пытается показать свою неповторимость, чтобы добиться успеха. И это поведение выгодно даже может быть не столько самому Константинопольскому патриархату, сколько украинским политическим элитам. Более того, можно предположить, что Председатель Константинопольского патриархата может стать некой разменной монетой в руках этих людей.

Таким образом, в процессе исследования данной темы, мы пришли к следующим выводам:

– Развитие инновационной базы, облегчающей доступ к информации, не снижает риск незащищённости исторических фактов перед фальсификационными воздействиями, совершающихся в чьих-либо интересах;

– Обвинение архиепископом Иовом Русской православной церкви в неканоническом наложении анафемы на гетмана Мазепу есть ни что иное, как попытка сфальсифицировать факты в интересах отдельных групп, что опять же является благоприятной почвой для извлечения определённой выгоды противниками православного единства;

– Данный вопрос является вопросом не просто религиозного характера, а частью политической игры. И в этой игре заявление о якобы несправедливо наложенной на Мазепу анафеме является для политических и церковных элит Украины весьма удобным поводом бросить очередной вызов российскому обществу и Московской патриархии;

– Заявление о неканоническом отлучении Мазепы от церкви сразу наносит удар по двум сторонам: с одной стороны, вносится дисба-

ланс в отношении Константинопольского и Московского патриархатов, не внушающий благоприятных последствий, с другой, возникает очередной виток провокации, усиливающий дальнейшее размежевание братских народов.

Библиографический список

1. Анафема [Электронный ресурс] // Азбука веры. – Режим доступа: <https://azbyka.ru/anafema>.
2. Анафема Мазепе: проблема обоснования [Электронный ресурс] // LIVEJOURNAL.2012. – Режим доступа: <https://skeptimist.livejournal.com/30269.html>
3. Артамонов, В.А. Полтавская победа и гетманщина в 1708–1709 гг. (К 300-летию победы Петра Великого под Полтавой) [Текст] / В.А. Артамонов // История международных отношений и внешней политики. – Москва: Институт российской истории РАН, 2012. – № 10. – С. 411–434.
4. Казаков, М.М. Христианская Церковь и Римская империя в IV веке [Электронный ресурс] / М.М. Казаков. – Режим доступа: <http://christianity.shu.ru/research/ocherki.htm>.
5. Киннам, Иоанн. Византийские историки [Электронный ресурс] / Иоанн Киннам. – СПб: типография Григория Трусова, 1859. – Режим доступа: http://yakov.works/acts/12/2/kinnam_0.htm
6. Константинополь считает неканонической анафему российской Церкви Ивану Мазепе [Электронный ресурс] // Православие и мир. 2018. – Режим доступа: <https://www.pravmir.ru/konstantinopol-schitaet-nekanonicheskoy-anafemu-ivanumazepre>.
7. Костомаров, Н.И. Мазепа [Текст] / Н.И. Костомаров – М.: Республика, 1992. – 334 с.
8. Кочегаров, К.А. Россия, гетман Мазепа и избрание киевским митрополитом Иоасафа Кроковского. 1707–1708 годы [Текст] / К.А. Кочегаров // Славяноведение. – М.: Наука, 2016. – №4. – С. 25–40.
9. Мазепа или история предательства [Электронный ресурс] // MDRussia.ru. Форум кладоискателей. – Режим доступа: <http://mdrussia.ru/topic/29533-mazepa-ili-istoriya-predatelstva/>
10. Новиков, А.В., священник. Почему не может быть снята анафема с Ивана Мазепы [Электронный ресурс] // Православие.ru, 2018. – Режим доступа: <http://www.pravoslavie.ru/5185.html>.
11. Паламарчук, П.Г. Анафема: История и XX век [Текст] / П.Г. Паламарчук. – М.: Молодая гвардия, 1998. – 421 с.
12. Ставицкий, А.В. «Батуринская резня»: поиски утраченного смысла [Текст] / А.В. Ставицкий // История политика, культура. – М.: Изд-во МГУ им. М.В. Ломоносова. – 2014. – №14(6). – С. 145–151.
13. Тарле, Е.В. Северная война и шведское нашествие на Россию [Электронный ресурс] / Е.В.Тарле. – М.: Издательство АН СССР, 1959. – 800 с. – Режим доступа: <http://militera.lib.ru/h/tarle2/03.html>.

14. Цыпин, В.А., священник. Церковное право: Курс лекций. [Текст] / В.А. Цыпин, протоиерей. – Клин: Христианская жизнь, 2004. – 706 с.
15. Шокин, С. Д. «Никаким клеветникам... вера не дается». Царь Петр и гетман Мазепа [Текст] / С.Д. Шокин // Вестник социально-политических наук. Ярославль. – 2016. – №15. – С. 126–133.

О.Б. Молодов

Вологодский государственный университет

**АНТИРЕЛИГИОЗНАЯ ПОЭЗИЯ
КАК ИНСТРУМЕНТ БОРЬБЫ С ПРАВОСЛАВНЫМИ ТРАДИЦИЯМИ
В ПЕРВЫЕ ГОДЫ СОВЕТСКОЙ ВЛАСТИ**

Принятие Декрета СНК РСФСР от 23 января 1918 г. «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» ознаменовало начало нового этапа государственно-церковных отношений. Ранее господствующая в России конфессия – Православная церковь – была отделена от государства, уравнена в своем статусе с другими вероисповеданиями и лишена прав юридического лица [13].

В годы Гражданской войны на территории России, подконтрольной Советской власти, развернулась широкая антирелигиозная деятельность, в результате которой «Церковь и ее служители были поставлены на грань уничтожения» [20]. Несмотря на сложнейшую социально-экономическую ситуацию, большевики не жалели средств на пропаганду своей идеологии, в том числе на страницах провинциальной печати. Среди изученных периодических изданий газеты: «Красный Север» (Вологодского губернского исполкома; до 1 мая 1919 г. – «Известия Советов рабочих, крестьянских и красноармейских депутатов»), «Красный набат» (Вельского уездного исполкома), «Наша война» (политотдела VI армии) и «Деревенский коммунар» (Грязовецкого уездного комитета партии большевиков).

Судя по публикациям в вологодской прессе, наиболее яркие события в истории Церкви связаны со вскрытием мощей православных святых, инициированным по всей стране с целью разоблачения их нетленности. Кампания, начавшаяся в феврале, должна была, по словам В.И. Ленина, «нанести сокрушительный удар по церковным мракобесам и открыть народу глаза на многовековой обман» [16, с. 125]. Статьи, ча-

сто опубликованные на первых полосах газет, содержали описание вскрытия мощей православных святых – Сергия Радонежского, Тихона Задонского, Феодосия Тотемского, Прокопия Устьянского, Нила Столбенского и Никодима Кожеозерского [14].

В пролетарской прессе началась публикация статей, направленных на формирование негативного образа служителя культа – жадного, нечестного и распутного «бати», сторонника белогвардейцев. Параллельно происходит популяризация священников, отречшихся от сана или вставших на сторону советской власти.

В соответствии с положениями Декрета 1918 г. проводилась ликвидация монастырей, на базе которых появляются артели (Павло-Обнорский и Сямский монастыри), курорты с водолечением (Корнильево-Комельский монастырь), а также детские и ветеранские приюты (Спасо-Суморин монастырь).

В годы Гражданской войны осуществлялась секуляризация советских учреждений и учебных заведений. Периодически в печати появлялись публикации, связанные с сохранением пережитков прошлого в обстановке (иконы на стенах кабинетов служащих и в школьных классах) и кадровом составе служащих и учительства. В статьях ставился вопрос о возможности избрания в советы или приема на работу бывших священников, монахов, церковных старост, об участии коммунистов в религиозных праздниках и обрядах [12].

Среди множества материалов атеистической направленности особое место занимает пролетарская поэзия, которой посвящается данная статья. Поэты-атеисты обычно скрывали имена под псевдонимами (например, Е.А. Придворов, известный как Демьян Бедный, а также местные авторы – Дядя Саша, Дед с колокольни и др.).

По тематике стихи можно разделить на несколько групп.

Во-первых, стихи, посвященные критике духовенства – социального слоя, деятельность которого направлена на извлечение наживы:

«Зачем попу молитвы страх,

И весь молящийся народ,

Вся жизнь ему, и тлен, и прах,

Ему бы был доход» [1, с. 3] (орфография и пунктуация приводимых цитат нами полностью сохранены – О.М.).

Перепечатывался в местной прессе и известный поэт-антирелигиозник Д. Бедный, сравнивавший духовенство и верующих с пауками и мухами:

«Паучёк-крестовичёк» весом
«в семь пудов от праведных трудов»
плетет паутину и ловит «мух».
А «Мухи жалобно жужжат,
Пауку несут деньжат,
Всё что нажили горбом...» [6, с. 4].

Явно негативный характер имеют публикации о православном духовенстве, его отношении к революционным преобразованиям, подрывающим бывшее материальное благополучие. Часто такие стихи имели форму частушек:

«Уж ты, Боже, ты, наш Боже
Покарай большевиков!
Ну на что это похоже –
Чтобы поп был без штанов» [8, с. 2].

В молодежной среде постепенно уходит в прошлое религиозная обрядность, особенно венчание брака в церкви:

«Поп на хату волком смотрит,
Там и пляшут и поют:
Нынче свадьба Петьки с Мотрей,
А попа не позовут» [4, с. 2].

Особенно беспокоило пролетарских авторов богатство монастырей, выявленное в ходе проходящей национализации церковного имущества. В Арсениево-Комельском монастыре Грязовецкого уезда кроме церковной утвари обнаружили около 250 тыс. руб. золотом, сложившихся, как предполагалось, из пожертвований бедняков:

«Ко преподобному Арсению
Из весей, сёл и городов
Как бы по щучьему велению
Летели тучи пятаков» [2, с. 2].

В отдельных стихах авторы призывали духовенство и монашество зарабатывать деньги честным трудом, а не эксплуатацией христианских идей в собственных интересах:

«Пора, пора отцы и вам
Пожить правдивыми трудами».

Интересно, что при этом не исключается возможность сохранения религии и Церкви, поскольку священникам «разрешено» «...посещать с молитвой храм / Между обычными делами» [11, с. 2].

Порой обличительные произведения появлялись в связи с курьезными случаями из жизни духовенства. Один священник из Кирилловского уезда спрятал свои сбережения в ларец и подписал, что там находится «тело Христово», то есть хлеб для причастия.

«Но хитрый пономарь,
Пронюхав штуку эту,
И выудив поповскую монету
Прибавил к надписи:
«Несть Божьих здесь телес,
Христос воскрес!» [3, с. 2].

Во-вторых, стихи, посвященные отдельным мероприятиям и явлениям. Серия произведений связана с кампанией по вскрытию мощей православных святых, проходившей в основном весной 1919 года. Эти меры, по мнению пролетарских авторов, выявили многовековой обман, поскольку в большинстве случаев в раках обнаруживали обычные останки человеческих скелетов, реже с фрагментами плоти:

«Мощи лежали, дьяконы ввали,
Денежки брали множество лет...
Мощи открыли: много там пыли
Дьяконы взвыли – денежек нет» [9, с. 4].

Поклонение чудотворным мощам является древней христианской традицией и всегда привлекает массы верующих, вносящих пожертвования храмам и монастырям:

«Золоченой тканью риз
Прикрывали мощи, раки
То есть взяли первый приз
По набивке чучел всяких» [7, с. 2].

Для придания останкам формы человеческого тела в основном использовалась вата, тряпки и кирпичи, что не преминули отразить авторы-антирелигиозники:

«Пришла пора открыли раку
И что же? Вместо благостных мощей
Нашли там чучело из ваты
Нетленное, охабкою костей» [5, с. 3] или

«...Вы триста лет нам ввали, ввали
И нас молиться заставляли
На чучела из кирпичей» [17, с. 3].

Для атеистов подобные результаты вскрытия мощей имели неоспоримый характер, хотя более поздние исследования показывают, что часто монастырская братия производила перезахоронение останков во избежание их осквернения. В настоящее время часть из них вновь обретена.

В-третьих, часть стихотворений посвящена противопоставлению христианской и революционной идеологии, соотношение которых имеет в них противоречивый характер. С одной стороны, авторами разоблачаются религиозные догмы, например, о смирении:

«В мире живущих карателю-Богу
Не будет покорных и верных рабов» [19, с. 2].

С другой стороны, заметно использование богословской риторики в раскрытии идеалов и целей революции. Красной линией проходит в поэтических произведениях идея построения царства Божия на земле, то есть коммунизма. Молодой революционер и поэт Ф.С. Чумбаров-Лучинский (1899–1921), погибший при подавлении Кронштадского мятежа, обещает:

«Вместо подачек в холодной могиле
Здесь веру и счастье людям сотворим» [19, с. 2].

Особо подчеркивается мысль о совпадении учения Христа о равенстве, братстве и справедливости с марксистскими догмами:

«Христос воскрес в своих ученьях
О братской всех трудящихся коммуне
...Христос воскрес в пророческих словах
О царстве бедняков и гибели богатых
...Христос воскрес, чтоб миру возвестить
Победу им завещанной идеи» [10, с. 3].

Тогда Иисус Христос многими воспринимался как социалист, символ революционных преобразований.

Реже встречаются стихи, критикующие Христа-революционера, противопоставляющие религию и науку:

«Еврей Христос своею мукой
Явил величья образец...
Но разве он знаком с наукой

И так понятен для сердец.
Ценя величье надруганий
И терн колючий на челе,
Скажите сколько чистых знаний
Христос явил своей земле?» [18, с. 3].

Жесткой критике подвергались в пролетарской печати религиозные праздники, связываемые с пьянством, драками, порой и гибелью людей:

«Пиво с брагой взяли силу:
Стар и млад навеселе,
Четверых снесли в могилу...
Вот так праздник на селе!» [15, с. 3].

В отличие от прозаических газетных статей на эту актуальную тему, публикация атеистических стихотворений обычно не совпадала с церковными праздниками, когда антирелигиозная пропаганда усиливалась. Среди выявленных нами стихов только некоторые напечатаны в день Рождества Христова (7 января), Сретения (15 февраля) или в канун Пасхи. Большинство из них созданы самодеятельными авторами, имеют невысокое художественное достоинство и показывают низкий уровень грамотности поэтов-атеистов. Эти недостатки, очевидно, компенсировались искренностью и простотой изложения, а также совпадением с официальными идеологическими установками партии большевиков. Единство мнений авторов проявлялось тогда в негативном отношении к религии и духовенству. Общая позиция в оценке личности Иисуса Христа выработалась не сразу, и в пролетарской прессе того времени он чаще предстает в роли революционера, принявшего мученическую смерть.

Библиографический список

1. Авдей Северский. Доход [Текст] / Авдей Северский // Красный Север. – 1920. – 7 января.
2. Авдей Северский. Кому грехи – кому пятаки [Текст] / Авдей Северский // Красный Север. – 1920. – 28 января.
3. Александров, А. Поп Ипат [Текст] / А. Александров // Красный Север. – 1919. – 22 августа.
4. Городецкий, С. Частушки [Текст] / С. Городецкий // Деревенский коммунар. – 1920. – 7 сентября.
5. Дед с колокольни. В монастыре [Текст] // Деревенский коммунар. – 1919. – 1 марта.

6. Демьян Бедный. Пауки и мухи [Текст] / Демьян Бедный // Наша война. – 1919. – 19 октября.
7. Дядя Саша. В рот-те ситнего с горохом! [Текст] / Дядя Саша // Известия Советов рабочих, крестьянских и красноармейских депутатов. – 1919. – 26 февраля.
8. Иван Крайний. Вечерний звон [Текст] / Иван Крайний // Красный набат. – 1920. – 11 ноября.
9. Кр. Г. Мощи [Текст] // Наша война. – 1919. – 28 сентября.
10. Кр-ц Дм. Ершов. Христос воскрес! [Текст] / Кр-ц Дм. Ершов // Красный Север. – 1920. – 11 апреля.
11. Кр-ц Л. Собин. Духовным отцам [Текст] / Кр-ц Л. Собин // Красный Север. – 1919. – 5 июля.
12. Молодов, О.Б. Антиалкогольное направление политики атеизации населения (1919 – 1980-е гг.) [Текст] / О.Б. Молодов // История в подробностях. – 2014. – №4 (46). – С. 94–98.
13. Молодов, О.Б. Декрет СНК РСФСР «Об отделении церкви от государства и школы от церкви»: содержание и значение [Текст] / О.Б. Молодов // История государства и права. – 2016. – №1. – С. 14–19.
14. Молодов, О.Б. Кампания по вскрытию мощей православных святых в 1919 г. [Текст] / О.Б. Молодов // История в подробностях. – 2014. – №5 (47). – С. 76–79.
15. Никодим. Престольный праздник [Текст] / Никодим // Наша война. – 1919. – 6 сентября.
16. Русская Православная Церковь. XX век [Текст] / А.Л. Беглов, О.Ю. Васильева, А.В. Журавский и др. – М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2008. – 800 с.
17. Сергеев, С. Мощи [Текст] / С. Сергеев // Деревенский коммунар. – 1919. – 8 марта.
18. Тубанов, С. Религия [Текст] / С. Тубанов // Красный набат. – 1920. – 15 февраля.
19. Чумбаров-Лучинский. Без Богов [Текст] / Чумбаров-Лучинский // Известия Советов рабочих, крестьянских и красноармейских депутатов. – 1919. – 9 февраля.
20. Якунин, В.Н. Церковная жизнь Ставрополя во время Революции 1917 г. и первые послереволюционные годы [Текст] / В.Н. Якунин // Социально-политические кризисы в истории России: материалы Всероссийской научной конференции / под ред. В.Д. Пузанова, Н.Ф. Чипиновой. – Шадринск: ШГПИ, 2018. – С. 209–213.

О.А. Ренева

Кунгурский музей-заповедник

**ПРАВОСЛАВНАЯ ЖИЗНЬ КУНГУРА НАЧАЛА XX ВЕКА:
ОТ СТАБИЛЬНОСТИ К ПОТРЯСЕНИЯМ**

Кунгур, уездный центр обширной многоконфессиональной Пермской губернии, на рубеже XIX–XX веков продолжал оставаться не только оплотом православной веры, но и городом, жители которого по-прежнему славились своей благотворительностью. В историю пермского православия он вошёл как «первый град епархии Кунгур». О благотворительности кунгурского купечества писали многие. Но особенно ярко сказал о ней Н.М. Чукмалдин, известный русский путешественник и предприниматель: «...Кунгур не простой административный термин уездного городка. Местные богатые люди, под старость лет своих, создают обширные учебные и благотворительные учреждения, которым впору позавидовать даже столицам» [10]. Эти же купцы – А.С. Губкин, М.И. Грибушин, Г.К. и А.Г. Кузнецовы и их наследники – были известны как столпы общества и строители православных храмов.

Сто лет назад о городе над рекой Сылвой говорили: славен Кунгур церквями. Храмы города были столь многочисленны, что существовала у кунгуряков и такая поговорка: «Куда ни повернись, туда и крестись». Последним освящённым храмом начала XX века стала Спасская церковь села Сылвенско-Подкаменное, построенная в 1921 году.

Кунгур начала 1910-х годов – крупный промышленный и торговый город с населением 15 000 человек, центр обширного Кунгурского уезда. Железная дорога пришла на смену Великому Сибирскому тракту. В Кунгуре работали несколько библиотек, три музея, имелось два электротатра. Кунгурские купцы по-прежнему вели успешный торг на крупнейших российских ярмарках – в Ирбите и Нижнем Новгороде.

В сентябре 1911 года церкви г. Кунгура были выделены из первого округа Кунгурского уезда в особое городское благочиние. В то время градо-кунгурский благочиннический округ состоял из семи приходских церквей (шесть – в Кунгуре, одна – в д. Сухая Речка), двух безприходных кладбищенских храмов, четырёх приписных и трёх домовых церквей. Так же имелось одиннадцать часовен. В сентябре 1914 года состоялось торжественное освящение трёх престолов монастырского Иоанно-Предтеченского храма. Продолжалось строительство трёхпридельного каменного Богоявленского собора, которое велось купцами-

кожевенниками Пономарёвыми, и двух часовен (в г. Кунгуре и в д. Шубино).

В отчёте за 1913 год благочинного Леонида Успенского, дана достаточная ёмкая характеристика кунгуряков: «Коренное население г. Кунгура состоит преимущественно из купеческого и торгового люда православного вероисповедания, довольно крепкого в своих религиозных убеждениях, проникнутого любовью к Святой Церкви и её установлениям, почтительно к духовенству» [4, л. 1]. Здесь же священник, однако, указывает на следующие перемены, которые произошли во взаимоотношениях духовенства и мирян: «... по сравнению со старым добрым временем, когда никакие семейные важные дела не совершались без предварительного на то согласия со стороны приходского священника, когда местное общество и духовенство жили одной душой и как бы одной тесно-родственной семьёй, в настоящее время уже заметно изменилась к худшему означенная сплочённость духовенства с обществом, по крайней мере, в части молодого поколения последнего...» [4, л. 3 об.].

Изменения, происходившие в кунгурском обществе, затронули и священнослужителей, которые решили объединиться «в целях усиления деятельности по воздействию на народ в смысле укрепления в нём добрых нравов и противодействия хулиганству... путём учреждения в Кунгуре общего для всего кунгурского духовенства проповеднического пункта в одной из кунгурских часовен» [4, л. 4]. Здесь же планировалось сосредоточить различные вспомогательные учреждения: центральное общество трезвости, бесплатную народную религиозно-нравственную библиотеку, устраивать духовные концерты. Эти планы были основательно подкорректированы начавшейся войной.

Период 1914–1919 годов оказался сложным временем для всех сословий России, в том числе и для православного духовенства. На примере Кунгура, уездного города Пермской губернии, можно судить о тех переменах, которые произошли в повседневной жизни Русской Православной Церкви во время Первой мировой и Гражданской войн.

По инициативе епископа Пермского и Соликамского Андроника 24 августа 1914 года был учреждён Пермский епархиальный попечительный совет о нуждах военного времени. Его главной задачей стала помощь раненым воинам и их семьям. Среди первых значительных пожертвований, поступивших в совет, был вклад кунгурского протоиерея И.М. Луканина, отдавшего золотой наперсный крест «с драгоцен-

ными украшениями» [7, с. 527]. Иоанн Михайлович Луканин в тяжёлые военные годы был сотрудником Кунгурского местного комитета Российского общества Красного креста. Вместе с ним в этой благотворительной организации трудились известные горожане: В.А. Накаряков, М.Г. Миронов, Н.А. Пономарёв, С.Л. Сартаков, М.Ф. Летунов, А.Д. Порозов, Т.В. Агеева, Е.П. Малеева, А.С. Черноусова, Е.А. Кобелева и другие кунгуряки [5]. Среди членов общества был и священник Скорбященской церкви Александр Александрович Коровин, который проводил религиозно-нравственные беседы в лазарете нижних чинов. Им же накануне больших праздников для раненых воинов служились всенощные бдения и молебны. В начале 1917 года А.А. Коровин, как депутат Кунгурского уездного земского собрания, обратился к гласным Кунгурской городской думы с мыслью об устройстве домового храма при Кунгурской земской больнице. Он предложил освятить храм «во имя великомучеников – целителя Пантелеймона и Георгия и посвятить его памяти наших героев-страдальцев-воинов...» [2, л. 96–96 об.]. Инициатива священника была поддержана гласными, но воплотить в жизнь её не удалось.

Революционный 1917 год вошёл в историю Пермской губернии и Кунгура как год окончания строительства и освящения Крестовоздвиженского собора Белогорского Свято-Николаевского монастыря, основанного в 1897-м в противовес старообрядчеству. Но торжество этой победы православных над ревнителями старой веры оказалось слишком кратковременным, грянул более страшный раскол, когда страна разделилась на «красных» и «белых».

С началом власти Советов для духовенства наступили трудные времена. 26 мая 1919-го благочинный градо-Кунгурских церквей протоиерей Иоанн Луканин сообщил его Преосвященству, Просвященнейшему Борису, Епископу Чебоксарскому, управляющему Пермской епархией, об испытаниях, выпавших на долю местных священнослужителей и прихожан: «... Гонение на святую православную церковь в Кунгуре открыто обнаружилось 6 февраля 1918 года дерзким нападением на местный женский монастырь и соседний с ним приходской Иоанно-Предтеченский (Никольский) храм отрядом вооруженных насильников, прибывших из города Перми, вероятно, по вызову местных деятелей советской власти.

Нападение это могло принять характер общего разгрома, грабежа и осквернения святых храмов в городе, если бы не мужественный протест безоружных прихожан, с крестным ходом, по спешной и решительной инициативе о. Благодичного с чтимыми святыми иконами из Собора и Тихвинской церкви направившихся к женскому монастырю.

Весть о нападении на святые храмы всколыхнула весь город, и народ по призывному благовесту толпами устремился к монастырю и к своим приходским храмам. Насильники были готовы уже ружейным и пулеметным огнем встретить крестный ход, который с служением молебна и чтением акафиста перед Чудотворной иконой Тихвинской Божьей Матери приближался к монастырю, но не успели в этом: по свидетельству многих очевидцев, пулемёт, приведённый в действие, внезапно поломался, а появление святых икон перед вооруженными солдатами остановило их дерзости, многие из них вместо насилия проявили знаки уважения к святыне. Видя это вожаки их прекратили начатое уже насилие и отступили, не успев с своим злодеянием, хотя всё же день этот был началом кровопролития, в лице, в этот именно день, утром зверски убитых и утопленных супругов Агеевых⁹.

Супруги Агеевы, видные общественные деятели и благотворители, стали первыми жертвами большевистского произвола в Кунгуре. Таисию Васильевну и Арсения Григорьевича под покровом ночи зверски убили члены Пермского карательного отряда. Тела несчастных были сброшены в прорубь на реке Сылве. Несмотря на напряжённую обстановку в Кунгуре духовенство главного храма города – Благовещенского собора – не побоялось 7 февраля отслужить панихиду по супругам Агеевым, первым жертвам политических распрей. Река Сылва отдала тела Агеевых только весной. Сначала обнаружили Таисию Васильевну. Отпевание состоялось в Благовещенском соборе, литию служил настоятель И.М. Луканин. Во время отпевания с первыми словами протоиерея послышался такой оглушительный раскат грома, что «стёкла в церкви задрожали». Среди присутствующих раздался шёпот: «Это недаром, святая мученица». Надгробное слово сказал священник В.И. Белозёров, который был близко знаком с семьёй Агеевых.

⁹ Информация предоставлена протоиереем О.Ю. Ширинкиным, г. Кунгур.

Продолжение красного террора в Кунгуре пришлось на сентябрь–октябрь 1918 года. Юная гимназистка Валерия Агеева, чьи родители стали первыми жертвами большевистского произвола, позднее, уже уехав в Пермь, вспоминала: «В один ужасный день мы услышали, что в Кунгуре расстреляна почти вся интеллигенция, кто не уехал. Через некоторое время в газете появился первый список расстрелянных, а затем второй. Погибли самые лучшие люди: Пономарев, Сартаков, Порозов, двое Ануфриевых, Куталов, отец Павел Соколов и масса других. Печальные вести пришли из Кунгура. Не было там дома, где бы не было горя и слёз. Во дворе собора стали рыть огромную братскую могилу для всех расстрелянных» [1, с. 48]. Кроме Павла Петровича Соколова в Кунгуре были расстреляны священники Владимир Ильич Белозёров и Александр Николаевич Калашников [8]. В «ефремовском вагоне смерти» оказался настоятель Успенского храма протоиерей Антонин Петрович Знаменский. Также были арестованы благочинный Иоанн Михайлович Луканин и протоиерей Пётр Павлович Пономарёв.

Красный террор завершился в начале зимы 1918-го, когда в город вошли части Сибирской Армии. Вот как об этом немного позднее написал протоиерей Иоанн Луканин: «6–8 декабря 1918 года было знаменательным днем в жизни г. Кунгура – это был день милости Божией, день общей радости. Прибывшие освободительные войска принесли с собой исстрадавшимся гражданам избавление, порядок, спокойствие и облегчение житейских мук...»

Последующим и единодушным желанием граждан и самих избавителей было – найти тела множества замученных страдальцев граждан и достойно погребсти их, не медля, не взирая ни на какие препятствия и опасности от близкого еще фронта, насильников и их шпионов, приступить было к отысканию тел, а затем, по опознанию их, и к достойному их погребению.

Обретенные тела священников, по обычном общем отпетии, погребены при храмах Соборном и Тихвинском, а тела мирян православных, в том числе до 70 человек, в следующую очередь – в общей братской могиле при Соборе же, и частью при Успенской и кладбищенской церквях»¹⁰.

¹⁰ Информация предоставлена протоиереем О.Ю. Ширинкиным, г. Кунгур.

В ответ на красный террор начался новый виток репрессий. Среди жертв оказался бывший священник села Кочебахтино Кунгурского уезда Михаил Сергеевич Жедяев, сочувствовавший крестьянской бедноте.

В то время, когда власть в Кунгуре принадлежала Белой Армии, местное духовенство не только исправно проводило все церковные службы, но и занималось благотворительной деятельностью. Председателем комитета помощи Народной Армии был протоиерей И.М. Луканин, который и руководил сбором пожертвований. Среди масштабных общегородских акций – «Красное яичко» – сбор подарков для солдат к празднику Святой Пасхи. 22 марта в телеграмме, адресованной генералу В.В. Голицыну, командиру 3-го корпуса горных стрелков, протоиерей Луканин писал: «Свободные граждане Кунгура и уезда, преисполненные величайшей благодарностью к своим освободителям от неволи красных – горным стрелкам 7 дивизии, просят Ваше Превосходительство принять скромный подарок к Христову Воскресению почтовый перевод тридцать тысяч рублей и передать братьям-защитникам земной поклон» [9]. На пасхальной неделе церковные хоры во главе с регентами Н.В. Пиликиным и А.К. Мельгуновым побывали во всех городских лазаретах. Также весной 1918 года в Кунгуре был объявлен сбор средств на содержание походной церкви 2-го Кунгурского кадрового полка. Пожертвования поступили, в основном, от представителей торгово-промышленного мира – семейств Скриповых, Гашевых, Пономарёвых, Чулошниковых, Семовских, Черноусовых, Плоскириных, Сартаковых. Когда в марте кунгуряки провожали на фронт штурмовую бригаду, входившую в состав 3-го степного корпуса, то на площади у Губкинского технического училища городским духовенством был отслужен молебен с провозглашением «многолетия Державе Российской и Верховному Правителю» [6]. Напутственное слово произнёс священник Скорбященской церкви А.А. Коровин. А председатель уездной земской управы Е.Е. Бурдасов преподнёс уходящим на фронт воинам икону почитаемой в Кунгуре Тихвинской Богоматери.

Благотворительная деятельность была направлена и на помощь осиротевшим семьям священнослужителей Павла Соколова, Владимира Белозёрова, Александра Калашникова. В результате самообложения духовенства и помощи прихожан была собрана сумма «достаточная для обеспечения сирот на полгода» [3].

Отступление Белой Армии привело к массовому отъезду из Кунгура не только зажиточных горожан, но и духовенства. Многие из священнослужителей опасались репрессий. Лишь некоторые из них вернулись обратно, например, И.М. Луканин, А.П. Знаменский, которые продолжали служить в храмах города в 1920-е годы. Другие, как А.Ф. Хохряков, оказались на чужбине. Судьба третьих до сих пор неизвестна.

Таким образом, можно говорить о том, что жизнь духовенства даже в военные годы была тесно связана с кунгурской повседневностью. По-прежнему приоритетной являлась благотворительная деятельность, которой патриархальный Кунгур прославился ещё в XIX столетии. Часть священников разделила страшную участь кунгуряков, ставших жертвами как красного, так и белого террора. В 2000 году Юбилейным Архиерейским Собором имени П.П. Соколова и В.И. Белозёрова были включены в список новомучеников Российских. А ещё ранее А.Н. Калашникова и М.С. Жедяева внесли в перечень местночтимых святых Пермской епархии.

Библиографический список

1. Агеева, В.А. Воспоминания [Текст] / В.А. Агеева // 1920-е гг. Машинопись. – 96 с. // Кунгурский музей-заповедник.
2. Государственный архив Пермского края. Ф. 43. Оп. 2. Д. 48.
3. Забота Епархии о семьях убитых священнослужителей и щедрый дар на армию Верховного Правителя // Освобождение России. – 1919. – 28 февр. (№48).
4. Кунгурский городской архив. Ф. 497. Оп. 1. Д. 13.
5. Отчёт кунгурского местного комитета Российского общества Красного креста за 1915 год [Текст] // Пермские губернские ведомости. – 1917. – 25 янв.
6. Парад [Текст] // Кунгурский вестник. – 1919. – 13 марта.
7. Пожертвования в пользу епархиального попечительного совета о нуждах военного времени [Текст] // Пермские епархиальные ведомости. – 1914. – № 27. – С. 501–530.
8. Список расстрелянных [Текст] // Часовой революции. – 1918. – 6 окт.
9. Телеграмма [Текст] // Кунгурский вестник. – 1919. – 13 апр.
10. Чукмалдин, Н.М. Поездка на Белую гору [Текст] / Н.М. Чукмалдин // Екатеринбургская неделя. – 1896. – № 26.

М.С. Чирков

Самарский государственный институт культуры

РЕЛИГИЯ В УСЛОВИЯХ МОДЕРНИЗАЦИИ ТРАДИЦИОННОГО ОБЩЕСТВА: ПРАВОСЛАВИЕ В РУССКОЙ ДЕРЕВНЕ 1920-х ГОДОВ

Духовная жизнь российского общества является неотъемлемой частью повседневности нашей страны. На протяжении столетий в истории России огромную роль играло русское православие. Оно опиралось на традиционные ценности, выработанные в соответствии с христианским вероучением, являлось важнейшим регулятором многих сторон жизни и деятельности человека, особенно в сельской местности. Вплоть до начала XX века православная вера была государственной религией, активно поддерживалась различными властными структурами [13; 14].

Революционные события 1917 года привели к изменениям в государственном строе России, внесли важнейшие коррективы в вопросы повседневной жизни. Коренная трансформация всего жизненного уклада не могла не затронуть и русскую духовность. Отношение в религии и церкви изменилось, коммунистические лидеры развернули против них настоящую войну [12, с. 62–65]. Данная проблематика было широко освещена современными историками в своих исследованиях. Вместе с тем, вопросы глубинной трансформации традиционного крестьянского сознания в литературе слабо освещены; многие исследователи, акцентируя внимание на духовности и религиозности русского земледельца, анализируют эти качества, вырезая их из контекста общей повседневности [5; 11]. Между тем, ситуация в послереволюционной деревне была сложной, исследовать ее необходимо, ориентируясь на комплексный подход.

В 1920-е годы духовная жизнь в российской деревне характеризовалась двумя противоречивыми тенденциями. С одной стороны, крестьянство продолжало сохранять традиционные устои православия. Наблюдатели отмечали, что сельские жители, как и в дореволюционные годы, продолжали праздновать крупнейшие христианские праздники – Рождество, Пасху, Троицу. Во многих деревнях существовали свои, «заветные» праздники. Как правило, они учреждались по договоренности крестьянами в ознаменование завершения какого-либо несчастья – прекращения засухи, крупного пожара или массового падежа скота. Собравшись вместе, сельские жители давали обет («завет») отмечать окончание такого события как праздник [6, с. 78–79]. 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, в буднях в храмах было пусто. Даже по воскресеньям священники иногда были вынуждены отменять службы, что в прежнее время казалось просто невозможным. В воскресный день в церковь приходило по 20–30 человек, причем среди них зачастую преобладали женщины. Полвека назад ситуация была противоположная, большинство в храмах составляли мужчины. Теперь же прихожан мужского пола было крайне мало, они не демонстрировали религиозности. В этом отношении показателен диалог исследователя русской деревни М.А. Большакова, который он имел в 1923 году с одним священником. На вопрос: «Много ли народу бывает в церквях?», батюшка печально отвечал: «Совсем перестали ходить. Только женщины иногда заглядывают, а то хоть церковь закрывай». Объясняя причины снижения посещаемости, священник упирал на атеистическую пропаганду советской власти: «Сами знаете: религию гнали, над религией насмехались». Далее диалог получился более впечатляющим:

«— Допустим, вы правы. Но ведь испытания смущают маловеров, а веру верующих закаляют. Где же они, эти верующие крепко и до конца? Ведь «претерпевый до конца спасется». Где же эти жаждущие спасения?»

Священник (и не он один мне в этом признавался) машет рукою:

— Что говорить? Все оказались маловерами, стадо разбежалось...» [2, с. 406–407].

В аргументации священника о роли атеистической пропаганды было много правды, но дело не только в этом. Известно, что в 1920-е годы уровень идеологической борьбы с религией и церковью был намного ниже, чем в последующие 1930-е годы. Более того, вести эту борьбу в период НЭПа оказалось непросто. Американский историк М. Левин в работе «Российские крестьяне и советская власть» убедительно показал, что позиции сельской общины в 1920-е годы были сильны, как никогда, и советская власть мало участвовала в сельской жизни. Около 90% крестьян принадлежали общине, это даже чуть выше, чем в последние предреволюционные годы. Иными словами,

идеология крестьянского самоуправления была глубоко укоренена не только в сознании, но и в реальной действительности. Именно община продолжало решать все важнейшие проблемы русской деревни, а роль Советов в сельской местности была крайне невелика [4, с. 55]. Не только Советы, но и партийные ячейки на селе имели мало рычагов влияния на деревенскую массу. В большей степени, пожалуй, лишь комсомол был более организован в вопросе давления на религию, но и его деятельность в этом отношении не была эффективной. Как отмечали сами комсомольцы, агитбеседы антирелигиозного содержания периодически заезжавших в деревню лекторов или школьных учителей особого значения не имели. Да и действия атеистически настроенной молодежи в отношении церкви зачастую самим Уголовным кодексом РСФСР квалифицировались как «хулиганство» [7, л. 34]. Максимум, на что были способны комсомольцы, это разбить стекла в храме, испортить внутреннее убранство церкви, нахамить священнослужителям. Первомайские демонстрации с лозунгами в стиле: «Религия – опиум для народа!» вообще выглядели в этом контексте абсолютно невинно. Крестьянство в основе своей выходки комсомольцев не приветствовало, но и каких-то суровых осуждений в открытую не высказывало.

Отношение к вере и церкви становилось все более индифферентным, оно трансформировалось под влиянием изменившихся условий жизни и самого атеистического духа эпохи. Мышление деревенского жителя постепенно становилось рационалистичным, с началом НЭПа вновь поднялась общественная активность масс. Неудивительно, что стала понемногу уходить в прошлое практика отмечать «заветные» праздники. Тот же А.М. Большаков, обследуя села Вологодской области в середине 1920-х годов, отмечал, что в деревнях в среднем сохранялось 2–3 местных праздника вместо 4–6, как до революции. Да и те, оставшиеся, крестьянами оценивались как некая необходимость, иначе «слишком строго будет... надо же с родными, с друзьями-приятелями встретиться, попить-погулять...» [2, с. 412].

Одновременно, «духовное освобождение» от официальной церкви, ее кризисное состояние под ударами большевистской власти, вызывали к жизни различные расколы и проявления сектантства. Подобный расклад, с одной стороны, радовал советских и партийных руководителей, поскольку облегчал идеологическую работу по уничто-

жению авторитета православия; а, с другой стороны, тревожил, поскольку степень радикализации таких объединений была неясна, рост популярности сект было трудно прогнозировать. Поэтому различные расколы поощрялись и имели место попытки власти даже поставить эти группировки под свой контроль, но, вместе с тем, опасность их существования признавалась, и борьба не прекращалась. Основная масса крестьян все же сохраняла верность официальной церкви. Условия взаимодействия все же трансформировались, во многих деревнях появилось такое необычное явление, как «ряд». Это был договор сельской общины со священником. Необычность такого договора состояла в том, что служитель не назначался в местный приход епархиальным руководством, а избирался на собрании сельских домохозяев. В «ряде» прописывались хозяйственные условия подобного избрания, устанавливались размеры отчислений батюшке и его семье, а также его обязанности в отношении общины. Зачастую на собраниях крестьян совершенно не затрагивались вопросы духовного образования священника, качество его проповедей; гораздо большее значение имели запросы служителя, многочисленность его семьи, поскольку от этого зависела величина расходов общины.

Собственно, такая «демократизация» религиозной жизни и финансово-правовое положение духовного наставника способствовали постепенному стиранию границ между пастырем и его паствой в бытовом отношении. Прежнего пиетета по отношению к батюшке уже не было, он, скорее, воспринимался, как привычный атрибут повседневной жизни, который был, есть и должен существовать дальше. А.П. Гагарин, будущий профессор МГУ, в 1920-е годы работавший на мелких партийных должностях, в своем исследовании сделал следующее наблюдение: «Упадок церковной жизни не затронул существа церковного обрядоверия, а лишь демократизировал быт и нравы духовенства. Когда мы встретили в Ярковицах субъекта в рубахе, с шапкой набекрень, рядом с «подругой жизни», прогуливающегося вокруг облияной церкви, то сразу узнали ее реформированного настоятеля» [3, с. 83].

Действительно, роль православной религии в жизни крестьянства уменьшалась. Сельчане в основном относились к церкви как продолжению традиции, заложенной предками. Крестьянин воспринимал веру как элемент наследия, которое остается после него для других по-

колений, выступая как общее достояние всех людей [10, с. 76]. Религиозность сельчан была в большей степени формальной, нежели искренним порывом и образом жизни. Структурные изменения в церкви, ее взаимоотношения с государством крестьян мало интересовали. Городская религиозная общественность проявляла куда больший интерес к церковным событиям – недопущению выбора нового патриарха после смерти Тихона, аресту и суду над некоторыми церковными иерархами, появлению различных «обновленческих» организаций и т.д. Сельская же масса практически не реагировала на внешние факторы, однако продолжала хранить традиции. Коллективизм как одна из основных черт крестьянского сознания проявлял себя в отношении веры и храмов достаточно ярко. Например, попытки закрытия церквей встречали глухой ропот со стороны сельских жителей: «Религия не нами начата. Кругом будут креститься, отпеваться, венчаться – а мы без всего этого? Таких дел пока еще нигде не слышать в нашей округе. Что же мы, первыми, что ли, будем?» [2, с. 407].

Активно поощряемые новой властью октябрины, красные похороны, гражданский брак плохо приживались в сельской среде, носителями новой культуры были преимущественно комсомольцы и другие активисты из молодежной среды. Впрочем, их количество постепенно росло. Молодежь становилась той демографической группой, которая формировала критическое отношение к вере. Долгосрочные поездки в город (на какие-то работы, на учебу), служба в Красной Армии для молодых людей и т.п. приводили к тому, что подрастающее поколение впитывало в себя ростки антирелигиозной пропаганды. Вернувшись домой, они какое-то время еще могли формально следовать православным традициям, соблюдать обряды под влиянием старшего поколения. Вскоре «новая эпоха» брала свое, и отношение к религии становилось скептическим, а затем и критическим. Не будем забывать того факта, что всесоюзная перепись населения 1926 года показала: более 50% сельского населения была молодежь до 30 лет. Это означает, что большинство крестьян прошли идеологическую «обработку» в течение целого десятилетия, и внутренне были готовы к переменам. Молодежь была готова к глобальным изменениям на селе. Старшее поколение воздействовать на ситуацию не могло. Оказавшись само в стадии «перехода», оно проявляло лояльность к антирелигиозному воспитанию и образованию подрастающего поколе-

ния, по сути, провоцируя разрушение тех традиций, которым следовали сами [8, с. 187]. В результате начало «пятилеток безбожия», связанных с дальнейшим наступлением на религию и разрушением храмов, сельское население встретило в целом равнодушно, открытых протестов практически не было. Это во многом обеспечило успех антицерковной политики, которую проводило советское государство в 1930-е годы. Секуляризационная антицерковная политика власти в конце 20-х – в 30-е гг. XX в. вылилась в открытые репрессии против духовенства и верующих и имела своим следствием почти полное уничтожение духовенства и церковнослужителей [1, с. 345]. Культура российской деревни во всей совокупности ее составляющих перестала выступать как важнейший фактор устойчивого развития, для которого остро необходимо органическое единство традиций и новаций, социокультурной преемственности поколений [9, с. 51].

Таким образом, исходя из вышеизложенных обстоятельств, следует признать, что глубокая религиозность крестьянства, безоговорочная преданность православной вере и церкви в начале XX столетия сильно преувеличены. Скорее можно говорить о формальном следовании традиции, которая укоренилась в массовом сознании сельского населения. Вера и церковь воспринимались им как постоянный атрибут повседневной жизни, завещанный предками, но слепо идти за духовными пастырями значительная часть народа уже не была готова. Именно этими факторами обусловлено во многом лояльное отношение к антирелигиозной пропаганде, развернувшейся на селе; а затем и молчаливое наблюдение за репрессиями над священнослужителями, разрушением храмов, организационным уничтожением православной церкви как социального института.

Библиографический список

1. Алехина, Н.В. Особенности повседневной культуры Средневолжского региона [Текст] / Н.В. Алехина, О.И. Анучин, О.Н. Ганина [и др]. – Рязань: Концепция, 2015. – 428 с.
2. Большаков, А.М. Деревня: 1917–1927 [Текст] / А.М. Большаков. – М.: Работник просвещения, 1927. – 486 с.
3. Гагарин, А. Хозяйство, жизнь и настроения деревни (по итогам обследования Починковской волости Смоленской губернии) [Текст] / А. Гагарин. – М.–Л.: Государственное издательство, 1925. – 112 с.
4. Левин, М. Российские крестьяне и советская власть. Нью-Йорк, 1975 (реферат) [Текст] / М. Левин // Отечественная история. – 1994. – № 4–5. – С. 48–59.

5. Савин, А.И «Разделяй и властвуй»: религиозная политика советского государства и евангельские церкви в 1920-е годы [Текст] / А.И. Савин // Вестник Тверского государственного университета. Серия: История. – 2008. – № 1. – С. 3–23.
6. Феноменов, М.Я. Современная деревня. Опыт краеведческого исследования одной деревни (д. Гладыши Валдайского у., Новгородской г.). Ч. I. Производительные силы деревни [Текст] / М.Я. Феноменов. – М.–Л.: Государственное издательство, 1925. – 260 с.
7. Центральный государственный архив Самарской области. – Ф.Р-81. – Оп. 1. – Д. 629.
8. Чиркова, Н.В. Культура и терроризм: социокультурные аспекты российской истории [Текст] / Н.В. Чиркова // Социально-политические кризисы в истории России: материалы Всероссийской научной конференции / под ред. В.Д. Пузанова, Н.Ф. Чипиновой. – Шадринск: Шадринский государственный педагогический университет, 2018. – С. 186–190.
9. Чиркова, Н.В. Современная свадьба как социальная и культурная практика: традиции и инновации [Текст] / Н.В. Чиркова // Научно-методический электронный журнал «Концепт». – 2017. – № 56. – С. 51–56.
10. Чиркова, Н.В. Сохранение наследия как культура сохранения: к проблеме глобализации исторической памяти [Текст] / Н.В. Чиркова // Национальное культурное наследие России: региональный аспект: материалы II Всероссийской научно-практической конференции с международным участием / под ред. С.В. Соловьевой. – Самара: Самарская государственная академия культуры и искусств, 2014. – С. 76–80.
11. Юсупова, В.А. Государство и церковь в 1917–1920 годах [Текст] / В.А. Юсупова // Инновационная наука. – 2015. – Т. 2. – № 6 (6). – С. 218–224.
12. Якунин, В.Н. Последствия революции 1917 года для Самарской епархии [Текст] / В.Н. Якунин // Волжский вестник науки. – 2017. – № 3(7). – С. 61–66.
13. Якунин, В.Н. Самарская епархия в 1914–1918 гг. [Текст] / В.Н. Якунин // Память о прошлом – 2017: материалы и доклады VI историко-архивного форума, посвященного 100-летию революции 1917 г. в России. / сост. О.Н. Солдатова, Г.С. Пашковская. – Самара: Научно-технический центр, 2017. – С. 233–241.
14. Якунин, В.Н. Хозяйственная культура Самарской епархии: формирование доходов духовенства в 1850-е – 1950-е гг. [Текст] / В.Н. Якунин // Вектор науки Тольяттинского государственного университета. – 2011. – № 4(18). – С. 127–129.

Н.М. Щетинина

Воронежский государственный технический университет

**ОТРАЖЕНИЕ ХРИСТИАНСКИХ ТРАДИЦИЙ В ДЕЯТЕЛЬНОСТИ
ПРАВОСЛАВНЫХ «БРАТСТВ», НА ТЕРРИТОРИИ РОССИИ,
В КОНЦЕ XIX НАЧАЛЕ XX вв.**

Одним из показателей развития общества, является степень организации социальных групп. Важнейшей характеристикой группы, служит набор морально-нравственных идей и ценностей, которыми руководствуются люди в своих действиях. Ярким примером тому являются «православные братства», деятельность которых была направлена на приобщение и следование христианским традициям. Важно подчеркнуть, что «братства», не только занимались теоретическими аспектами, но и направляли свои силы на оказание помощи нуждающимся.

Актуальность данной темы, обусловлена тем, что возникающие проблемы перед лицом всего человечества, требуют совместных бескорыстных усилий. Противоречие современного общества заключается в том, что достигнув прогресса в науке и технике, людям требуется чаще напоминать о «добре», «любви», «уважении», «семье» и других элементарных ценностях, о которых так много написано и сказано деятелями прошлого и настоящего.

Прежде всего, обратимся к характеристике понятия. В Православной энциклопедии представлено следующее определение «братства православные» – добровольные объединения мирян, обычно при приходских храмах (реже при монастырских), задачей православных братств является попечение о храме, просветительская, образовательная, благотворительная деятельность, защита Православия [6, с. 201].

Первые основательные работы по истории «братств» были созданы во второй половине XIX – начале XX века. Среди светских исследователей, указанного периода, следует отметить М. Кояловича, С. Голубева С. Кедрова, А. Попкова.

Историк XIX века С. Кедров в статье «Древнерусские братства» (1901) приводит следующую теорию происхождения братств. «Форме христианского братского общения предшествовал общинный образ славян. Ещё задолго до принятия христианства родовые союзы славян начали разрушаться и складываться в более обширные общины, с широко развитой общественной самостоятельностью. Все члены этих общин были равноправны и благо целого, было благом отдельного лица.

Крупным выражением такой общинной жизни славян стал обычай совершать пиршества в складчину. Для этих пиршеств славяне сходились в определённые места, почему-либо пользовавшиеся религиозным значением: в священной дубраве, на реке, около священного камня...» [4, с. 308]. Исследователь указывает, что своего расцвета деятельность братств, особенно в Западной России, достигла в XVI–XVII вв.

По мнению современного исследователя Б.А. Прокудина «...идея братства связана с именем преподобного Сергия Радонежского» [7, с. 1]. Жития святого рассказывают, что он был основоположником пустынножительства. Селившиеся в пустыни монахи совместно вели хозяйство, не дожидаясь помощи государства, по возможности, оказывали помощь всем нуждающимся.

Главными принципами, на которых строилось братство, были добровольность и традиционализм. Братства, как правило, организовывали при церквях того или иного прихода. Однако, в числе братчиков, могли состоять лица из других приходов и даже вероисповеданий. Члены братства, обязаны были платить небольшой взнос. Это условие было связано с необходимостью создания бюджета братства, для оказания социальной помощи. Дополнительными источниками доходов были: пожертвования, штрафы, продажа мёда и воска, доходы с недвижимости. Количество членов насчитывалось от 100 и более. «Братчики подразделялись на старших и младших; из числа первых избирались, сроком на один год старшины, называвшиеся «старостами» ...» [2, с. 647–649]. К членам братства предъявляли определённые моральные требования: следовать праведному образу жизни, уважать и заботиться о своей семье, соблюдать посты и посещать церковь в праздники с семьёй и др. Обязательным в «братстве» были молитвы, поскольку совместные литургии способствовали не только сплочению, но и укреплению духовных сил, каждого братчика. После службы братство устраивало пир. Кроме торжественных, проходили обыденные собрания. В случае неявки, братья платили штраф. С целью пресечения нарушения порядка сбора, членов заблаговременно предупреждали. На собраниях принимали решения по текущим и административно-хозяйственным вопросам. К числу направлений деятельности относились: 1) реставрация и строительство церквей, 2) открытие типографий и распространение литературы, 3) строительство школ, 4) контроль бюджета братства, 5) ор-

ганизация и содержание богаделен, б) оказание безвозмездной помощи обедневшим братьям.

По мнению историков, серьёзные изменения, в части законодательного оформления деятельности «братств», произошли во второй половине XIX века. В 1864 года были приняты: Устав «О правилах для учреждения православных братств» и «Положение о приходских попечительствах при православных церквях». «Устав о братствах» вводился в действие там, где прихожане не были готовы к добровольному сотрудничеству со священством. Официальное оформление способствовало официальному закреплению деятельности братств. Согласно сведениям С. Кедрова «... с 1864 г. стали учреждаться приходские советы, церковно-приходские попечительства и всякого рода братства: миссионерские, просветительные, благотворительные... По официальным сведениям, число таких братств к началу 1893 г. доходило до 1300; церковно-приходских попечительств в 1898 г. было 17.826, израсходовавших на братское дело 3.652.086 руб. В одной Москве братств насчитывается 7, а всего с обществами, хотя и других наименований, но характеризующихся чертами братских учреждений...» [4, с. 367].

В истории России XIX век, ознаменовался рядом особенностей. Во-первых, во внутренней политике проходили социально-экономические процессы, которые свидетельствовали об изменении положения крестьян, формировались новые классы буржуазия и пролетариат, развивались учреждения общественного призрения. Во-вторых, активная внешняя политика, требовала огромных человеческих жертв, а так же учреждений для оказания помощи людям, которые теряли кормильцев на войне, получали тяжёлые раны и увечья на фронте, что препятствовало самостоятельному обеспечению. Потому братства устраивали приюты, богадельни, вдовьи, странноприимные, убогие дома, скудельницы.

«...Количество братств православных резко возросло в начале XX века особенно в качестве реакции на революцию 1905 г. и первую мировую войну. Во время русско-японской войны и первой мировой братства отправляли на фронт вещи и продукты, брали на себя попечение о сиротах и вдовах погибших воинов, финансировали создание лазаретов, осуществляли сбор тёплых вещей, продуктов и лекарств для армии; братские духовные хоры давали концерты духовной музыки для ране-

ных... К 1917 году число братств достигло 700. Наиболее многочисленным было тверское братство во имя св. арх. Михаила, насчитывавшее более 10 тыс. членов» [3, с. 204–205]. Наряду с выше упомянутым, следует привести примеры братств, которые действовали в России. «16 августа 1892 года с целью сбора средств для организации и финансирования церковноприходских школ и школ грамоты Якутской епархии было учреждено церковное братство во имя Христа Спасителя под председательством Якутского епископа Мелетия (Якимова), ... В 1907 г. при... участии Финляндского архиепископа Сергия (Страгородского) ... открыто Карельское братство во имя св. вмч. Георгия Победоносца для «укрепления среди православных карел России русских церковных народных начал ... братство во имя Нерукотворного образа Всемилоственного Спаса, учреждённое в 1910 г. по инициативе ... (впоследствии митрополита) Нестора (Анисимова) для ... распространения Православия среди тунгусов, коряков, чукчей и др. ... 11 марта 1904 г. по инициативе начальника Пекинской православной миссии еп. Иннокентия (Фигуровского) было создано братство во имя свт. Иннокентия Иркутского ... При братстве существовал комитет помощи больным, раненым и нуждающимся воинам и их семьям» [3, с. 206–207]. Как правило, братства пользовались покровительством Обер-прокурора Синода и глав местного самоуправления. Привлечение к деятельности братств, влиятельных покровителей, способствовало не только материальной поддержки, но и формировало у чиновников, представление о реальных нуждах народа. Необходимо обратить внимание, что укрепление христианских традиций и социальная поддержка, требовалась на южных окраинах России. Примером тому являлась Воронежская губерния. Первый святитель Воронежский Митрофаній, прибывший в губернию в XVII веке, не только оказывал помощь императору Петру I в сборе средств для строительства флота, но заботился о нравственном совершенствовании паствы. На страницах журнала «Воронежские епархиальные ведомости» можно найти статьи посвящённые необходимости покаяния, нравственного воспитания детей и взрослых о вреде сект, которые распространяли идеи, вводящие в заблуждение человека и др. Указанные духовные проблемы требовали совместного решения. Возникновение такого образования, как православные братства, оказывали дополнительную помощь местному духовенству, в деле нравственно-

го воспитания и распространения просвещения. Доказательством тому служила деятельность воронежского Братства святителей Митрофана и Тихона. Братство получило имена двух первых Воронежских святителей, которые являлись олицетворением истинной преданности православной вере и своей пастве. Служение проявлялось как в духовной поддержке, так и в оказании материальной помощи нуждающимся. К примеру, святители поддерживал обычай оказания материальной помощи малоимущим. Больше того раздавали хлеб заключённым, в ходе посещения тюрем. Проводили просветительские работы, среди местных священнослужителей.

«Воронежское Братство святителей Митрофана и Тихона было основано в 1885 году. В состав Братства входили: главный попечитель, председатель совета, члены совета, делопроизводитель, почётные члены, пожизненные члены, действительные члены, члены-соревнователи. С 1890 года Главным Попечителем являлся Преосвященный Анастасий, Епископ Воронежский и Задонский. Ежегодно Братство составляло отчёт о деятельности. В числе членов Братства были как представители церковной, так и светской власти. Например, в ревизионную комиссию для проверки кассового отчёта и сумм Братства в (1896) входили наместник Митрофановского монастыря архимандрит Василий, смотритель духовного училища, статский советник Я.И. Морозов и присяжный поверенный М.М. Долгополов... В число почётных членов входили: Городской голова Иван Викторович Титов, принц Александр Петрович Ольденбургский (с 1889), принцесса Евгения Максимилиановна Ольденбургская (с 1889), принц Пётр Александрович Ольденбургский» [1, с. 35]. В Уставе братства были сформулированы основные задачи: «а) содействие к открытию и поддержанию церковно-приходских школ; б) содействие, открытие и ведение публичных, народных и внебогослужебных (собраний) собеседование пастырей церковей с их прихожанами; в) привлечение к православной церкви старообрядцев и разных сектантов; г) содействие к открытию церковно-приходских попечительств; д) открытие церковных библиотек...: е) открытие класса церковного пения для приготовления регентов для сельских церковей...» [8, с. 53]. Деятельность братства была особенно необходима в период голода, который постиг Россию в 1892 и 1893 гг., в частности Центральное Черноземье, в силу засухи. «...Руководство и организация помощи сосредоточивалось в ру-

ках, как отдельных лиц, так и целых обществ, учреждений, благотворительных комитетов и попечительств. Некоторые из этих учреждений имели, к сожалению, временный характер, существовали во время бедствия; по минованию же беды – прекратили своё существование. В таком именно положении находится благотворительное учреждение в с. Хреновом Бобровского уезда – это Братство во имя св. Кирилла и Мефодия. Для организации правильной помощи составлено было местное «попечительство о голодающих». Помощь попечительства была своевременна и оказала большую услугу нуждающемуся, почти всему подворному населению с Хренового... В следующем 1894 году, когда урожай года несколько ободрил бедняков, попечительство, по видимому, могло бы ликвидировать свои дела и прекратить своё существование... В 1894 г. по инициативе передовых людей с. Хренового и других, по приглашению, лиц волостей Козловской и Ново-Чигольской, из бывших членов попечительства о голодающих возник небольшой кружок, по мере сил и возможности делам благотворительным и просветительным. Решено было основать Братство во имя св. Кирилла и Мефодия с целью придти на помощь всему населению района в делах благотворительных и религиозно-просветительских... проект устава, ... Воронежского Епархиального начальства... утвердило ... 8 ноября 1894 г.» [5, с. 561–563].

Таким образом, деятельность православных братств в конце XIX начале XX века, была направлена на отражение и воплощение лучших традиций христианства. Братства являлись одним из элементов социальной структуры, которые в условиях кризисов и войн, брали на себя ответственность сохранять христианские добродетели и оказывать помощь нуждающимся. Действия братств, можно трактовать как стремление к сохранению важных положительных черт традиционного общества. Создание «братств» – воплощение единства всех людей. Взносы в братскую кассу – традиция делится с ближним. Следование непорочному образу жизни – смирение своих страстей, шаги к духовному совершенствованию. Уважение к своей семье – бережное отношение к традиционным институтам общества. Проведение совместных служб – формирование православного сознания и постижение библейских истин. Поскольку в состав братства, как было указано входили, представители светского общества.

На современном этапе православные братства продолжают функционировать. Согласно исследованиям кандидата философских наук Маргариты Васильевны Шилкиной «... в конце XX в. и начале XXI в. сформировались православные братства трёх типов: духовные союзы, благотворительные братства, фундаменталистские организации» [9, с. 226]. Наряду указанным исследователь приводит действующие братские организации, находящиеся в ведомстве Синодального отдела РПЦ: Московское братство во имя Всемилоственного Спаса, сестричество прмц. вел. кн. Елизаветы Фёдоровны, братство свт. Митрофана Воронежского, братство св. вмц. Анастасии Узорешительницы.

Подобные сведения свидетельствуют не только о трансформационных процессах в современной духовной сфере, но и преемственности традиций православных братств.

Библиографический список

1. Акт годовичного собрания Воронежского братства святителей Митрофана и Тихона, бывшего 7 апреля 1896 г. [Текст] // Воронежские епархиальные ведомости. – 1896. – № 9–16. – С. 2–36.
2. Большая энциклопедия [Текст]: в 20 т. / под. ред. С.Н. Южакова и проф. П.Н. Милюкова. – СПб.: Просвещение, 1901. – Т. 3. – С. 647–649.
3. Журавский, А.В. Братства православные в Российской империи в XIX нач. – XX в. [Текст] / А.В. Журавский / Православная энциклопедия: в 51 т. – М.: Православная энциклопедия, 2016. – Т. 6. – С. 204–213.
4. Кедров, С. Древнерусские братства [Текст] / С. Кедров // Русский архив. – 1901. – Вып. 5–8. – С. 306–336.
5. Кирилло-Мефодиевское участковое Братство в 6 земском участке, Бобровского уезда, при Казанской церкви с. Хренового [Текст] // Воронежские епархиальные ведомости. – 1896. – 1 июля. – № 13. – С. 561–563.
6. Лукашова, С.С. Братства православные на Украине и Белоруссии в XVI–XVII вв. [Текст] / С.С. Лукашова / Православная энциклопедия: в 51 т. – М.: Православная энциклопедия, 2016. – Т. 6. – С. 201–204.
7. Прокудин, Б.А. Н.Ф. Федоров и идея братства в русской социально-политической мысли [Текст] / Б.А. Прокудин // Вестник Московского государственного областного университета. – 2016. – №3. – С. 1–14.
8. Устав Братства, учреждаемого при кафедре Воронежского Архипастыря [Текст] // Воронежские епархиальные ведомости. – 1885. – 1 февраля. – № 3. – С. 52–56.
9. Шилкина, М.В. Православные братства русской православной церкви: религиозные и социальные проекты [Текст] / М.В. Шилкина // Мониторинг общественного мнения: Экономические и социальные перемены. – 2018. – № 2. – С. 217–234.

В.Н. Якунин

Поволжский государственный университет сервиса

ЦЕРКОВНАЯ ИСТОРИЯ И РЕЛИГИОЗНАЯ ЖИЗНЬ СТАВРОПОЛЯ (ТОЛЬЯТТИ) В ПЕРВЫЕ ГОДЫ ПОСЛЕ ЕГО ОСНОВАНИЯ

В 1737 г. был основан г. Ставрополь как центр принявших православие калмыков. В то время Русская Православная церковь, религия играла исключительно большую роль в жизни населения, в формировании духовно-нравственного потенциала, просветительской и культурной деятельности региона. Изучение истории родного края немислимо без изучения его духовной составляющей, традиционной культуры, особенно в дореволюционное время, когда религия оказывала определяющее влияние на мировоззрение человека.

В 1737 на протоке Куньей Воложке, была заложена крепость, позднее, вместе с приписанным к ней старинным посадом, получившая статус города. Он стал центром Ставропольской провинции, включенной в состав Оренбургской губернии [10, с. 76]. Поскольку одной из целей основания города было упрочение и распространение христианства среди калмыков, ему решили дать название Ставрополь, в переводе с древнегреческого Город Святого Креста. Это название осталось за городом до 1964 года [12, с. 331–336].

Основателем Ставрополя стал В.Н. Татищев, руководивший Оренбургской экспедицией (комиссией) в 1737–1739 гг. [11, с. 979–981]. Он осуществил закладку города, руководствуясь необходимостью защиты России от набегов башкир. Сама Оренбургская экспедиция «преследовала на континентальном азиатском направлении, кроме политических, торгово-экономических интересы России и российского купечества» [1, с. 948]. Кроме того, она пополнила российскую науку новыми знаниями [2, с. 55–58].

Возглавлявшие ставропольское духовенство архимандрит Никодим (Ленкевич), затем протоиерей Андрей Чубовской в совершенстве знали калмыцкий язык и были блестяще образованы для ведения миссионерской деятельности. Обращение калмыков в православие было скорее формальным: крещёные калмыки продолжали исповедовать буд-

дизм, налицо было двоеверие. Вместе с калмыками на новые земли стали переселяться и русские, власти надеялись, что совместное проживание позволит приучить калмыков к осёдлому образу жизни, земледелию.

Когда весной 1738 года приступили к постройке нового города, в первую очередь заложили церковь во имя Святой Троицы. Из Астрахани в Ставрополь была доставлена и походная церковь во имя Воскресения Христова [4, с. 514–515; 7, с. 1–35]. По распоряжению Святейшего Синода в Ставрополь переехали архимандрит Никодим (Ленкевич) и протоиерей Андрей Чубовской. К концу лета 1738 года в Ставрополь прибыли переселенцы из крещеных калмыков и раскинули свои 700 кибиток в лесу, близ берега Волги, за несколько верст от города [7, с. 1–35].

В середине октября 1738 г. Ставрополь посетил В. Н. Татищев и нашел там все «изрядно» отстроенным, согласно чертежу. Однако Троицкая церковь, доведенная до главы, показалась ему маловатой. И хотя первый комендант Ставрополя А.И. Змеев «рассуждением в это время представлял, чтобы построить три средственных, чем иметь одну великую», В.Н. Татищев предложил построить одну большую церковь [8, с. 261–263]. Татищев распорядился в самое ближайшее время построить для переселенцев необходимые жилые и хозяйственные помещения, открыть больницы и школы, а у правительства просил калмыкам лекаря, подлекаря и необходимые медикаменты. Обосновывая необходимость открытия школы для калмыцких детей, он писал, что «знание ими русского языка много способствует к усвоению русской национальности между ними и в самом семейном быту».

27 января 1739 года Правительствующий Сенат препроводил в Коллегию иностранных дел указ Ее Императорского Величества об устройстве быта калмыков, в котором были учтены почти все предложения В.Н. Татищева. Кроме того, Коллегия иностранных дел распорядилась назначить несколько священников в открытые улусы, изготовить для калмыков несколько походных храмов и построить в Ставрополе и улусах школы для детей за казенный счет. Активность в устройстве подобных школ проявляли как российские государственные деятели, так и сами калмыки [3, с. 45].

Перевод на калмыцкий язык Символа веры, Нового Завета, 10 заповедей и необходимых молитв Коллегия иностранных дел пору-

чила состоящему при княгине Анне Тайшиной переводчику Ивану Кондакову. Ему же было поручено в воскресные и праздничные дни говорить в городском соборе «вразумительные показания» (проповеди и поучения) на калмыцком языке, чтобы калмыки «могли придти в лучшее познание православной веры». За эти труды Ивану Кондакову дали двойной оклад жалования [7, с. 1–35].

В начале 1737 г. архимандрит Никодим освятил Троицкую церковь, по Императорскому указу она состояла на высшем окладе содержания, все её клирики были наделены пахотной и сенокосной землей. Каждому священнослужителю дали по 100 рублей подъемных, церковнослужителям – по 50 рублей. По указу 1737 г. в штате ставропольской церкви состояли 1 архимандрит, 3 священника, 7 церковнослужителей (дьячки, пономари, звонарь). Несколько позже в штате появился диакон. Святейший Синод распорядился выдавать жалование: архимандриту Никодиму – 300 рублей в год (эта сумма была оставлена его преемнику протоиерею Андрею Чубовскому), священникам – по 200 рублей в год, церковнослужителям и причетникам – по 100 рублей в год [4, с. 514–515].

Штатное расписание было составлено таким образом, что определяло тут же и служебные обязанности, и поощрительные меры. «Протопоп, он же и правитель духовных лиц» – эта наставническая деятельность финансировалась дополнительными пятьюдесятью рублями, а также «ему хлеба 24 четверти, ржи и овса пополам. Этот оклад полагается по особенному нынешнего протопопа Андрея Чубовского достоинству и по довольному его в калмыцком языке искусству». И далее оговаривалось, что в случае, если эту должность займет другой священнослужитель, то такой оклад сможет получать только тогда, когда будет иметь «такое же достоинство и труды изъяснить и так калмыцкий язык будет знать» [16, с. 49].

На содержание ставропольского духовенства выделялось 1 526 руб. в год. Для сравнения отметим, что на содержание городского правления (коменданта, канцелярии, лекаря, комиссара) выделялось 1 100 рублей, на содержание калмыцко-русской школы – 476 руб.

Когда архимандрит Никодим в 1739 г. скончался, возглавить духовное правление в Ставрополе было предписано протоиерею Андрею Чубовскому [7, с. 1–35, 88, 106–110].

Андрей Иванович Змеев в 1739 г. сообщал Коллегии иностранных дел, что «протопоп Чубовский и школьники (Ляхов и Бестужев) бывают непрестанно в степях по улусам при крещёных калмыках, и производится от них тем калмыкам через калмыцкий диалект наставление христианского закона и обучение молитвам и крестному знаменю; оной же протопоп как княгиню, так и всех крещёных калмык чрез тот калмыцкий диалект исповедует и прочия духовные требы исправляет один, а прочие священники и диакон, також и церковники, присланные из Казани, за незнанием (калмыцкого языка), того не исправляют, и за тем в посылки по степям к калмыкам не употребляются и такой трудности не имеют, и отправляют только одну службу в крепости при церкви» [4, с. 514–515].

6 июня 1741 года Сенатом был издан Указ, в котором говорилось: «Для обучения калмыцких детей русскому и калмыцким языкам и грамоте школы в Ставропольской крепости завести и на содержание их денег определить, убавя из жалованья тамошних священников, у диакона, церковников, как во мнении полковника Змеева написано, и те школы поручить протопопу Чубовскому» [4, с. 514–515]. Сэкономленные 500 рублей пошли на содержание школы.

Школа открылась, и на первых порах в ней обучалось всего 10 мальчиков, затем их число возросло до 50. Калмыкам переводились на их родной язык молитвы и книги, для них был издан Новый Завет. Было решено уменьшить жалованье священникам и диаконам, не знавшим калмыцкий язык. А на сэкономленные деньги не только построить школу, но и, по возможности, содержать ее [7, с. 1–35, 106–110].

Одновременно с ходатайством об ассигновании 500 руб. на школу, А.И. Змеев просил выделить 800 руб. на постройку церквей в четырёх калмыцких слободах, «а к тем церквам колокола и книги, и ризы, и прочия церковные потребности». Прося определить в каждой церкви священника, диакона, дьячка и пономаря, А.И. Змеев полагал, что они смогут довольствоваться одними доходами и земельным наделом, без гос-

ударственного жалования. Правительство утвердило и это предложение А.И. Змеева.

По просьбе наместника Оренбургского края И.И. Неплюева Сенат постановил, чтобы в калмыцкие школы были определены, кроме калмыцких детей, дети священнослужителей из Казанской губернии, которые, как предполагалось, выучат калмыцкий язык и займут священнические места в калмыцких слободах [4, с. 526, 553].

Академик Иван Лепёхин писал, что ставропольское духовенство «крайне старается соблюдать в них (калмыках) целостность нашего закона: почему находящийся в Ставрополе протопоп отец Дубовский, искусный в калмыцком языке, нередко объезжал все их усадьбы и смотрел, не имеют ли они каких развращённых книг. Если у кого такая книга найдётся, то отец имеет власть не только отнимать их, но и по духовенству наказывать виновных плетью, что калмыцкой подлости разуместь должно».

Через 10 лет, в 1748 г., в Ставрополе и его окрестностях обитало уже 8 698 крещёных калмыков. Местные власти стали более внимательно относиться к мотивам, по которым прибывающие калмыки принимали православие. Желающих креститься калмыков спрашивали об искренности их поступка, и, когда получали ответ, что они принимают христианскую веру не ради льгот и права ведения торговли на новых поселениях, то по совершении таинства крещения отправляли их на отведённые земли.

Политика правительства в отношении перевода калмыков на оседлый образ жизни не удалась, слишком глубоки были традиции и привычки кочевников. Нередко случались факты бегства калмыков из Ставрополя. Ставропольские калмыки в религиозном отношении христианами были только по имени, а по сути оставались верны прежней вере. Как писал протоиерей Дмитрий Орлов, «ламайское духовенство, хотя разоряло калмыков своими поборами, но умело своим влиянием, раскрытием своего вероучения удерживать их в прежней вере, не стесняя внешней их свободы» [7, с. 52, 56, 59–60].

Самый первый ставропольский храм, заложенный вместе с основанием крепости, был мал и тесен, в нём поместили походную церковь со всеми её принадлежностями, а в 1739 году начали строить новый пя-

тиглавый Троицкий храм. Он был освящён в 1743 году протоиереем Андреем Чубовским, ставшим первым его настоятелем. Василия Никитича Татищева не было на освящении храма: в конце 1739 года он был отправлен в отставку. Жители Ставрополя сразу же за красоту нового храма прозвали его «красным», т.е. красивым. В него перенесли все иконы и утварь из малого храма. Простоял Троицкий храм недолго: то ли из-за спешки, то ли из-за низкой квалификации строителей углы храма стали расходиться, бревна выпадать, «во время дождя бывает в ней такая теча, что св. литургия с трудом совершается». Расследование показало, что он был построен без связи брёвен друг с другом. И.И. Неплюев в 1745 году, после своего посещения Ставрополя, обратился к правительству с просьбой построить новый каменный храм [4, с. 514–515]. Проектирование Троицкого храма было поручено Петру Трезини. Он сделал два проекта, из которых один был утверждён. Новый каменный собор, названный Троицким, был построен и освящен в 1750 году. Но служба в нем шла только летом, поскольку он не отапливался. В зимнее время служили в зимнем приделе, называемом Андреевской церковью, в честь апостола Андрея Первозванного.

Особо почитаемой иконой Троицкого собора была икона Казанской Божией Матери. Эту икону написали для собора в 1750 году братья Кособруховы, солдаты Ставропольского гарнизона.

Помимо Троицкого собора с придельной Андреевской церковью, в Ставрополе долгие годы функционировали еще 2 церкви: во имя Успения Божией Матери и во имя Рождества Пресвятой Богородицы.

С момента основания у Ставрополя появились русские служилые люди, преимущественно бывшие солдаты. Их привлекали предоставляемые правительством льготы переселенцам. Но если калмыки находились под опекой правительства, обеспечивающего их экономический и хозяйственный быт, то русские пришельцы просили у правительства лишь места для жительства да строительный материал. Они избрали для своего поселения местность к востоку от крепости. Вскоре там возникла целая слобода, названная Солдатской. Едва только ставропольские слобожане устроили свой быт, они сразу же, в 1738 году (по другим сведениям в 1742 году), обратились к Казанскому епархиальному начальству с просьбой разрешить им построить храм во имя Рождества

Пресвятой Богородицы. Церковь была сооружена из дерева уже в следующем 1744 году и тогда же освящена [7, с. 39–40; 14, л. 99]. Ее клир состоял из священника, диакона, дьячка и пономаря. Кроме жалования хлебом и овсом, клирики с 1744 года получали следующие оклады: священник – 60 рублей в год, диакон – 40 рублей, дьячок и пономарь – по 18 рублей в год [7, с. 40–41].

Кроме Солдатской, в городе была еще и Купеческая слобода. Купцов в Ставрополь привлекала беспошлинная торговля, бесплатное предоставление жилья на время торговли и другие льготы. Российское правительство поручило В.Н. Татищеву и А.И. Змееву по окончании основных строительных работ в крепости построить для торговли вне города 20 лавок на казенный счет. В 1741 году купцы решили выстроить свой храм, тем более что правительство обещало им помощь строительным материалом и деньгами. В 1742 году состоялась торжественная закладка храма во имя Успения Пресвятой Богородицы, а в 1744 году (по другим сведениям в 1742 году) этот храм (с приделом Архангела Михаила) был построен и освящен [7, с. 38–39; 15, л. 17]. Причт этой церкви получал такое же жалование, как и Рождественской. На первом ярусе иконостаса Успенского храма была примечательна своей красотой икона с изображением Креста Господня и страданий Христовых, написанная в 1750 г. братьями Кособрюховыми [6]. В церкви находилось 3 старинных Евангелия 1745–1748 гг. и 1796 г. В церковной библиотеке насчитывалось более 170 томов книг духовного содержания и церковная периодика. Успенскую церковь посещали солдаты, мещане, купцы, проживающие неподалеку, и крестьяне из трех деревень.

Стараниями протоиерея Андрея Чубовского на городском кладбище были построены еще одна церковь и часовня. Церковь сделали теплой и освятили во имя Воскресения Христова [7, с. 41]. Это первое ставропольское кладбище (Воскресенское) и Воскресенская церковь находились в 200 сажнях (420 метров) от города [17].

В 1750 году Ставрополь имел следующий вид. Он состоял из укрепления, огороженного палисадом, с тремя воротами. Вне укрепления находились две слободы: Солдатская и Купеческая. Домов в крепости и слободах насчитывалось до 500, а население города составляло 1160 человек. Из них купцов и мещан было 30 человек, казаков –

100 человек, членов различных цехов – 250 человек. Главных улиц в городе было три: Соборная, Миллионная (Купеческая) и Посадская.

Заметный след в истории Ставрополя оставил последний руководитель Оренбургской экспедиции и первый оренбургский военный губернатор И.И. Неплюев. Он постоянно заботился об укреплении христианства среди калмыков, просил, чтобы в Ставрополь присылали священников, знающих калмыцкий язык. Он настаивал на переводе Евангелия, создании калмыцкого букваря [5].

Сохранилось свидетельство очевидца, рассказывающего о Ставрополе того времени: «Соборная церковь внутри города каменная о пяти главах во имя Живоначальной Троицы; другая деревянная на посаде, во имя Успения Пресвятой Богородицы с приделом Архангела Михаила, третья деревянная в солдатской слободе, во имя Рождества Пресвятой Богородицы» [9, с. 306].

Через несколько лет после основания Ставрополя протоиерей Андрей Чубовской образовал в нём духовное правление, в состав которого, кроме него самого, вошли два соборных священника и два подьячих. В обязанности духовной и светской власти Ставрополя входило надзирать, чтобы народ добросовестно исповедовал христианскую веру и жил в соответствии с ее заповедями. В своём донесении Сенату 8 ноября 1744 г. И.И. Неплюев писал: «...тамошний градский командир, по согласию с духовным правлением, должен завсегда и сего наблюдать, чтобы все оные крещёные калмыки по должности христианской пребывали и к церкви Божией прилежали и общения Святых Таинств не лишались, а особливо б того, что Православной христианской вере предосудительно между ими не было» (имелось ввиду идолопоклонство). Если такой проступок обнаруживался, то исправление и суждение по этому вопросу было в компетенции духовного правления, а «градскому командиру в те дела собой не вступать и не мешаться... Но помогать духовному правлению, если ему такая помощь будет нужна, и... ничего не упущать» [4, с. 550–551].

Духовные чины получали казенное жалованье и отчитывались в своей работе перед Синодом. Протоиерей Андрей Чубовской был благочинным Ставрополя и калмыцких приходов. Он правил всеми духовными делами, к его голосу всегда прислушивались городские власти.

Вместе со священником Иваном Петровичем Ляховым и миссионером Яковом Гавриловичем Бестужевым, хорошо знавшими калмыцкий язык, отец Андрей часто объезжал калмыцкие улусы, любил служить в походном храме. Этот храм находился на вершине холма, расположенного недалеко от села Раковка. Обращались к Андрею Чубовскому не только с духовными нуждами, он пользовался большим доверием простых «чернокостных» калмыков, которые просили его походатайствовать об освобождении на 5 лет от некоторых повинностей: нарядов на общественную распашку, «от поборов, подвод и работ на владельцев, зайсангов и ротных командиров». Протоиерей Андрей писал по этому поводу И. И. Неплюеву, заступаясь за бедных калмыков. Умер протоиерей Андрей Чубовской 26 марта 1780 года.

Благодаря своей изначальной миссии – быть центром крещёных калмыков – г. Ставрополь по своему интеллектуальному потенциалу не был похож на остальные провинциальные города Российской империи. В городе был высок уровень общей грамотности, в нём имелось 4 церкви, которые были не только духовными, но и культурно-просветительскими центрами. Таким образом, церковная жизнь в Ставрополе вскоре после его основания была насыщенной, по-своему интересной, в ней принимали участие почти все городские жители.

Библиографический список

1. Smirnov, Yu.N. The Modernization Concept as an Integrative Framework for the Methodology of Studying Topical Issues in Russian History [Текст] / Ю.Н. Смирнов // Былые годы. Российский исторический журнал. – 2016. – № 41–1(3).
2. Артамонова, Л.М. Исследовательская и просветительская деятельность русских ученых 1730–1770-х годов на юго-востоке России в ее взаимосвязях с изучением Сибири и других регионов страны [Текст] / Л.М. Артамонова // Три столетия академических исследований Югры: от Миллера до Штейница: материалы Междунар. симпоз. – Екатеринбург, 2006. – С. 55–58.
3. Артамонова, Л.М. Общество, власть и просвещение в русской провинции XVIII – начала XIX в. (Юго-восточные губернии Европейской России) [Текст] / Л.М. Артамонова. – Самара: Изд-во СНЦ РАН, 2001. – 392 с.
4. Витевский, В.Н. И.И. Неплюев и Оренбургский край в прежнем его составе до 1758 г.: ист. монография: в 3 вып. Вып. 1 / В.Н. Витевский. – Казань: Типо-литография В.М. Ключникова, 1889. – 176 с.
5. Назаров, Н. Ставрополь у своих истоков [Текст] / Н. Назаров // Ставрополь-на-Волге. – 1994. – 22 марта.
6. Назаров, Н. Успенская церковь [Текст] / Н. Назаров // Тольятти сего-

дня. – 1995. – 28 марта.

7. Орлов, Д., протоиерей. Ставрополь и его храмы [Текст] / Д. Орлов. – Самара: Самарские епархиальные ведомости, 1882. – 120 с.

8. Попов, Н.А. Татищев и его время [Текст] / Н.А. Попов. – М.: Издательство «К. Солдатенков и Н. Щепкин», 1861. – 804 с.

9. Рычков, П.И. Топография Оренбургская, то есть обстоятельное описание Оренбургской губернии. Часть 2. О городе Оренбурге О дистанциях. [Текст] / П.И. Рычков. – СПб.: Императорская Академия наук, 1762. – 331 с.

10. Рычков, П.И. История Оренбургская (1730–1750) [Текст] / П.И. Рычков. – Оренбург: Типо-литография Ив. Ив. Евфимовского-Мировицкого, 1896 г. – 95 с.

11. Смирнов, Ю.Н. Новые материалы для изучения создания и содержания «Истории Оренбургской» П.И. Рычкова – выдающегося памятника русской исторической мысли XVIII века [Текст] / Ю.Н. Смирнов // Известия Пензенского государственного педагогического университета им. В.Г. Белинского. – 2012. – № 27. – С. 979–981

12. Смирнов, Ю.Н. Переустройство юго-восточных губерний дореформенной России в процессе их освоения [Текст] / Ю.Н. Смирнов // Русь, Россия. Средневековье и Новое время. – 2013. – № 3. – С. 331–336.

13. Ставрополь-на-Волге и его окрестности в воспоминаниях и документах [Текст]. – Тольятти: Городской музейный комплекс «Наследие», 2004. – 340 с.

14. Центральный государственный архив Самарской области (ЦГАСО). Ф. 32. Оп. 16. Д. 3.

15. ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 16. Д. 181.

16. Четыре века Ставрополя-Тольятти: Хроника городской жизни 1737–2007 [Текст] / Н.Г. Лобанова и др. Литературный центр «Преображение». – Самара: Агни, 2007. – 526 с.

17. Якимова, Т.А. Ставропольские кладбища [Текст] / Т.А. Якимова // Малая музейная энциклопедия: сб. науч. и популяр. ст. – Тольятти: Тольяттинский краеведческий музей, 2006. – 176 с.

ТРАДИЦИОННОЕ ОБЩЕСТВО В УСЛОВИЯХ МОДЕРНИЗАЦИИ

Ю.Г. Акимов

Санкт-Петербургский государственный университет

«НЕЙТРАЛЬНЫЕ ФРАНЦУЗЫ» В АНГЛИЙСКИХ ВЛАДЕНИЯХ: АКАДИЙСКОЕ СООБЩЕСТВО НОВОЙ ШОТЛАНДИИ В 1713–1755 гг.

Согласно двенадцатой статье Утрехтского мирного договора (1713), завершившего Войну за Испанское наследство, «Наихристианнейший» король Франции Людовик XIV уступил англичанам «Новую Шотландию, иначе называемую Акадией, целиком, согласно ее старинным пределам, а также город Пор-Руайяль, называемый ныне Аннаполис Ройял» [11, р. 68–86]. В результате под власть Туманного Альбиона окончательно перешла часть территории Атлантического региона современной Канады (прежде всего, собственно полуостров Новая Шотландия), которая в течение предшествующего столетия не раз становилась ареной столкновений между двумя конкурирующими колониальными державами. Вместе с этой территорией англичанам «достались» и ее жители – акадийцы – потомки французских поселенцев, обосновавшихся в Акадии / Новой Шотландии, когда она еще входила в число заморских владений Парижа. В результате в течение нескольких десятилетий имела место уникальная ситуация, когда подавляющее большинство населения английской колонии составляли франкоязычные католики.

Вплоть до их депортации из Новой Шотландии в 1755 г. акадийцы занимали там своеобразную «нишу», позволявшую им сохранять свой язык, культуру, традиции и образ жизни и создававшую условия для их количественного роста. Особенности развития акадийского сообщества в первые десятилетия британского колониального господства в Новой Шотландии будут рассмотрены в данной статье.

* * *

Фактически власть в Акадии переменялась еще за три года до подписания мира в Утрехте – в 1710 г., когда англичане захватили Пор-Руайяль – ее административный центр. Вместо французского губернатора и гарнизона там водворился английский комендант с пятью ротами солдат. Местное население восприняло это достаточно равнодушно, вероятнее всего потому, что подобное уже не раз происходило в истории Акадии, многократно подвергавшейся английским атакам. В частности двумя десятилетия раньше во время войны Аугсбургской лиги Пор-Руайяль был взят ополченцами из Новой Англии (1690), но затем возвращен французам по условиям Рисвикского мира (1697). Настроения акадийцев не сильно изменились и после получения известия об уступке колонии. Хотя по условиям Утрехтского договора они имели право в течение года выехать из Акадии, воспользоваться этим правом подавляющее большинство не спешило.

Последнее весьма показательно, учитывая, что в это время французы начали укреплять свои позиции на прилегающем к полуострову Новая Шотландия острове Кейп-Бретон/Иль-Руайяль, который оставался под их контролем и который они планировали превратить в свой новый опорный пункт в Атлантическом регионе (спустя несколько лет там было начато строительство мощной крепости Луисбур). На острове почти не было французских поселенцев, и колониальные чиновники в Париже решили, что проще всего будет переместить туда акадийцев, как наиболее приспособленных к американским условиям. В Акадию были направлены специальные эмиссары, которые должны были убедить ее жителей переселяться на Кейп-Бретон, обещая им помощь в обустройстве на новом месте и различные льготы. Однако перспектива променять плодородные земли полуострова Новая Шотландия, на скалистый и ветреный остров не привлекла акадийцев. Французские чиновники в своих донесениях жаловались ни их пассивность и «апатию» [12, р. 467]. Сами же акадийцы заявляли: «Людовик XIV может отдавать поля, где мы живем, но договоры не могут повлиять на любовь к родине» [10, р. 443].

Всего в середине 1710-х гг. Акадию / Новую Шотландию покинуло не более 15 семей. К ним нужно прибавить немногочисленных чиновников и связанных с ними торговцев (в отличие от Канады/Новой Франции пушной промысел не играл большой роли в акадийской экономике). Это еще больше упростило социальную структуру акадийского со-

общества, почти поголовно состоящего из крестьян, рассредоточенных по небольшим поселениям на побережье залива Фанди, от Пор-Руайяля до бухты Мин. Там они обрабатывали низменные прибрежные участки, на которые приливы наносили ил, служивший идеальным естественным удобрением. Акадийцы в совершенстве овладели техникой строительства дамб и плотин [9, р. 59], из-за чего их прозвали «расчищающими воду» (*défricheurs d'eau*) [5, р. 303].

Крестьянскую массу контролировали священники, которые в своем большинстве оставались проводниками французского влияния. Все акадийские кюре подчинялись квебекскому епископу, «за спиной» которого стояли светские власти. В одной из резолюций Совета по морским делам (органа, управлявшего французскими колониями в 1715–1718 гг.) прямо говорилось, что Франция должна оплачивать и координировать деятельность священников в Акадии / Новой Шотландии, так как иначе ее жители «никогда не смогут сохранить привязанности к истинной религии и своему законному монарху» [12, р. 471 и прим. 3], то есть католицизму и французскому королю.

Вплоть до конца 1710-х гг. акадийцы пытались по возможности избегать контактов с англичанами. Очевидно, это было не слишком сложно, учитывая то обстоятельство, что последних в колонии было совсем немного. За пределами Пор-Руайяля, переименованного в Аннаполис-Ройял, английских гарнизонов на полуострове Новая Шотландия не было нигде, за исключением небольшого форта на мысе Кансо, обеспечивавшего безопасность рыболовного промысла. В начале 1720-х гг. прибывший в колонию губернатор Ричард Филипс с возмущением писал о том, что власть англичан не простирается дальше Пор-Руайяля / Аннаполиса и они вынуждены «довольствоваться лишь сознанием того», что управляют Акадией / Новой Шотландией [12, р. 468].

На протяжении длительного времени колониальной администрации не удавалось заставить акадийцев принести присягу на верность своему новому сюзеру, чтобы таким образом формально-юридически превратить их в британских подданных. В 1716 г. 36 жителей Пор-Руайяля / Аннаполиса и его окрестностей согласились только на «временную» присягу, подразумевая под этим обещание хранить верность английскому королю пока они находятся в колонии, при условии сохранения за ними права покинуть ее в любое время [4, р. 80]. В дальнейшем до конца 1720-х гг. акадийцы вообще отказывались от принесения

какой-либо присяги. Они мотивировали это тем, что опасаются мести индейцев, а также тем, что, считая себя добрыми католиками и подданными французского короля, они планируют в будущем переселиться в его владения. Если первый аргумент имел под собой определенные основания, поскольку индейцы Атлантического региона оставались союзниками французов и периодически нападали на англичан, то второй явно был надуманным, поскольку покидать насиженные места акадейцы не собирались.

Только в 1729–1730 гг. английским властям удалось уговорить акадейцев принести присягу на верность Георгу II, пообещав уважать их имущественные (прежде всего, земельные) права, гарантировать свободное исповедание католической веры и не заставлять брать в руки оружие в случае новой англо-французской войны [см.: 1]. Таким образом, акадейцы, которые постоянно подчеркивали, что не хотят враждовать ни с англичанами, ни с французами *de facto*, а отчасти и *de jure* приобрели нейтральный статус. За ними даже закрепилось определение «нейтральные французы» [6, p.78].

Английская колониальная администрация практически никак не влияла на жизнь акадейского сообщества, имея с ним весьма малое число «точек соприкосновения». Свои внутренние конфликты акадейцы предпочитали урегулировать сами или при помощи священников, не обращаясь за правосудием к властям, руководствовавшимся чуждыми им нормами и установлениями. Участвовать в управлении Новой Шотландией они не могли даже в случае принесения «безоговорочной» присяги, поскольку английские законы того времени запрещали католикам занимать какие-либо административные должности.

Впрочем, поскольку какой-либо «канал» связи с населением колонии английским властям был необходим, в октябре 1720 г. губернатор Филипс приказал акадейцам избрать от каждого поселения по одному «депутату». Всего было избрано 24 человека (затем эта практика стала ежегодной), которые стали посредниками между акадейцами и английскими властями. Естественно в депутаты попадали наиболее уважаемые и грамотные люди (уровень образованности в Академии в целом был не слишком высоким – особенно по сравнению с соседней Новой Англией – не все мужчины умели читать и писать [7, p. 313]).

По мнению Дж. Гренье, к началу 1730-х гг. в основном сложились определенные принципы сосуществования англичан и акадейцев

[6, p. 74]. Последние приспособились к сложившемуся в Акадии / Новой Шотландии режиму, обрели уверенность в себе и в стабильности своего положения.

Акадийцы включились в торговлю (в том числе контрабандную) с другими британскими колониями на Атлантическом побережье, прежде всего, с Новой Англией. Они все более активно взаимодействовали с немногочисленными английскими купцами, обосновавшимися в Аннаполисе / Пор-Руайяле. Параллельно шел товарообмен и с французскими поселениями на Кейп-Бретоне, прежде всего Луисбуром. Все это расширяло «горизонты» акадийского сообщества, которое отнюдь не было изолированным от внешнего мира, а наоборот находилось на «стыке» двух колониальных империй.

Важным показателем приспособления акадийцев к новому режиму были первые «смешанные» браки. Так, Уильям Уиннит – «самый состоятельный торговец и один из первых английских поселенцев» колонии – женился на Мари-Мадлен Мезонна – представительнице известной в Акадии семьи, члены которой стали участвовать в его коммерческой деятельности. Лейтенант Эдмонд Бредстрит взял в жены Агату Сент-Этьен де Ла Тур – внучку Шарля де Ла Тура – легендарного персонажа акадийской истории 1620–50-х гг. [6, p. 77].

* * *

Первые три с половиной десятилетия британского колониального господства в Новой Шотландии были весьма благоприятным периодом в истории акадийского сообщества, его «золотым веком». Оно не сталкивалось с какими-либо потрясениями и катаклизмами, не подвергалось гонениям и жестокой эксплуатации, а наоборот развивалось и росло. С 1713 по 1750 гг. численность акадийцев увеличилась в несколько раз: с примерно 2,5 тыс. до 13–14 тыс. человек [7, p. 563].

Конечно, в значительной, а возможно и в решающей степени этому способствовала отмеченная выше слабость английской колониальной администрации и низкий уровень английского присутствия в Акадии / Новой Шотландии в целом. В течение более 30 лет Лондон никак не пытался изменить ситуацию в колонию, по сути, предоставив ее себе самой. В этой ситуации администрации колонии приходилось строить свою политику по отношению к акадийцам, во-первых, исходя из реального соотношения сил в самой Акадии / Новой Шотландии, во-вторых, учитывая наличие поблизости французских гарнизонов, в-

третьих, помня о соседстве с профранцузски настроенными индейцами, контролировавшими «буферную зону» между владениями Лондона и Парижа (на территории современной провинции Нью-Брансуик и северо-восточной части штата Мэн).

В период Войны за Австрийское наследство (1744–1748), когда Атлантический регион снова стал театром боевых действий между англичанами и французами, подавляющее большинство акадийцев оправдало свой нейтральный статус. Когда в районах их проживания появились французские войска, одни даже отказывались их снабжать продовольствием и делали это только в исключительных случаях под страхом смерти. Сами англичане признавали, что открыто против них выступило не более двух десятков человек [8, р. 126]. При этом имели место и «обратные» случаи, когда акадийцы оказывали помощь англичанам (например, информировали их о передвижениях французов) [см.: 3].

Хотя в Европе в 1748 г. был заключен Ахенский мир, повсеместно восстановивший *status quo*, обстановка в Северной Америке в целом и Атлантическом регионе в частности продолжала оставаться напряженной. В этой ситуации в политике английского правительства по отношению к Новой Шотландии произошел крутой поворот. Было принято решение основать там новый опорный пункт и начать заселение колонии выходцами из Англии или из протестантских стран континентальной Европы. В 1749 г. это решение начало претворяться в жизнь. В Новую Шотландию была направлена крупная партия поселенцев, которые высались на ее восточном побережье, где был основан город Галифакс, сразу ставший новой «столицей» колонии [см.: 2].

Все это резко изменило соотношение сил в Акадии / Новой Шотландии не в пользу акадийского сообщества. Акадийцы по-прежнему составляли большинство населения колонии, но уже отнюдь не абсолютное. За спиной английского губернатора находился не крошечный гарнизон Пор-Руайяля / Аннаполиса, а несколько подразделений британской армии, включая 47-й пехотный полк, переброшенный в Галифакс в 1750 г., а также несколько тысяч поселенцев. Естественно, что англичане получили существенно бóльшую свободу маневра и могли проводить по отношению к акадийцам гораздо более жесткую политику. Масла в огонь подлили и власти Канады / Новой Франции, которые в очередной раз стали агитировать акадийцев переселяться во французские владения, а кроме того, всячески натравливали на английских по-

селенцев индейцев-микмаков, действуя через находившихся среди них миссионеров (столкновения, происходившие в 1749–1755 гг. между англичанами и микмаками вошли в историю под названием Война аббата Ле Лутра).

Впрочем, еще несколько лет в *Акадии / Новой Шотландии* сохранялось равновесие, становившееся, однако, все более хрупким. Акадийское сообщество всегда рассматривалось англичанами как «инородное вкрапление» в их империю, как ненужная помеха, с которой, однако, приходилось мириться. Теперь у них появилась возможность эту помеху устранить, что и было сделано в 1755 г., когда акадийцы были насильно вывезены из их поселений в другие английские колонии [6]. Мирная гармоничная жизнь «нейтральных французов» закончилась. Однако положительный «заряд» полученный акадийским сообществом в течение первых десятилетий британского колониального господства в Акадии / Новой Шотландии позволил ему пережить выпавшие на его долю испытания и сохраниться до наших дней.

Библиографический список

1. Акимов, Ю.Г. Становление британского колониального режима в Новой Шотландии в 1710–40-е гг. [Электронный ресурс] / Ю.Г. Акимов // Электронный научно-образовательный журнал история. – 2018. – Т. 9. – Вып. 1 (65). – Режим доступа: <https://history.jes.su/s207987840001985-2-1>.
2. Акимов, Ю.Г. Основание Галифакса и британская стратегия в Северной Америке в конце 40-х – начале 50-х гг. XVIII в. [Текст] / Ю.Г. Акимов // Британия: история, культура, образование: сборник статей Международной научной конференции. Вып. 4. [13–14 сентября 2018 г.] / под ред. А.Б. Соколова. – Ярославль: РИО ЯГПУ, 2018. – С. 18–26.
3. Акимов, Ю.Г. Схватка на стыке империй: Атлантический регион в период Войны за Австрийское наследство, 1744–1748 гг. [Текст] / Ю.Г. Акимов // PAX BRITANNICA: История Британской империи и созданного ею мира: сборник научных работ к 60-летию профессора В.В. Грудзинского. – Челябинск: ЧелГУ, 2016. – С. 24–39.
4. Arsenault, B. History of the Acadians [Текст] / B. Arsenault. – Quebec: Le Conseil de la vie française en Amérique, 1966. – 265 p.
5. Dupont, J.-Cl. Histoire populaire de l'Acadie [Текст] / J.-Cl. Dupont. – Montréal: Leméac, 1979. – 440 p.
6. Grenier, J. The Far Reaches of Empire: the War in Nova Scotia, 1710–1760 [Текст] / J. Grenier. – Norman: University of Oklahoma Press, 2014. – 270 p.
7. Griffiths, N.E.S. From Migrant to Acadian: A North American Border People, 1604–1755 [Текст] / N.E.S. Griffiths. – Montreal: McGill–Queen's University Press, 2005. – 633 p.

8. Lanctot, G. Histoire du Canada: 3 t. T. III. Du Traité d'Utrecht au Traité de Paris, 1713–1763 [Текст] / G. Lanctot. – Montréal: Librairie Beauchemin limitée, 1966. – 405 p.
9. Landry, N. Histoire de l'Acadie [Текст] / N. Landry. – Montréal: Les éditions du Septentrion, 2001. – 335 p.
10. Lauvrière, E. Le peuple acadien au XVII siècle [Электронный ресурс] / E. Lauvrière // Revue de l'histoire des colonies françaises. 1924. Vol. 12. – Режим доступа: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1062505/texteBrut>.
11. Les grands traités du règne de Louis XIV [Текст] / Ed. par H. Vast: 3 t. – T. III. – Paris, 1899. – 222 p.
12. Parkman, F. France and England in North America: in 2 vols [Текст] / F. Parkman. – Vol. 2. – New York: The Library of America, 1983. – 1620 p.

М.В. Воронцов

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

РОССИЯ ЭПОХИ ВЛАДИМИРА ПУТИНА: МЕЖДУ ВЕСТЕРНИЗАЦИЕЙ И ТРАДИЦИОНАЛИЗМОМ

В исследовании мы опираемся на коммуникативную теорию исторического процесса, которая утверждает, что в основе историогенеза лежит вид определенной коммуникации (традиционной или инновационной) по вопросу предельного основания бытия [6].

Удовлетворяя навигационную потребность, образованную в силу ослабленности инстинктивной программы жизнедеятельности и необходимости ориентироваться в окружающей действительности, человеку приходится соотносить себя с двумя метафизическими представлениями о природе бытия – религиозным или безрелигиозным.

Взаимодействие с окружающей действительностью на основании данных предельных допущений, задающими характер и направленность коммуникативных процессов, на практике реализуется в процессе социогенеза во всем многообразии частных его элементов – в управленческой структуре, хозяйственной деятельности, социальной стратификации и др. Исходя из этого мы можем обосновать существование двух типов обществ – традиционных и современных.

Традиционное общество образовано принципом теоцентризма, предполагающем безусловную определенность связанную с наличием

Абсолютно нерелятивной основы бытия в виде Бога, который является Качественным центром, что обуславливает упорядочивание окружающей действительности через заданную им систему координат.

Данный социум представляет собой пространственно-временную коммуникацию по поводу обретения человеком Качественного Абсолюта. Ориентация человека или коллектива на максимально точное следование и безусловное сохранение священного знания в форме Откровения с целью передачи его последующим поколениям в виде Предания, сыграло социогенную роль в истории человечества. Тем самым традиционалистский коммуникативный формат фокусирует внимание на принципиально ценностном векторе данного типа общества.

Современное общество образовано принципом антропоцентризма, в рамках которого отказ от теоцентризма объективизирует единственно адекватный экзистенциальный мировоззренческий базис в форме «я»-центризма как примитивный способ преодоления человеком неопределенностей переживаний.

Данный социум представляет собой мутационную пространственно-временную коммуникацию по поводу существования человека в ситуации Неопределенности («Хаос»). В отличие от традиционного общества, современное формируется в результате проективной активности самоутверждающегося индивида, пытающегося преодолеть неопределенность секулярного бытия за счет приватизации бытия и информационной активности, максимального освобождения от внешнего авторитета априорных норм и построенных на этом фрагментов социальных конструкций в силу того что они воспринимаются как бессмысленная и досадная помеха.

После окончания эпохи сталинизма традиционалистский импульс развития СССР начинал истощаться и постепенно в своих системных основаниях советское государство приближалось к Западным странам. Одновременно вступает в агрессивную фазу мобилизационное противостояние двух систем: социалистической и западной, которая ускорила вышеуказанный процесс.

Итогом этого противостояния стала очередная «волна» вестернизации, как следствие победы западной системы. В исторической науке эта «волна» получила определение «шоковой терапии», которое по своему генезису хотя и узкопрофильно, т.к. термин обозначает совокупность радикальных мер, направленных на оздоровление экономики, но

что для нас важнее, ясно указывает на темп и плотность процесса. Суть его состояла в том, чтобы в максимально короткие сроки жестко включить страну в зону западного влияния через демонтаж всех структур общества, препятствующих этому процессу (идеология, политика, экономика). Наиболее мощному воздействию «шоковой терапии» было подвержено «ядро» социалистической системы – СССР, затем в свою очередь ядро самого СССР – РСФСР.

Таким образом, на территории России была создана компрадорская система, при которой легитимный центр принятия стратегических решений вынесен за пределы страны, где элита коррумпирована представлениями, чуждыми большинству населения страны, следствием чего является статус ограниченного суверенитета и построение системы, не соответствующей интересам большинства населения страны.

Элита, созданная в 90-е годы, была ориентирована на жесткую эксплуатацию ресурсов данной территории, фактически выполняя роль колониальной администрации. Генезис ее берет свое начало внутри советской номенклатуры. Она делится на три группы в соответствии с инструментом аккумуляции ресурсов:

- административный (чиновники)
- материальный (бизнесмены).

Третья группа, образовавшаяся чуть позже на границе двух первых и вобравшая их потенциальные возможности, включает в себя людей контролирующих ключевые и наиболее эффективно работающие отрасли производства

- административно-материальный (председатели госкорпораций).

Первая половина 90-х гг. показала, что заниматься исключительно «выкачиванием» и перераспределением ресурсов в свою пользу невозможно; необходимо удовлетворять минимальные потребности коренного населения.

Для урегулирования внутриэлитных конфликтов в нее были включены представители спецслужб, которые в свое время были намеренно ослаблены ведомственным дроблением. Некогда единый КГБ был разделен на ФСБ (Федеральную службу безопасности), ФСО (Федеральную службу охраны), СВР (Службу внешней разведки), ГУСП (Главное управление специальных программ), ФПС (Федеральную пограничную служ-

бу) и др. Персонально это отразилось в появлении Н.Н. Бордюжи, С.В. Степашина, В.В. Путина.

Президент В.В. Путин первое время был представителем этой уравновешенной силовиками элиты. Его задачей было установление баланса («равноудаление») через равное распределение ресурсов (Власть и Капитал), отсеивание и включение новых участников. Его слово как арбитра является решающим. Ключевые ресурсы президента – формальный пост, сохраняющийся рейтинг доверия у населения и личные доверительные отношения с главными представителями элиты. Можно предположить, что сферой прямого контроля Президента являются силовые структуры, вопросы управления ключевыми источниками материальных ресурсов: ВПК, газовая отрасль («ГазПром»), а также контроль над системообразующими банками (ВЭБ, ВТБ, СберБанк) и внешняя политика.

Затем решив стать самостоятельным политиком и пожизненным лидером, В.В. Путин возвращается в 2012 году во власть уже с мандатом от народа.

Как показали события, этому латентно противостоит часть элиты, строго ориентированной на Запад. Теперь, когда абсолютная лояльность элиты поставлена под сомнение, перед Президентом стоит задача ее смены на людей ему обязанных, преданных и могущих запустить процесс качественного обновления системы, т.к. имеющаяся объективно не рассчитана на развитие. Данный качественный рывок закрепит окончательно за В.В. Путиным роль национального лидера.

Сама система представляет собой «гибрид», содержащий компоненты трех стадий исторического развития России: традиционалистской, социалистической, либеральной, при этом не давая преимуществ ни одной из них. Для иллюстрации данного явления обратимся к отрывку из Послания Президента В.В. Путина к Федеральному Собранию 4 декабря 2014 года: «... [православное] христианство явилось мощной духовной, объединяющей силой, которая позволила включить в формирование единой русской нации и образования общей государственности самые разные... племенные союзы восточнославянского мира. Для России реальной государственной суверенитет – абсолютно необходимое условие для ее существования... Хочу подчеркнуть: или мы будем суверенными – или растворимся, потеряемся в мире... Приведу в этой связи цитату – «Кто любит Россию, тот должен желать для нее сво-

боды..., ее международной независимости и самостоятельности; свободы... – как единства русской и всех других национальных культур; и наконец свободы для русских людей, ...свободы веры, искания правды, творчества, труда и собственности» (Иван Ильин). В этом огромный смысл и хороший наказ всем нам в сегодняшнее время. Уважаемые коллеги! Добросовестный труд, частная собственность, свобода предпринимательства – это такие же базовые консервативные, подчеркнутые, ценности, как патриотизм, уважение к истории, традициям, культуре своей страны... Уважаемые коллеги! Образование, здравоохранение, система социальной помощи должна стать подлинным общественным благом, служить всем гражданам страны... Гражданина не должно заботить, где он получает социальную услугу... Его право – обратиться... Все остальное – это обязанность государства» [3].

Предполагаемая дата окончания эпохи Путина – 2024 год. Ориентация на нее объясняется окончанием IV-ого срока его правления, к которому он подойдет во внушительном возрасте – 71 год, и возможностью необходимости передачи своих полномочий иному лицу. Каково будет положение государства к этому времени и какие перспективы оно будет иметь?

К 2008 году стало абсолютно ясно, что система созданная в 90-ые годы XX века достигла максимума своих возможностей и вступает в полосу затяжного кризиса в силу того что «гибридное» состояние не позволяет дать перспективу развития.

В политической сфере обозначается тенденция к физическому старению элиты: к 2024 году средний возраст узкого руководства составит 68,4 года. К нему мы относим «... неформальную структуру согласования интересов основных элитных групп, в которой арбитром... является Владимир Путин... в которой премьер-министр Медведев оказался... одним из нескольких значимых игроков, наравне с главами госкомпаний «РосНефть» и «РосТех» Игорем Сечиным и Сергеем Чемезовым,... Сергеем Ивановым,... Вячеславом Володиным, министром обороны Сергеем Шойгу, мэром Москвы Сергеем Собяниным, бизнесменами Геннадием Тимченко и Юрием Ковальчуком, Аркадием Ротенбергом» [1; 2].

Следствием физического старения становится невозможность предоставить лидеру адекватную стратегическую повестку развития страны, спад собственной управленческой эффективности и усиление конфликтов за доступ к сокращающимся ресурсам (Власть и Капитал).

В экономике это проявилось в падении эффективности схемы обеспечения «спонсорства» России (инвестиции и технологии) в обмен на энергетическую безопасность (поставка нефти, газа, строительство АЭС), что вызвало замедление экономического роста и поставило под сомнение возможность сведения бюджета без дефицита, о чем свидетельствует прогноз социально-экономического развития Российской Федерации на период до 2024 года: «Рост ВВП в текущем году прогнозируется на уровне 1,8%... По итогам 2019 года, темп роста ВВП прогнозируется на уровне 1,3%... В этих условиях в консервативном сценарии прогнозируется замедление темпов роста ВВП... с последующим их восстановлением к 2024 году до 3,0%...» [5, с. 15].

Поэтому актуальным становится вопрос дальнейшего вектора движения страны. В качестве таких векторов можно выделить две цивилизационные альтернативы. Либеральная в форме социализма или капитализма. Традиционалистская представленная ортодоксальными религиями, существующими на территории страны.

Учитывая особенности исторического развития России мы можем с большей долей вероятности утверждать, что страна пойдет по пути углубления вестернизации, которая, в зависимости от темпа процесса, приобретет форму умеренную (социализм) или радикальную (фашизм).

Данные условия могут реализоваться при двух составляющих:

1) возглавит ли процесс модернизации существующая политическая элита или наоборот оставит его без собственного влияния, что означает разворот к хаотизации;

2) какую из системы ценностей воспримет подавляющее большинство населения.

В данном контексте необходимо учитывать итоги последних выборов в Государственную Думу, которые показали отсутствие поддержки подавляющим большинством людей ортодоксальных либеральных идей. Возможно, что данный результат станет первым сигналом для элиты, который послужит катализатором разворота к социалистической или традиционалистской концепции развития страны.

Однако организационные перестановки, происшедшие в последнее время, имеют инерционный характер, а потому позволяют говорить о том, что Президент сам до конца не определился, к какому вектору качественных изменений склониться. Он продолжает сохранять статус-кво, ожидая, как можно предположить, складывания критических усло-

вий для того чтобы ясно выразить свою позицию и резко демонтировать существующую конструкцию в пользу предпочтительного варианта.

Только желанием сохранить существующий компромисс можно объяснить отсутствие реакции В.В. Путина на латентную оппозицию, которая начиная с 2012 года продемонстрировала часть элиты, инспирируя протестные настроения и усилив это невыполнением майских указов 2012 года.

Наряду с этим, заданные в Послании к Федеральному Собранию – 2018, инаугурационной речи и Указе от 7 мая 2018 года цели имеют ярко выраженный мобилизационный характер, и возможно являются сигналом, посылаемым элите, о необходимости либо подтвердить свою эффективность, либо подвергнуться качественному обновлению [4; 7].

В противном случае все эти инициативы выглядят как профанация, изменения будут носить косметический, номинальный характер, а в стратегической перспективе произойдет углубление кризиса, дезорганизация и хаотизация системы с дальнейшими катаклизмами вплоть до «оранжевой» революции.

Одновременно Президент пытается реанимировать коммуникацию с социумом, активизировав ресурсы «прямой демократии» через форматирование общественного пространства, увеличения мобильности населения, усиления роли общественных организаций.

В такой систематике Президент – покровитель и защитник народа, максимально консолидирующий людей, повышающий их комплементарность, в силу слабого внутреннего доверия индивидуумов друг к другу. Иллюстрацией данной тенденции является создание Общероссийского Народного Фронта, движения «В защиту человека труда», НКО «Россия – страна возможностей», укрепление практики прямых линий Президента.

О некотором недоверии Президента по отношению к элите может говорить и создание, замыкание непосредственно на себя управления такой структурой как федеральная служба войск «Росгвардия», которая в перспективе станет инструментом ротации элиты, проведения намеченного курса или сугубо подавления недовольства.

«Росгвардия» в отличие от других силовых ведомств, наделена правом применения оружия внутри страны. Она облечена следующими полномочиями, очевидно дублируя функции ФСБ, ФСО, ПС: борьба с экстремизмом, контроль за оборотом оружия в стране, обеспечение

охраны глав регионов на договорной основе. Командиром «Росгвардии» стал бывший начальник службы безопасности Президента генерал Виктор Золотов, подчиняющийся непосредственно главе государства. Возможно со временем «Росгвардия» заменит собой структуры, занимающиеся государственной безопасностью. Говоря об обязанностях «Росгвардии» необходимо учесть, что предполагаемое увеличение полномочий за счет передачи в ее руки права на ОРД не оправдалось. К настоящему моменту в основных контурах назначение и цель названия «Росгвардии» не претерпели значительного изменения.

Увеличены полномочия МВД за счет передачи в его ведение на правах управлений ФМС (Федеральной миграционной службы) и ФСКН (Федеральной службы по контролю за оборотом наркотиков).

В перспективе возможна последующая концентрация силового ресурса:

1) Реинституционализация МГБ (Министерства государственной безопасности) с чрезвычайными полномочиями на базе ФСБ, ФСО и СВР;

2) Передача Министерству Обороны полномочий МЧС (спасатели, пожарные, войска гражданской обороны);

3) возвращение в Прокуратуру СК (Следственного Комитета).

Сами по себе эти изменения не имеют никакого значения пока не определится общий вектор развития страны.

Недавнее назначение Алексея Кудрина главой Счетной Палаты (орган парламентского контроля за расходами бюджета страны) и тот факт, что его программа, вероятно, заложена в указ от 7 мая 2018 года и предполагает сокращение расходов на ВПК, правопорядок, частично на государственное управление, социальную сферу, приватизацию государственного сектора в экономике наряду с повышением пенсионного возраста, наращивание расходов на здравоохранение, образование, экспортную ориентированность экономики. Это позволяет предположить, что Алексей Леонидович станет «теневым» премьер-министром. Также необходимо учесть, что ключевые посты нового Правительства заняли «креатуры» бывшего министра финансов.

Оставление в должности советника Президента по вопросам региональной экономической интеграции академика РАН Сергея Глазьева свидетельствует о желании Президента иметь альтернативный взгляд

на экономику и приверженности сохранения системы «сдержек и противовесов».

Разделение министерства образования и науки на два ведомства – министерство Просвещения и министерство высшего образования и науки было проведено для ослабления влияния Ольги Васильевой на эту сферу, известной консервативностью своих взглядов и активной позицией, не согласовывающейся с мнением элиты.

Прошедшие ранее реформы различных секторов общества (системы образования, здравоохранения, науки, пенсионной сферы, жилищно-коммунального хозяйства, экономики) вместе с явно наблюдаемым усилением позиций А. Кудрина говорят о том, что страна продолжит «дрейф» в сторону либеральной концепции развития.

Однако в рамках вестернизационной модели Россия будет оставаться полукOLONиальным доминионом зависимым от метрополии, что в перспективе приведет к деградации государства, общества, культуры и исчезновению русского народа как исторического актора, ибо речь идет не о сдерживании России, а об уничтожении в силу того, что она до сих пор является потенциально опасным соперником т.к. может в очередной раз представить цивилизационную альтернативу Западному миру во главе с США и Китаю.

К этому призвана попытка максимально дискредитировать СССР приравниванием сталинской модели общества к национал-социалистическому режиму Германии и дезавуировать роль СССР во Второй мировой войне и место Великой Отечественной войны в контексте последней. А роль эта такова, что именно СССР взял на себя бремя противостояния самому мощному противнику – Германии и сыграл ключевую роль в ее разгроме и разгроме ее сателлита – Японии.

После победы над СССР и социалистическим блоком, Западный мир во главе с США последовательно пытается устранить своих конкурентов на мировое господство – исламский мир и Китай. Сегодня это делается под предлогом борьбы с экстремизмом, а завтра против коммунизма.

И пока роль России будет сводиться к роли инструмента борьбы как с одним, так и с другим противником США и Западного мира.

Необходимо учитывать, что дальнейшее углубление вестернизационных процессов через несколько поколений может привести к такой эво-

люции сознания населения страны, когда будет поставлена под сомнение необходимость культурного суверенитета и идентичности России.

Российская элита передаст обязанности обеспечения обороны и безопасности международным организациям, оставив за собой лишь вопросы хозяйственного администрирования.

И произойдет это совершенно естественным, эволюционным путем, ибо уже на сверхсознательном уровне основная масса населения искренне будет не понимать, зачем и что такое быть русским, когда намного эффективнее и удобнее им не быть.

Это станет завершающим этапом превращения России в ресурсный придаток Запада, Китая или исламского мира. Таким образом произойдет неизбежное исчезновение Российского государства и народа как исторического актора.

Именно заявление цивилизационной альтернативы позволит России выйти из зависимости и стать региональной, а в перспективе мировой сверхдержавой определяющей дальнейшую эволюцию человечества на своем примере.

Сегодня таким ресурсом обладает традиционалистская концепция развития страны. Традиционные общества можно назвать обществом относительного регресса, пользуясь исходным принципом марксистской историософии, являющейся общепризнанной в научном дискурсе, о том что история есть движение по восходящей линии от более простых материальных форм к более сложным.

В социуме такого типа «сегрегируется» сфера мировоззренческая и материальная, что не исключало развития последней, при отдаче приоритета первой т.к. обращение к ней предопределяет жесткое форматирование человека на надбиологической основе. Именно в формировании такого человека и состоит целеполагание традиционного общества, что и обуславливает отношение к материальной сфере как к второстепенной.

Учитывая вышесказанное можно предположить, что поворот к традиционалистской концепции развития страны будет проявляться в смене акцента развития: более императивном и строгом отношении к духовной и интеллектуальной коммуникации, увеличении роли религии и гармонизации пространства государства и общества

Общество примет форму квазисословности как деление на относительно стабильные группы по профессиональной принадлежности.

Логична трансформация политической сферы из сверхпрезидентской республики в конституционную монархию с большим влиянием Парламента.

В производстве материальных благ большее развитие получит сфера, где наряду с технологическим укладом решительное значение приобретает экологический фактор – агропромышленный комплекс.

Появится возможность решить демографическую проблему т.к. на общем уровне будет отчетливо ясна «дальняя» перспектива бытия, его осмысленность.

В логике развития такого гармонизированного общества появляется свободное пространство для людей, не адаптированных к конкурентному режиму существования, прийти к образу жизни в спокойных естественных условиях.

В заключении хотелось бы подчеркнуть, что главный вызов который стоит перед страной – это определение дальнейшего направления своего развития, ибо нахождение в состоянии цивилизационной неопределенности переходного периода грозит стране глобальными катаклизмами.

И в этой связи фигура В.В. Путина кажется нам перспективной с точки зрения возможности формирования собственного пути России, в силу того что президент, отвергая радикальный либерализм не позволяет себе скатываться в опереточное охранительство, и потому главным содержанием непростой эпохи Путина будет ответ на этот поистине судьбоносный ответ для всей страны в целом – «Что дальше?».

Библиографический список

1. Минченко консалтинг. «ПолитБюро 2.0 и ПостКрымскаяРоссия» [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.minchenko.ru/analitika/analitika_42.html.

2. Минченко консалтинг. «ПолитБюро2.0: реновация вместо демонтажа» [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.minchenko.ru/netcat_files/userfiles/2/Dokumenty/Yubileynyy_doklad_22.08.17.pdf.

3. Послание Президента Федеральному Собранию [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.kremlin.ru/events/president/news/47173>.

4. Послание Президента Федеральному Собранию [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.kremlin.ru/events/president/news/56957>.

5. Прогноз социально-экономического развития Российской Федерации на период до 2024 года [Электронный ресурс]. – Режим досту-

па:<http://economy.gov.ru/minrec/resources/60223a2f-38c5-4685-96f4-6c6476ea3593/prognoz24svod.pdf>.

6. 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 ЧГПУ, 2008. – С. 44–63.

7. Указ «О национальных целях и стратегических задачах развития Российской Федерации до 2024 года» [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.kremlin.ru/acts/news/57425>.

В.В. Гурский

г. Челябинск

**ПРОНИКНОВЕНИЕ В ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫЕ ОРГАНИЗАЦИИ
ЭКСТРЕМИСТСКИХ ГРУПП И НОВЫХ РЕЛИГИОЗНЫХ ДВИЖЕНИЙ
КАК ОБЪЕКТ ИННОВАЦИОННОГО УПРАВЛЕНИЯ
В УСЛОВИЯХ МОДЕРНИЗАЦИИ**

Педагогический аспект проблемы реагирования на проникновение в образовательные организации экстремистских групп и новых религиозных движений состоит в том, что они ставят в отношении работников образовательных организаций и контингента обучающихся задачи прямо противоположные задачам государственной системы образования. Согласно ч. 1 ст. 2 Федерального закона от 29 декабря 2012 г. N 273–ФЗ «Об образовании в Российской Федерации» [18], образование определяется как «единый целенаправленный процесс воспитания и обучения, являющийся общественно значимым благом и осуществляемый в интересах человека, семьи, общества и государства». В то время как новые религиозные движения, по мнению большинства исследователей, жестко делает установку на 1) придание лидеру группы исключительного статуса божества или его непосредственного посланника, 2) неполноценность и незаконность общества и семьи по сравнению с группой [8, с. 41–42]. Принятие данных тезисов человеком достигается с помощью методов контролирования сознания. Таким образом, угроза со стороны экстремистских групп и новых религиозных движений за-

ключается в том, что деформируется личность участника движения. Изложенные позволяет определить данные группы как деструктивные.

Термины «деструкция» и «деструктивность» получили распространение в различных отраслях гуманитарного знания из психологии, где они понимаются как отрицательное отношение человека к самому себе или к другим и вытекающее из такого отношения поведение. При этом «деструкция» – это сами действия, а «деструктивность» – субъективная способность к ним.

Философское содержание понятия «деструктивность» восходит к онтологии Г.В.Ф. Гегеля, а именно, к содержащейся в ней категории «негативность». Содержание «негативности» заключается в том, что в силу противоположности души и сознания возникает диалектическое движение духа, которое приводящее к отрицанию всего внешнего, временного. Но в результате такого отрицания никакое явление из мира не исчезает, а продолжает существовать в так называемом «снятом» виде, так как каждая последующая ступень развития духа вытекает из предыдущей, вбирая в себя все ценное, поскольку ничтожное и исчезающее составляют лишь поверхность мира, а не его подлинную сущность. Подлинную сущность мира составляет в себе и для себя сущее понятие, и мир, таким образом, сам есть идея [6, с. 418]. Таким образом, внутренняя противоречивость духа приводит к его самоотрицанию. Все диалектические закономерности в онтологии рассматриваются Гегелем как переходящие в социальную реальность: диалектическое развитие общества осуществляется за счет взаимодействия и отрицания противоположностей, например, индивида и рода. В итоге, Гегель понимает категорию негативности как всеобщий принцип движения и, таким образом создает основу для становления в будущем категории социальной деструкции [4].

Если в центре рассмотрения Гегеля онтология негативности, то Ф. Ницше обращает внимание на другой аспект, и приоритетным для него оказывается антропологическая сторона проблемы, определяющая все стороны жизни. Ницше, как и Гегель, не вводит термина «деструктивность» как такового, но в его высказываниях можно найти размышления по поводу социальной деструкции в форме исследования жестокости как атрибута жизни [4]. Для Ницше подлинное бытие достигается лишь в результате отказа от традиционных ценностей в интере-

сах свободного творчества человека, главными деструктивными явлениями для него оказываются религия и государство. Последнее описывается как «самое холодное из всех холодных чудовищ... где все вместе пьют яд, хорошие и дурные; государством, где все теряют самих себя, хорошие и дурные; государством, где медленное самоубийство всех – называется – «жизнь» [13, т. 2, с. 430]. Ницшеанский парадокс вредности религии, государства и общества объясняется именно тем, что они не позволяют человеку проявить свой разрушительный потенциал, который, в свою очередь, и оказывается подлинным созиданием. «Вечная радость становления, – полагает мыслитель, – включает в себе также и радость уничтожения» [14, т. 2, с. 629].

Если для Гегеля уничтожение – это просто воспринимаемая безоглядно неизбежность, оправданная, если в ней проявляется дух, то для Ницше в позитивную философскую программу входит иррациональная стихийность, отрицающая все, препятствующее проявлению природы человека, которая, по его мнению, состоит, в первую очередь, из жестокости и неограниченной свободы. В результате, деструктивность для Ницше оказывается самостоятельной, более того, абсолютной ценностью, что в контексте социальной реальности формирует ценностный базис для проявления экстремизма.

Окончательный на сегодняшний день вид концепция деструктивности обрела у мыслителей Франкфуртской школы. Так М. Хоркхаймер и Т. Адорно полагают, что практическая направленность к самоуничтожению его неотъемлемый атрибут рациональности [19, с. 14]. Главным механизмом саморазрушения социума оказываются отношения власти и подчинения, политика. Их опасность заключается в том, что в результате их деятельности разрушается индивидуальность. Под знаком индивидуальности реализовала себя тенденция к эмансипации человека, но в то же самое время эмансипация явилась результатом именно тех механизмов, об освобождении человечества от которых как раз и шла речь [19, с. 292–293].

Если для старших франкфуртцев деструкция – зло, то Г. Маркузе возродил ницшеанское убеждение в ее полезности для развития человека, дополнив его идеями З. Фрейда. Разрушение и созидание взаимообусловлены, дополняют друг друга: «отношение между свободой и репрессией, производительностью и деструкцией, господством и прогрессом

есть принцип цивилизации» [12, с. 12]. При этом Маркузе вводит историсофский момент: он отмечает, что принцип господства является общим для любого периода развития человечества: «несмотря на все исторические изменения, господство человека над человеком в социальной действительности по-прежнему есть то, что связывает дотехнологический и технологический Разум в единый исторический континуум» [12, с. 406]. При трансформации общества в технологическую рациональность господство, игнорируя интересы целого, превращается в самоцель, степень репрессии не уменьшается, хотя, по мнению Маркузе, должно быть иначе – чем выше уровень развития цивилизации, тем ниже степень необходимой репрессии для продуктивного развития социума [4].

Таким образом, франкфуртская школа создала представление о социальной деструкции как о процессе подавления свободы индивида прежде всю через политическую и технологическую сферы.

Иных взглядов на данный вопрос придерживался И.А. Ильин. Он создал представление о государстве как о факторе противостоящем деструкции. По его мнению, «достойная и творческая жизнь человеческого духа остается высшей целью политики, а положительное право и государственная организация являются средством» [11, с. 376]. Схожее мнение присутствует в гегелевской философии права («Государство – это шествие Бога в мире; его основанием служит власть разума, осуществляющего себя как волю» [5, с. 284].) В конечном счете, обе мысли восходят к пониманию государственной власти апостолом Павлом и существующей в христианской эсхатологии точке зрения (всеобщей в католичестве, а в православии допускаемой святыми Иоанном Златоустом, Феофилактом Болгарским, Феофаном Затворником), что Римская империя есть «Удерживающий „тайну беззакония“». Носителем социальной деструкции И.А. Ильин считает не какие-либо социальные подсистемы и институты как таковые, а человека, его душевную организацию: «Ибо “зло” – не пустое слово, не отвлеченное понятие, не логическая возможность и не “результат субъективной оценки”. Зло есть прежде всего душевная склонность человека, присущая каждому из нас, как бы некоторое, живущее в нас страстное тяготение к разнузданию зверя, тяготение, всегда стремящееся к расширению своей власти и к полноте захвата» [10].

П.А. Сорокин, который рассматривал социальную деятельность как последовательность отдельных актов и создал четкую классифика-

цию таковых, также не описывал деструкцию (в его терминологии «недозволенные акты») по критерию принадлежности к определенной социальной подсистеме. Его классификация актов включает в себя:

- 1) делание чего-нибудь (*facere*);
- 2) неделание (*non-facere*) чего-нибудь, в свою очередь распадающееся на а) акты воздержания (*abstinere*) и б) акты терпения (*pati*) [17, с. 53],

а по критерию мотивации, которая представляется этически ориентированной:

- 1) акты «дозволенно-должные», которыми являются поступки, соответствующие представлениям «должного» поведения, атрибутивно-императивным переживаниям;
- 2) акты «рекомендуемые»; такими актами для каждого человека будут акты, не противоречащие его представлениям дозволенно-должного поведения, но представляющие «сверхнормальное», избыток над необходимым минимумом;
- 3) акты «запрещенные» или «недозволенные»... (противоречащие атрибутивно-императивным переживаниям) [17, с. 56–57].

Таким образом, Сорокин также видел причины социально недопустимых действий в индивидуальных ценностных структурах каждой личности.

Ближайшим последователем Сорокина выступил Т. Парсонс, который дополнил представление об акте детальным описанием его внутренней структуры. Структура эта следующая: 1) агент, «деятель» или «актор» (*actor*), то есть лицо, совершающее действие; 2) «цель» (*end*), то есть будущее положение вещей, на которое ориентировано выполняемое действие; 3) «ситуация», то есть положение вещей, которое отличается от того, на которое ориентировано действие, то есть от цели [15, с. 94–95]. Сохранил Парсонс и сорокинский учет мотивации. Американский мыслитель поставил в центр ценностную ориентацию, которая дает актору возможность соблюдать некоторые нормы, стандарты, критерии отбора всякий раз, когда он оказывается в ситуации, которая позволяет ему делать выбор (и требует от него такого выбора) [15, с. 468–469].

Мы примем концепцию Ильина, Сорокина и Парсонса и не будем вслед за Маркузе считать политическую подсистему общества деструктивной по своей сути. При этом творческую свободу индивида оба мыслителя считают ценностью и объектом посягательства социальной де-

струкции. Где же эта деструкция проявляется? Мы можем с уверенностью сказать, что она проявляется в экстремизме. Это обусловлено тем, что экстремизм осуществляет ценностную подмену. Эта ценностная подмена, которая выводит на первое место в жизни человека организацию, ее учение, ее лидера и их успех, лишает человека творческой самостоятельности, а его бытие созидательного смысла. Ценности экстремистской группы противостоят не каким-либо отдельным аспектам социокультурной модели (на примере легальных конфессий и политических партий мы видим, что вполне возможно отрицать отдельные групповые ценности, при этом оставаясь в социокультурном пространстве), а всей ее целостности.

Итак, в современной социальной философии сложилось представление о деструктивности как об атрибуте социального бытия. Оно возникло на основе анализа социальной философии Г.В.Ф. Гегеля и испытало влияние взглядов Ф. Ницше. Во франкфуртской школе и русской религиозной философии сложилось различное представление о том, где именно локализуется социальная деструкция в обществе и человеке.

Следующей нашей задачей будет выяснить, как деструктивность экстремизма проявляется в социальной реальности. Очевидным и, даже, тривиальным представляется утверждение, что деструктивны цели и средства экстремистов. Но есть и более глубокие уровни. Первый из них заключается в том, что деформируется личность участника экстремистского движения. Воспринимая мир через призму ценностей экстремистской организации, человек полностью отрывается и от социальных связей, и от своих душевных устремлений, и, самое страшное, от всех видов социальных норм. Можно сказать, что ни у кого бытие не является настолько отчужденным, как у адепта экстремистской организации, и преодоление этого отчуждения он начинает видеть в высвобождении своей внутренней деструкции. Именно в экстремистской организации сбывается мечта Ницше об осуществлении «переоценки всех ценностей» и выводе человека «по ту сторону добра и зла».

Существует и еще один уровень. Экстремисты сами не знают и не могут знать, к чему приведет их выступление. Общество – это сложнейшая система, в которой идут самые разные процессы и действуют самые разные факторы. В каждый определенный момент времени эта система характеризуется определенным состоянием, которое более или менее может быть описано. Социальные институты принимают различные решения, исходя из стоящих перед ними задач. Однако ввиду

крайней сложности современных социальных систем, все равно некоторые факторы не будут учтены.

С точки зрения органов управления образовательной организации, попытка вмешательства в образовательный процесс экстремистских групп и новых религиозных движений представляет собой так называемый «марковский случайный процесс», то есть такой, для дальнейшего развития которого имеет значение лишь состояние системы в данный момент времени T_0 (в нашем примере – выявление факта проникновения экстремистских групп и новых религиозных движений в образовательную организацию), а предшествующее состояние системы влиять не будет [4, с. 114]. В идеальной ситуации любой процесс – марковский, так как все значимые параметры «прошлого» можно включить в описание состояния T_0 .

Другой важным признаком марковского процесса является то, что он задается конечным количеством параметров $S, A, P(s, s'), R(s, s')$, где

S конечное число состояний,

A конечное число действий (часто представляется в виде A_s конечное число действий, доступных из состояния s),

$P_a(s, s')$ вероятность, что действие в состоянии s во время t перейдет в состояние s' ко времени $t+1$,

$R_a(s, s')$ вознаграждение, получаемое после перехода в состояние s' состояния s с вероятностью перехода $P_a(s, s')$.

Однако в реальной социально-педагогической ситуации все изложенное может не работать, так как, предлагаемая модель предусматривает конечное количество состояний. В рассматриваемом нами случае могут быть выделены следующие возможности состояния системы: S_0 – педагогический процесс идет без вмешательства деструктивных групп, S_1 – влияние деструктивных групп своевременно выявлено и устранено, S_2 – деструктивные группы дезорганизовали педагогический процесс и подчинили его своим целям. Но такое описание системы представляет собой упрощение, так как состояния S_1 и S_2 на самом деле представляют собой неопределенное множество состояний, на определение которых непосредственно влияют конкретные составляющие идеологии экстремистских групп и новых религиозных движений, социально-психологические личностные особенности как экстремистов, так и обучающихся.

Разумеется, задача учета подобных факторов при анализе некоей технологической социальной проблемы находится на грани решаемости, так как потребовала бы от администрации образовательной организации глубоких знаний по теологии, политологии, истории, психологии. Возникает поле неопределенности. Само существование в обществе различных конфессий и идеологий со своими концепциями, структурами, историей, внутренними конфликтами и просто входящими в них самыми разными людьми образует зону бифуркаций, от которых дальнейшее развитие социокультурной системы может пойти любым путем. Современное общество, лишенное традиционных подпорок в лице сословных перегородок и традиций, представляет собой мир неравновесных состояний [2, с. 4–16]. Проявление в обществе экстремистских групп и новых религиозных движений, их заявление о себе и переход к активным действиям представляет собой точку бифуркации – предсказуемый социальный процесс нарушен, становятся возможными самые разнообразные варианты дальнейших событий.

Социальная ситуация приобретает черты хаотической. В качественном отношении на хаотизацию процесса (приближение точки бифуркации) могут указывать систематические наблюдения за ситуацией, если они дают основания для вывода о росте неустойчивости процесса. Появление серии резких сдвигов ситуации в направлении дестабилизации без воздействия на нее явно существенных новых обстоятельств – всегда явный индикатор приближения бифуркации [2, с. 4–16].

Итак, мы сталкиваемся с закономерностью, сформулированной в наших предыдущих исследованиях – нарастание деструктивности при экстремистском вызове или, иначе, деструктивность неопределенности при экстремизме. Причина этого явления заключается в том, что ни экстремисты, ни противодействующие им силы объективно не способны учесть всех факторов, воздействующих на ситуацию и всех последствий своих действий. Так происходит потому, что экстремисты произвольно выбирают в сложившемся социокультурном поле материал для конструирования своей ценностной модели, придавая при этом социальному процессу становления и развития своей группы характер, необусловленный предшествующим социальным развитием. Проявления этой закономерности могут быть самыми разнообразными, но всегда глубина распространения социальной деструкции будет увеличиваться бесконтрольно» [7, с. 23–27].

Каким образом, можно конкретизировать и сократить возможное количество состояний описываемой нами системы?

В теории инновационного управления важнейшим источником инноваций является «неожиданное внешнее событие» [9]. Вмешательство в образовательный процесс экстремистских групп и новых религиозных движений вполне может быть рассмотрено как такое событие.

Таким образом, можно сформулировать инновационную управленческую задачу как создание в образовательной организации такой системы противодействия экстремистским группам и новым религиозным движениям, которая бы соответствовала следующим критериям:

– универсальность (независимость от конкретных особенностей идеологии экстремистской группы, ее менеджмента и тактики),

– высокая готовность и тактическая гибкость (способность каждого элемента системы противодействия реагировать на угрозы самостоятельно в пределах своей компетенции),

– педагогическая эффективность.

В контексте решения данной задачи представляется безусловно необходимым понимание того, что каждое подразделение организации, а не только служба безопасности и воспитательный отдел, должно быть компонентом противодействия экстремистским группам и новым религиозным движениям. По мнению И.А. Анкудиновой, Т.А. Селуковой и А.Г. Семкина, «важнейшим аспектом управления, определяющим эффективность инновационной деятельности в школе, является организация работы субъектов инновационного процесса» [1].

Таким образом, безусловно, целесообразным представляется комплексное сочетание организационно-педагогических и административных мер.

К организационно-педагогическим мерам необходимо отнести широкое вовлечение детей во внеурочную деятельность. Целью такой мы считаем единство формирования активной гражданско-патриотической позиции и источниковедческих компетенций, так как основанием противодействия новым религиозным движениям должны быть социальные ценности и их защита. Отсюда вытекает необходимость в образовательных технологиях, обеспечивающих формирование у обучающихся устойчивых навыков источниковедческой работы. Вовлечение учащихся в проектную и исследовательскую деятельность создаст подлинные условия для формирования и гражданской идентич-

ности, так как позволит основать чувство принадлежности к российской общности на прочной основе предметных результатов обучения.

К административным мерам необходимо создание безопасной информационной среды в образовательной организации и решительное пресечение негативных тенденций в данной сфере. На классных руководителях, социальных педагогах лежит обязанность отслеживать визуальные признаки религиозной, политической и культурной позиции обучающихся. Как тревожный признак необходимо рассматривать появление вызывающей одежды, специфических украшений, неестественного цвета волос и т.д. Еще более серьезным признаком являются нарушения поведения, фактический отрыв от коллектива, декларативное неучастие в воспитательных мероприятиях (например, отказ от ношения георгиевской ленточки). По мнению Р. Ронина, «анализируя... слова и поведение различных людей, можно довольно точно определить их цели и мотивы, силы и слабости, уровень подверженности чужому влиянию, информированность, ключевых партнеров, методы используемых действий... Все это дает возможность прогнозировать фактическое поведение человека или группы в самых разных ситуациях, что, в конечном счете, позволяет эффективно управлять ими» [16, с. 9].

Отдельным направлением должны являться мониторинг активности обучающихся в интернете, особенно в социальных сетях и профилактика ошибочного поведения там. Последняя включает в себя 1) изучение понятия информации, способной причинить вред здоровью и развитию несовершеннолетних, запрещенной или ограниченной для распространения на территории Российской Федерации, а также о негативных последствиях распространения такой информации; 2) предупреждение учащихся о способах незаконного распространения такой информации в информационно-телекоммуникационных сетях, в частности, в сетях Интернет и мобильной (сотовой) связи (в том числе путем рассылки SMS-сообщений незаконного содержания); 3) ознакомление учащихся с международными принципами и нормами, с нормативными правовыми актами Российской Федерации, регулирующими вопросы информационной безопасности несовершеннолетних; 4) обучение детей и подростков правилам ответственного и безопасного пользования интернетом и услугами мобильной (сотовой) связи, другими электронными средствами связи и коммуникации, в том числе способам защиты от противоправных и иных общественно опасных посягательств в ин-

формационно-телекоммуникационных сетях, в частности, от таких способов разрушительного воздействия на психику детей.

Таким образом, инновационная система профилактики должна включать в себя следующие компоненты:

- эффективная система безопасности образовательной организации как объекта (пропускной режим, противопожарная безопасность, отработка действий при угрозе),

- формирование у обучающихся мировоззрения, адекватного задачам развития государства и общества традиционными средствами воспитательной системы школы,

- создание безопасной информационной среды,

- интеграция воспитательных элементов в преподавание учебных дисциплин,

- вовлечение обучающихся в активную гражданско-патриотическую деятельность.

Все перечисленные компоненты должны реализовываться в рамках единства целей и задач и постоянного взаимодействия должностных лиц, непосредственно ответственных за их реализацию.

Внедрение в образовательной организации комплексной постоянно действующей системы противодействия проникновению в образовательные организации экстремистских групп и новых религиозных движений, включающей самые разнообразные меры, позволит упростить рассматриваемую управленческую задачу. Количество возможных состояний системы сокращается до следующих: S_0 – педагогический процесс идет без вмешательства деструктивных групп, S_1 – влияние деструктивных групп своевременно выявлено и устранено, S_2 – устранение влияния деструктивных групп находится в процессе. Характеристики деструктивной группы выводятся из круга значимых параметров, достаточно лишь принципиальной оценки группы как деструктивной. Такое упрощение системы позволит принимать конкретные, просчитываемые и обоснованные решения.

Библиографический список

1. Анкудинова, И.А. Управление образованием с использованием инноваций в образовательном учреждении [Электронный ресурс] / И.А. Анкудинова Т.А. Селукова, А.Г. Семкин // Материал сайта «Открытый урок». – Электронные текстовые данные. – Режим доступа: <http://открытыйурок.рф/статьи/579320/>.

2. Бородкин, Л.И. Методология анализа неустойчивых состояний в политико-исторических процессах [Текст]. / Л.И. Бородкин // Международные процессы. – 2005. – Т. 3. – №1 (7). – С. 4–16.
3. Вентцель, Е.С. Исследование операций. Задачи. Принципы. Методология [Текст] / Е.С. Вентцель. – М.: Наука, 1980. – 208 с.
4. Вершинин, С.Е. Концепция социальной деструкции Франкфуртской школы (историко-философский анализ) [Электронный ресурс] / С.Е. Вершинин, Г.А. Борисова. – Режим доступа: <http://www.werschinin.ru>.
5. Гегель, Г.В.Ф. Философия права [Текст] / Г.В.Ф. Гегель. – М.: Мысль, 1990. – 524 с.
6. Гегель, Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Наука логики [Текст] / Г.В.Ф. Гегель. – М.: Мысль, 1974. – Т. 1. – 452 с.
7. Гурский, В.В. Основания деструктивности религиозного экстремизма [Текст] / В.В. Гурский // Вестник Челябинского государственного университета. – 2012. – №4 (258) Философия. Социология. Культурология. Вып. 23. – С. 23–27.
8. Дворкин, А.Л. Сектоведение. Тоталитарные секты. Опыт систематического исследования [Текст] / А.Л. Дворкин. – Нижний Новгород: Христианская библиотека, 2007. – 554 с.
9. Дракер, П. Классические работы по менеджменту [Текст] / П. Дракер. – М.: Альпина Бизнес Букс, 2008. – 220 с.
10. Ильин, И.А. О сопротивлению злу силою. [Электронный ресурс] / И.А. Ильин. – Режим доступа: <http://ru.philosophy.kiev.ua/library/il/01>.
11. Ильин, И.А. О сущности правосознания [Текст] / И.А. Ильин // Ильин И.А. Общее учение о праве и государстве / И.А. Ильин. – М.: АСТ, 2006.
12. Маркузе, Г. Эрос и цивилизация. Одномерный человек: Исследование идеологии развитого индустриального общества [Текст] / Г. Маркузе. – М.: АСТ, 2003. – 526 с.
13. Ницше, Ф. К генеалогии морали [Текст] / Ф. Ницше // Ницше Ф. Сочинения в двух томах. – М.: Мысль, 1990.
14. Ницше, Ф. Сумерки идолов, или как философствуют молотом [Текст] / Ф. Ницше // Ницше Ф. Сочинения в двух томах. – М.: Мысль, 1990.
15. Парсонс, Т. О структуре социального действия [Текст] / Т. Парсонс. – М.: Академический проект, 2000. – 880 с.
16. Ронин, Р. Своя разведка [Текст] / Р. Ронин. – Мн.: Харвест, 1997. – 368 с.
17. Сорокин, П.А. Человек. Цивилизация. Общество [Текст] / П.А. Сорокин. – М.: Политиздат, 1992. – 542 с.
18. Федеральный закон «Об образовании в Российской Федерации» [Текст]. – М.: Юридическая литература, 2018.
19. Хоркхаймер, М. Диалектика Просвещения. Философские фрагменты [Текст] / М. Хоркхаймер, Т.В. Адорно. – М.–СПб.: Медиум; Ювента, 1997. – 312 с.

ОБРАЗ В.В. РОЗАНОВА В ДНЕВНИКОВЫХ ЗАПИСЯХ К.И. ЧУКОВСКОГО

Известный детский писатель, переводчик и литературовед Корней Иванович Чуковский (1882–1969) вел дневник почти всю сознательную жизнь. Благодаря бережному отношению потомков (в первую очередь, внучки Елены Цезаревны) к литературному наследию знаменитого родственника дневниковые записи не только сохранились, но и были изданы. В 1980-х годах в периодической печати появились первые отрывки, в 1990-х вышел в двух книгах сокращенный вариант, а в начале XXI века увидел свет расширенный текст дневника в трех томах.

Внимание издателей и читателей не было случайным. Дневник К.И. Чуковского оказался ценным источником личного происхождения, который сразу после первых публикаций был введен в научный оборот. Сегодня он широко цитируется в исследованиях, посвященных истории русской и советской культуры.

В настоящей статье мы сосредоточимся на дневниковых записях, в которых упоминается В.В. Розанов (1856–1919). Оригинальный русский философ был старшим современником писателя. В.В. Розанов и К.И. Чуковский пользовались известностью в литературных кругах, интересовались творчеством друг друга, были знакомы лично.

В.В. Розанов появляется на страницах дневника К.И. Чуковского 5 июня 1906 года. Молодой литератор фиксирует свои впечатления от только что вышедшей брошюры В.В. Розанова «Ослабнувший фетиш: психологические основы русской революции». Эти впечатления были двоякими: «Книжка Розанова очень талантливая. Чтобы написать такую талантливую книжку, Розанов должен был многого не знать, многого не понимать. Какая бы ценность была в стихах Лукреция, если бы он знал теорию Дарвина?» [1, с. 128] – сказано в дневнике. Эти заметки становятся основой для статьи К.И. Чуковского «Прохожий и революция» в газете «Свобода и жизнь».

Главная мысль, которую пытается обосновать В.В. Розанов в «Ослабнувшем фетише», – мысль о том, что в основе революции 1905 года лежали не только экономические причины, но и социально-психологические. Это утверждение не вызывает содержательных возражений К.И. Чуковского. Однако его не устраивает подача этой мыс-

ли, избранный В.В. Розановым способ аргументации: «Человек подошел к кучке народа. Что здесь случилось? Убийство. Лежит убитая женщина, неподвижная, в кровавом ручье, а подле нее убийца с ножом. Тут нужно доктора – не спасет ли он убитую, тут нужно здоровых, смелых людей – связать убийцу, обезоружить, не убил бы еще кого. И вдруг является Розанов, суется в толпу, мешает всем и нашептывает: “Погодите, я объясню вам психологию убийцы; погодите, вы ничего не понимаете, он заносит нож – по таким-то и таким-то мотивам, он убеждает от нас по таким-то и таким-то причинам”. Объяснения, может быть, и хороши, но только зачем же мешать им и доктору? Каждая минута дорога» [1, с. 128].

Вымышленная сцена иллюстрирует метафорическую характеристику, которая, по мысли К.И. Чуковского, в наибольшей мере характеризует культурную позицию В.В. Розанова – позицию прохожего, постороннего человека, ни с того ни с сего вмешивающегося в ситуацию. Нельзя сказать, что К.И. Чуковский не видит глубоких мыслей у В.В. Розанова, он лишь пишет, что тот «никого и ничего не умеет слушать, никого и ничего не умеет понять», откуда следует «странная (вечная у Розанова) смесь хлестаковской поверхностности с глубинами Достоевского – не будь у Розанова Хлестакова, не было бы и Достоевского» [1, с. 129].

На наш взгляд, метафорически назвав В.В. Розанова прохожим, молодой К.И. Чуковский пронизательно подметил важнейшую особенность его философствования. В.В. Розанов действительно судил о социальных процессах несколько со стороны, как обыватель. Критерием ценности того или иного феномена он считал полезность этого феномена для простого человека, его семейного счастья и покоя. Замечательна и характеристика «никого и ничего не умеет слушать»: в произведениях жанра «листвы», опубликованных позднее, в 1910-х годах, В.В. Розанов не раз признается, что обычно фрагментарно читает книги и нигилистически относится ко всякого рода авторитетам.

Возможно, такие заключения К.И. Чуковского – не только плод чтения розановских трудов, но и результат личного знакомства. В записи от 24 июля 1906 года он упоминает, что познакомился за зиму с рядом людей, в том числе с В.В. Розановым [1, с. 136]. Следующее упоминание – в записи от 8 февраля 1910 года: «Был у Розанова: меня зовут в «Новое Время». Не хочется даже думать об этом. С Розановым на прощание рас-

целовался. Говорили: о Шперке, о том, что в книге Розанова 27 мест выбрасывается цензором, о Михайловском (оказывается, Розанов не знает, что Михайловский написал “Что такое прогресс?”, “Борьба за индивидуальность” и т.д.). Познакомился там с Переферковичем» [1, с. 157–158]. Как видим, К.И. Чуковского не прельщала возможность работать в консервативном издании, тем не менее, он дорожил дружескими отношениями с В.В. Розановым как одним из ярких представителей тогдашней культурной элиты. Вполне предсказуемо упоминание о Шперке: В.В. Розанов часто возвращался к образу своего рано умершего друга. Незнание указанных трудов Михаловского может быть как подлинным, так и мнимым: В.В. Розанов порой использовал практики юродства и мог с помощью такого заявления просто продемонстрировать пренебрежительное отношение к Михайловскому. Не вызывает удивления и упоминание Переферковича, который был переводчиком Талмуда: В.В. Розанов, как известно, достаточно серьезно интересовался традициями иудаизма.

В записях от 24 июня и 5 октября 1910 года снова упоминается В.В. Розанов [1, с. 162, 164–165]. В первом случае это просто характеристика философа как «бабы-сплетницы» (из контекста не совсем ясно, мнение это художника Репина или вывод самого К.И. Чуковского). Во втором – сообщение об очередном посещении петербургской квартиры В.В. Розанова с упоминанием об «ударе» – инсульте, поразившем супругу философа.

Из этого можно сделать вывод, что между В.В. Розановым и К.И. Чуковским продолжалось достаточно тесное общение. Интересно, что «бабья» розановская привычка делиться со знакомыми мимолетными мыслями, не всегда приятными наблюдениями за окружающими и даже досужими домыслами отмечалась многими мемуаристами, проявилась она в творчестве В.В. Розанова, особенно в произведениях «листвы», выдержанных в дневниковой стилистике. Отметим, что бабой В.В. Розанова называл и Н.А. Бердяева, подразумевая под этим способность философа чутко улавливать дух эпохи, поддаваться его влиянию и талантливо выражать. Более того, сам В.В. Розанов в переписке с Грифцовым называл себя застенчивой девушкой, а в «Уединенном» приводил случайно вырвавшиеся слова родственницы о том, что мужского в нем – только брюки. Несмотря на всю относительность и условность гендерных характеристик, свидетельство К.И. Чуковского под-

тверждает тот факт, что в общении В.В. Розанов был человеком мягким, болтливым и откровенным. В этом отношении он не очень-то стремился соответствовать стереотипам своей среды и своего времени.

30 января 1911 года К.И. Чуковский делает в дневнике запись: «Получил я от Розанова письмо с требованием вернуть ему его книги. Значит, полный разрыв» [1, с. 167]. Суть размолвки между литераторами доподлинно не известна. Очевидно, она была связана с обменом острыми взаимными оценками в печати. Полного разрыва, которого опасался К.И. Чуковский, не случилось. Более поздние записи свидетельствуют о том, что общение с В.В. Розановым продолжилось. Наблюдения большей частью были критическими, но ощущается интерес к личности философа, недаром некоторые записи напоминают конспект с перечнем обсужденных тем и фиксацией наиболее острых высказываний В.В. Розанова. К примеру: «Был у Розанова, – отмечает К.И. Чуковский 15 мая 1912 года. – Впечатление гадкое. Рассказывал умиленно, как он свою жену (парализованную – А.Е.) сажает на судно. Жаловался, что жида заедают в гимназии его детей. И главное чем: симпатичностью! Дети спрашивают: Розенблум – еврей? – Да! – Ах, какой милый. – А Набоков? – Набоков – русский. – Сволочь! – Вот чем евреи ужасны. Показывал монету: тысячу рублей стоит – Венера, окруженная фаллосами: покажет и поцелует. (В.В. Розанов был увлеченным нумизматом. – А.Е.) Про Гиппиус: у нее между ногами все срослось, зарубцевалось. – Библиотеку основывает в Костроме. Показывал домик, где родился: изба. На прощание целовал, благодарил – и в тот же день поехал ко мне – через час» [1, с. 171]. В краткой зарисовке вновь находим узнаваемые черты В.В. Розанова. Здесь склонность к откровенности, увлеченность еврейским и половым вопросами, пренебрежение этикетом, сентиментальность.

Следующие две записи о В.В. Розанове относятся к осени 1917 года. К тому времени русский философ уже переехал с семьей в Сергиев Посад. Записи являются, в сущности, мемуарными: К.И. Чуковский решил записать старые воспоминания, относящиеся к 1908 году [1, с. 221]. Умер В.В. Розанов 5 февраля 1919 года, но когда и как об этом узнал К.И. Чуковский, в дневнике не сказано, хотя фамилия В.В. Розанова упоминается в нескольких записях за март и апрель.

После этого К.И. Чуковский вел дневник еще полвека. Имя В.В. Розанова в этих записях встречается реже. Это либо беглые упоми-

нения наподобие «в разговоре с таким-то вспомнили Розанова», либо эпизоды общения с В.В. Розановым, которые вспомнились К.И. Чуковскому и показались достаточно забавными, ценными или характерными, чтобы их зафиксировать. «Розанов как-то в поезде распек П. Берлина за то, что у того фамилия совпадает с названием города: “А то есть еще Дж. Лондон! Что за мода? Ведь я не называю себя – Петербург. Чуковский не зовется Москва. Мы скромные люди. А то вот еще Анатолий Франс. Ведь Франс – это Франция. Хорош бы я был Василий Россия. Да я стыдился бы нос показать”», – читаем в записи от 10 октября 1917 года [1, с. 224]. Десять лет спустя посвященная В.В. Розанову запись выдержана в том же духе – акцентирует внимание на розановской эпатажности и дурных манерах: «Вспомнил анекдот о Розанове. Он пришел к Брюсову в гости, не застал, сидит с его женою, Иоанной, и спрашивает: “А где же ваш Бальмонт?” “Какой Бальмонт?” “Ваш муж”. “Мой муж не Бальмонт, а Брюсов”. “Ах, я всегда их путаю”», – записано в дневнике под 11 сентября 1927 года [2, с. 323].

Но упоминается В.В. Розанов и доброжелательно, без иронии. 28 апреля 1919 года К.И. Чуковский пишет: «В чайнии сделаться большим писателем, даю себе слово, при всякой возможности – водить пером по бумаге. Розанов говорил мне: когда я не ем и не сплю, я пишу» [1, с. 251]. По сути дела, перед нами признание В.В. Розанова большим, успешным писателем (чуть выше в подобном контексте К.И. Чуковский упоминает А.М. Горького!).

Последняя посвященная В.В. Розанову запись датирована 1968 годом. Она довольно обширна. К.И. Чуковский повторяет историю о совместном посещении политического митинга с В.В. Розановым и поэтессой Вилькиной (по-видимому, забыв, что уже записывал ее в 1927 году), пишет о любви В.В. Розанова к жене, о том, что он мало читал и испытал влияние Н.Н. Страхова и Н.Я. Данилевского. Вновь останавливаясь на особенностях розановского характера, К.И. Чуковский вспоминает, что Репин будто бы отказался писать портрет В.В. Розанова, который в отместку начал нападать на художника в печати «и выругал мой портрет работы Репина. Но все это простодушно: при первой же встрече он сказал: “Вот какую я выкинул подлую штуку”» [3, с. 459]. Эпизод, который вызывает больше всего вопросов, – это история самоубийства падчерицы В.В. Розанова Александры [3, с. 458]. Известно, что в 1920 году она действительно наложила на себя руки, однако К.И. Чу-

ковский почему-то относит это событие к 1907 году. Вероятно, на старости лет писателя стала подводить память.

Итак, в дневнике К.И. Чуковского мы находим достаточно цельный образ В.В. Розанова. Это не всегда приятный в общении, но очень самобытный человек и мыслитель. Детали, сообщаемые К.И. Чуковским, расширяют, делают объемнее наши представления об этом видном деятеле русской культуры.

Библиографический список

1. Чуковский, К.И. Дневник [Текст]: в 3 т. / К.И. Чуковский. – Т. 1: 1901–1921 / составитель Е.Ц. Чуковская. – М.: ПРОЗАиК, 2012. – 592 с.
2. Чуковский, К.И. Дневник [Текст]: в 3 т. / К.И. Чуковский. – Т. 2: 1922–1935 / составитель Е.Ц. Чуковская. – М.: ПРОЗАиК, 2012. – 656 с.
3. Чуковский, К.И. Дневник [Текст]: в 3 т. / К.И. Чуковский. – Т. 3: 1936–1969 / составитель Е.Ц. Чуковская. – М.: ПРОЗАиК, 2012. – 640 с.

Ю.Н. Квашин

Институт проблем освоения Севера
Тюменского научного центра СО РАН

Р.И. Сенько

Государственный историко-мемориальный музей «Смольный»
(г. Санкт-Петербург)

**Я НЕ УЗНАЛ ЭТИХ ДОБРЫХ ДИКARЕЙ...
(К ВОПРОСУ О ВЛИЯНИИ ГОРОДСКОЙ КУЛЬТУРЫ НА ЖИЗНЬ И БЫТ
ГЫДАНСКИХ НЕНЦЕВ)¹¹**

Оленеводство, рыбодобыча и охота на пушного зверя давно перестали быть основой экономического развития северных окраин Западной Сибири. Сегодня это место прочно заняла нефтегазодобывающая промышленность. Добыча углеводородов особенно мощно развёрнута в Ямальском, Надымском и Пуровском р-нах Ямало-Ненецкого автономного округа (далее ЯНАО), а также на северо-западе Красноярского края на границе с Тазовским р-ном ЯНАО.

На Гыданском п-ове, большую часть которого занимает Тазовский р-н, газ и нефть стали добывать сравнительно недавно. Многие

¹¹Работа выполнена по госзаданию – проект № АААА-А17–117050400143–4

из разведанных в 1960–70-е гг. месторождений были надолго законсервированы и стали активно разрабатываться только со второй половины 1990-х гг. В настоящее время на территории Тазовского р-на разведано более 30 месторождений газа и нефти, три четверти из которых уже пущены в эксплуатацию.

Согласно Генеральным соглашениям о сотрудничестве, заключаемым между администрацией района и добывающими компаниями, последние перечисляют в районный бюджет определённые суммы денег. Эти средства идут как правило на строительство и обустройство жилых домов, школ-интернатов, больниц и пр. в национальных поселениях и районном центре. Во многом благодаря финансовой помощи газовиков, в последние годы сильно изменился внешний облик национальных поселений Тазовского р-на – сёл Гыда, Антипакута, Находка и посёлка Тазовский. В дальнейшем изложении речь пойдёт только о ненцах, приписанных к Гыданскому сельскому поселению, для простоты называемых гыданскими ненцами.

Село Гыда расположена на берегу одноимённой реки, которая берёт своё начало из озера Хаса-То (Хасейн-то) и течёт с востока на запад, впадая в юго-восточную часть Гыданской губы Карского моря. От районного центра Тазовский село отдалено на 380 км. Гыда является самым северным национальным селом района и центром Гыданского сельского поселения, территория которого простирается с севера на юг от 73-й до 70-й параллели. В составе поселения находятся также фактории Юрибей, Развилка, Монголоянг, Матюй-Сале, Яра-Яха, Няхар-Яха, Партобе-То, Тадибе-Яха и Танама.

Начало основанию села Гыда было положено в 1930 г., когда берега Гыданской губы (залива Гыда-Ямо¹²) исследовала экспедиция «Комсеверпути». В устье р. Юрибей участники экспедиции построили метеостанцию, факторию для снабжения промтоварами и орудиями промысла местного населения, организовали промышленную добычу рыбы, морского зверя и песка. В 1932 г. здесь был образован Гыдоямский сельский совет. К 1934 г. на Юрибее вырос целый посёлок. Однако место для поселения было выбрано неудачно – катера и баржи не мог-

¹² Ненецкое *Нгэдя ям*, где *Нгэдя* название реки, в переводе – узкое место; *ям* – большая вода, губа, было русифицировано и стало звучать в просторечии как Гыдоям.

ли заходить в мелководную речку. Это обстоятельство, а также оторванность Юрибея от строящегося центра зимовки предопределило перенос в 1936 году фактории на новое место – в устье реки Гыда. Тогда же была организована рыболовецкая артель «Красная Заря», а в 1939 г. – Гыдоямский рыбозавод [3, с. 129].

В настоящее время Гыда динамично развивается. Изначально село было застроено в основном одноэтажными жилыми домами, было также пять двухэтажных деревянных домов. В последние шесть лет здесь активно сносится ветхое жильё и возводятся современные многоквартирные дома. В новые здания недавно переехали сотрудники сельской администрации и учащиеся школы-интерната. Здесь имеются детский сад и ясли, больница, котельная, дизель-электростанция, дом культуры, почта, хлебопекарня, несколько магазинов. Большинство зданий оснащено центральным отоплением и водопроводом, а в одноэтажных домах имеются также печи. Работой местное население обеспечивают рыбозавод и рыбокооп.

Профессиональные этнографы первый раз побывали в Гыде только в начале 1960-х гг. После поездки, в докладной записке, направленной в районные, окружные и областные органы власти, Ю.Б. Стракач описал общее состояние хозяйства и образа жизни коренного населения Тазовского района, в том числе и положение дел на территории Гыданского сельского совета. Здесь он отметил недостатки в конкретных отраслях хозяйства и предложил меры по их устранению. Как выглядело в то время село Гыда в записке не показано [14, с. 368–398].

Более подробно охарактеризовал состояния экономики, быта и культуры коренного населения Гыданской и Антипаютинской тундры Ю.Б. Симченко, проводивший полевые исследования в Тазовском р-не поздней осенью 1973 г. Его доклад, снабжённый большим количеством таблиц, содержит много информации о развитии социально-экономических и этнодемографических процессов на территориях, входящих в Гыданский и Антипаютинский сельские советы [13, с. 177–217].

В 1993 г., в личной беседе с одним из авторов данной статьи, Ю.Б. Симченко рассказывал, что в Гыданской тундре его особенно поразили патриархальный быт ненецких оленеводческих стойбищ – чумы с покрывками из оленьих шкур, медные котлы и чайники, старые охотничьи ружья-дробовики и многое другое. Он высказал предположение, что в

таким же состоянии застали ненцев, наверное, Г.Д. Вербов в 1930-е гг., а может быть и М.А. Кастрен в первой половине XIXв. [15].

Сведения о с. Гыда, не вошедшие в отчётный доклад, Ю.Б. Симченко органично вставил в одну из своих научно-популярных книг – «Зимний маршрут по Гыдану». Вот как он его описывает: «Гыда открывалась и впрямь необычным для Севера местом. Такие поселения в ранге центра небольшого хозяйства встретишь не везде. Панораму Гыды составляли двухэтажные дома из бруса и большие одноэтажные строения. Везде виднелись новостройки, светящиеся нежными тонами свежего дерева. Мы шли по деревянным мостовым, которые называют здесь трапами, взбирались по лесенкам через короба, в которые заключены трубы центрального отопления. Художник Геннадий Емельянович покряхтывал под своим рюкзаком, постанывал от морозца и не переставал удивляться. Сказать по правде, я изумлялся еще больше. Он-то удивлялся потому, что видел Север первый раз, а я потому, что, пятнадцать лет работая на Севере, сталкивался с такими большими факториями не часто» [12, с. 9].

Практически та же картина предстала перед взором одного из авторов данной статьи во время экспедиции в Гыду в октябре–ноябре 1993 г. Те же самые деревянные дома, трапы, короба и пр. [5; 2, с. 74–77]. Не менялась Гыда внешне и в последующие годы [6; 7; 10].

Только с приходом в начале XXIV в. на территорию Гыданского сельского поселения газодобывающих компаний в селе начались большие перемены. В августе 2012 г. авторы данной статьи прилетели уже в другую Гыду. Здесь выросли 8 новых двухэтажных домов из пеноблоков, обшитых сайдингом, большой спальный корпус школы-интерната. От вертолётной площадки через весь посёлок до берега р. Гыда была проложена дорога из бетонных плит.

К августу 2018 г. изменений произошло ещё больше. На местах нескольких снесённых старых одноэтажек барачного типа было построено 10 жилых домов (8 трёхэтажных и 2 двухэтажных), ещё два дома строились. В сентябре школьники готовились начать учёбу в новом здании школы-интерната.

Можно сказать, что мечты гыданских школьников из далёкого 1973 г. начали сбываться (не прошло и 50 лет). В книге Ю.Б. Симченко приведены отрывки из некоторых школьных сочинений того года. Вот, например, «Я думаю, что моя Гыда скоро станет городом. В месте наше-

го клуба будет построен большой танцевальный зал. Я думаю, через несколько лет школа будет еще больше, и интернат. Я хочу, чтобы рабочие построили купательный бассейн. Хочу, чтобы перед школой посадили березы, клены и елки. Пусть будет каток для ребят, с крышей. А для маленьких ребят будет закрытый сад и яблони, груши и малина. Мы все хотим, чтобы Гыда была красивая, и чтобы к нам приезжали самолеты прямо из Москвы и Ленинграда. Пускай все дома в Гыде будут каменные» [12, с. 157].

Переустройство Гыды и других заполярных посёлков в градоподобные образования в сочетании с расширением зоны разведки и добычи нефти и газа на Гыданском п-ове приводят к постепенному переходу кочевого населения на оседлый образ жизни, чего в течение нескольких десятилетий безуспешно добивалась советская власть. Здесь уместно сравнение с резервациями, куда добровольно-принудительно переселялись индейцы Северной Америки в XIX в. Однако если в советское время кочевников пытались перевести на оседлость, чтобы осуществлять тотальный контроль над населением северных окраин страны, то в XX в. их заставляют оседать в посёлках-резервациях ради освоения тундры для промышленного освоения.

Большую роль здесь играют сохраняющиеся для коренных малочисленных народов Севера льготы при поступлении в ВУЗы. В Тюмени и Тобольске получают высшее образование выпускники школ (в основном девушки) из всех районов ЯНАО. Нам известно, по крайней мере о двух десятках девушек-ненок из Гыданской тундры, обучающихся или обучавшихся в последние пять лет в Тобольском педагогическом институте [9; 10]. Совершенно очевидно, что по окончании института они не поедут в тундру, а постараются устроиться на работу в Гыде, Тазовском, а если получится, то в Тобольске или Тюмени.

Смена образа жизни меняет и мироощущение, и самосознание ненцев. Они всё больше привыкают к «благам цивилизации», прежде всего к тёплым квартирам, а также к средствам информации и коммуникации, новым видам транспорта. В настоящее время в национальных сёлах редко можно встретить женщин или мужчин в традиционной одежде. В малицах или ягушках ходят в основном тундровики, приехавшие в посёлок по какой-либо надобности. Да и в тундре многие ненцы сегодня предпочитают, особенно летом, одеваться в покупную одежду.

Меняется не в лучшую сторону отношение некоторых коренных жителей к приезжим. В советское время жители северных посёлков, а в большей мере тундровики, жили в атмосфере информационного голода, и каждый новый человек, а тем более учёный, вызывал у них живой интерес. Его могли часами расспрашивать о жизни на большой земле, о том какая у него работа, зарплата, квартира, машина, а также о событиях в стране и мире, о Москве, о Красной площади, о Ленине в мавзолее и о многом другом.

Интересное замечание по этому поводу сделал в своих воспоминаниях о Ю.Б. Симченко его друг и коллега М.Н. Губогло: «Юрий Борисович, объездивший вдоль и поперёк Сибирь и Север, побывавший во многих потаённых уголках тайги и тундры, встречавший немало людей, для которых человек с русской речью без мата, выглядел белой вороной...» [1, с. 28].

В настоящее время, по крайней мере в Гыданской тундре, невозможно найти таких уголков. Избалованные цивилизацией и чрезмерным, в последние 20 лет, общением с геологоразведчиками, газовиками, строителями, учёными разных специальностей, ненцы всё чаще относятся к приезжим как к источникам дохода. Нанимающиеся в проводники к различным экспедиционным группам они часто запрашивают несоразмерно высокую плату за свои услуги. Некоторые предлагают купить у них мамонтовый бивень по сходной цене. Отдельные люмпенизированные жители посёлков настроены к приезжим агрессивно. Некогда бескорыстные отношения в этих краях остались в прошлом.

Деловые отношения царят не только в самом селе Гыда, но и в тундре. Это связано с тем, что граница между поселковой и тундровой жизнью постепенно всё больше стирается. В настоящее время практически у каждого тундровика имеется квартира в Гыде. На некоторые факториях с каждым годом прибавляется число вагон-домов для ненцев-рыбаков. К примеру факторию Юрибей, в 1990-е гг. состоявшую всего из трёх деревянных домиков, сегодня можно официально именовать посёлком. Транспортные средства, моторные лодки и снегоходы, позволяют ненцам-рыбакам относительно свободно (при наличии бензина) перемещаться из тундры в населённые пункты и обратно. В каждом чуме сегодня имеются бензогенератор, спутниковая антенна, телевизор, хотя бы один смартфон, в некоторых – ноутбук [11; 10]. Совершенно естественно, что для приобретения технических средств

необходимы деньги, и ненцы стараются их заработать любыми способами, как официальными – сезонный лов рыбы для рыбозавода, так и неофициальными – перевозка экспедиционных групп и продажа мамонтового бивня.



Рис. 1. Село Гыда. Тазовский р-н ЯНАО. Август 2012.

Фото Ю.Н. Квашнина

Приспосабливаются к меняющейся обстановке и извечные кочевники – оленеводы. Если ещё в первой четверти XX в. гыданские ненцы могли на оленьих упряжках, при необходимости, добираться до Обдорска или Сургута, то при советской власти их кочевья ограничили привязкой к территории, закреплённой за Гыданским сельским советом. Сегодня гыданские ненцы-олленеводы кочуют довольно хаотично. Зимой большинство оленьих стад концентрируется в районе фактории Танама, по обе стороны границы между ЯНАО и Красноярским краем. Здесь издавна находятся хорошие ягельные пастбища, а кроме того, недалеко располагаются газопромыслы, куда ненцы сбывают оленину, рыбу, пушнину и покупают сравнительно дешёвые продукты и товары. Летом часть пастухов отгоняет свои стада к северу, на п-ова Евай и Мамонта. Многие же предпочитают не откочёвывать далеко от газопромыслов, являющихся источниками доходов. По словам представителей администрации Гыданского поселения, хаотичное сезонное передвижение оленеводов по тундре заставляет ежегодно менять списки со сведениями об их местопребывании. Из-за этого

приходится постоянно корректировать маршруты полётов вертолётов, на которых собирают панты, привозят продукты и вывозят детей в школу-интернат [9; 10].



Рис. 2. День рыбака на фактории Юрибей. Тазовский р-н ЯНАО.
Август 2012. Фото Ю.Н. Квашнина

Самое интересное, что влияние городской культуры на аборигенов подобным образом – это закономерный ход событий. Нечто похожее происходило сто, двести и более лет назад в разных уголках земного шара. Вот только один характерный пример. Известный исследователь Севера К.Д. Носилов в своей книге «У вогулов», увидевшей свет в 1904 г. описывает свои впечатления от поездки к манси Северной Сосьвы. Он побывал там в 1896 г. через десять лет после первой поездки. За это время промышленником А.М. Сибиряковым была проложена и освоена Ляпин-Печорская торговая дорога через Урал. В бурный водоворот новой жизни были втянуты и манси окрестных селений. Вот как учёный описывает увиденное: «Десять лет – небольшой период в жизни народов, но в таких местах, при таких обстоятельствах – это целый переворот, потому что в этот край нахлынул народ, новая торговля, промышленность, и то, что было прежде недоступно для дикаря, стало обычным, то, что было дорого – дешевым, недорогим» [4, с. 144–145].



Рис. 3. Тундра вблизи р. Юрибей. Тазовский р-н ЯНАО. Август 2018.
Фото Р.И. Сенько

Изменение образа жизни манси повлекло за собой изменение особенностей их характера. Некогда приветливые и заботливые, они стали косными и отстранёнными. Постигшее его разочарование Носилов передал следующими словами: «...я не узнал этих добрых дикарей, которые когда-то так радушно встречали меня, выбегая из своих берестяных шалашей, так радушно угощали меня сырой рыбой, так ласково смотрели на меня, так любовно заботились обо мне...». И ещё: «Та же знакомая река с темным лесом по ее берегам, те же виды, картины ее плесов с чудными снежными туманными пятнами на горах Урала, те же увалы, леса с урманамы, те же берестяные шалаши по берегам речек, по обрывам самой реки, те же юрты, старые домики, спрятавшиеся в чаще леса, тот же веселый лай белых собак лаек, но совсем другой народ, другие жители, хотя на них почти та же растрепанная старая одежда, хотя их косы так же развеивает и теперь вольный ветер на берегу реки, как ранее... Но хоть бы один из них бросился нам помочь установить лодку у берега, хотя бы один человек, как прежде, помог нам выйти на берег, прибежал бы с приветом, услугой, доброй раскрытой душой, как прежде» [4, с. 145–146].

Картина, описанная К.Д. Носиловым, очень сходна с той, которую нам довелось наблюдать сегодня у гыданских ненцев. Мы также не встретили у ненцев того радушия, удивления, простоты, доброй наивности, которые встречались ещё в 1990-е гг. Современные ненцы стали более практичными и прагматичными, чем их отцы и деды. За неполные сто лет Гыда из небольшой фактории разрослась до размеров большого села. В настоящее время всё больше тундровиков переселяются в туда, желая жить в «цивилизованных» условиях, пользуясь всеми доступными благами.

В заключение скажем, что в дальнейшем можно прогнозировать усиление влияния городской культуры на гыданских ненцев. В связи с этим в ближайшие 5–10 лет следует ожидать определённой механической убыли населения на территории Гыданского сельского поселения, сокращения доли тундровых оленеводов и рыбаков, при увеличении числа поселковых жителей. Изменившиеся мироощущение и самосознание современных гыданских ненцев будут закрепляться и передаваться следующим поколениям.

Библиографический список

1. Губогло, М.Н. Маяки и кумиры в этнологическом пространстве [Текст] / М.Н. Губогло // «Не любопытства ради, а познания для...». К 75-летию Юрия Борисовича Симченко. – М.: Старый сад, 2011. – 411 с.
2. Квашнин, Ю.Н. Как мы ехали в Гыду [Текст] / Ю.Н. Квашнин // Ямальский меридиан. – № 2. – Февраль 2015. – С. 74–77.
3. Курилович, А. Гыданский полуостров и его обитатели [Текст] / А. Курилович // Советский Север. – № 2. – 1934. – С. 129–140.
4. Носилов, К.Д. У вогулов. Очерки и наброски [Текст] / К.Д. Носилов. – СПб.: Изд. А.С. Суворина, 1904. – 256 с.
5. Полевые материалы экспедиции Ю.Н. Квашнина в с. Гыда Тазовского р-на ЯНАО. Октябрь–ноябрь 1993 г. Тетрадь №1.
6. Полевые материалы экспедиции Ю.Н. Квашнина в с. Гыда Тазовского р-на ЯНАО. Март 1995 г. Тетрадь №1.
7. Полевые материалы экспедиции Ю.Н. Квашнина в с. Гыда Тазовского р-на ЯНАО. Июль–сентябрь 1995 г. Тетрадь №1.
8. Полевые материалы экспедиции Ю.Н. Квашнина в с. Гыда Тазовского р-на ЯНАО. Май–июнь 1998 г. Тетрадь №1.
9. Полевые материалы экспедиции Ю.Н. Квашнина и Р.И. Сенько в с. Гыда Тазовского р-на ЯНАО. Август 2012 г. Тетрадь №1.
10. Полевые материалы экспедиции Ю.Н. Квашнина и Р.И. Сенько в с. Гыда Тазовского р-на ЯНАО. Август 2018 г. Тетрадь №1.

11. Полевые материалы экспедиции Ю.Н. Квашнина и Р.И. Сенько в низовья р. Таз. Тазовский р-н ЯНАО. Август 2016 г. Тетрадь №1.
12. Симченко, Ю. Зимний маршрут по Гыдану [Текст] / Ю. Симченко. – М.: Мысль, 1975. – 160 с.
13. Симченко, Ю.Б. Современное состояние экономики, быта и культуры коренного населения Гыданской и Антипаютинской тундры [Текст] / Ю.Б. Симченко // Этнологическая экспертиза. Народы Севера России. 1963–1980 годы. – М.: ИЭА РАН, 2006. – 379 с.
14. Стракач, Ю.Б. Современное хозяйство, культура и быт коренного населения Тазовского района Ямало-Ненецкого национального округа [Текст] / Ю.Б. Стракач // Этнологическая экспертиза. Народы Севера России. 1959–1962 годы. – М.: ИЭА РАН, 2005. – 410 с.
15. Устное сообщение Ю.Б. Симченко.

А.С. Курасова

Южно-Уральский государственный колледж

**ПРОЯВЛЕНИЕ ЭЛЕМЕНТОВ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ
В ПРАКТИКАХ СООБЩЕСТВА ИСТОРИКОВ ЧЕЛЯБИНСКА:
ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ УМОЗАКЛЮЧЕНИЯ**

Создание текста данной статьи было predetermined желанием сформулировать и «представить на суд» коллег-историков некоторые первичные выводы посвящённого им исследования, осуществляемого мною на протяжении последних нескольких лет. Одна из основных целей данной работы – выявление и изучение «процессов большой длительности», которые, согласно И.В. Нарскому, «остаются “за кадром”» вследствие «некоей односторонности в предпочтительном внимании историков к государственной активности, к преимущественному фокусированию интереса на деятельности центра» [3, с. 23]. Однако «история движется гораздо медленнее, чем кажется из перспективы событийной истории, предпочитающей исторический макромасштаб» [3, с. 24]. Ещё в 2015 году, изучив результаты имеющихся исследований, я попыталась определить «специфические черты, характерные для населения Челябинска», как-то: «высокая степень мобильности, обусловленная происходившими в России на протяжении XX века историческими процессами (переселенческая политика, индустриализация, миграции из других городов и регионов в советское и постсоветское

время)», «сохранение особенностей, появившихся в дореволюционный период (социальная психология заводского населения, высокая степень преступности на окраинных территориях, формирование особого рода привязанности коренных жителей к месту своего проживания), несмотря на все потрясения советского периода российской истории» [1, с. 112]. Обратившись впоследствии к изучению собственной профессиональной среды, я обнаружила существование устойчивых традиций и тенденций, которые недвусмысленно отображали нормы и ценности, характерные для крестьянского населения дореволюционной России. Подобное наблюдение является последствием работы с протоколами заседаний кафедр, выбранными благодаря отсутствию «стандарта» составления в качестве основного исторического источника. Ознакомившись с содержанием протоколов, создаваемых в течение 30 лет (1956–1986 гг.) на «исторических» кафедрах челябинских вузов¹³, я выделила несколько условных «сюжетов» («научные командировки», «принятие новых сотрудников», «преподавание», «подготовка аспирантов», «взаимные посещения занятий»). Результаты изучения данных сюжетов, проявляющие в совокупности влияние традиционной («крестьянской») культуры, составили содержание настоящей статьи.

Прежде всего, необходимо отметить, что элементам традиционной культуры свойственна способность к сохранению и самовоспроизводству, поскольку, по утверждению И.В. Нарского, «самодостаточность локального общества составляет одну из характерных и системообразующих особенностей любого доиндустриального общества как общества с ограниченными ресурсами. Его аграрный характер придаёт локальному обществу силу замкнутой системы, не нуждающейся, по большому счёту, в надлокальной коммуникации, компенсируя и консервируя неразвитость транспорта и торговли ... В российской истории консервация структур доиндустриального общества усугубилась раз-

¹³ Изучены протоколы, следующих фондов Объединённого государственного архива Челябинской области (ОГАЧО): Р-392 «Челябинский государственный институт культуры», Р-861 «Челябинский государственный университет», Р-1392 «Челябинский политехнический институт», Р-1397 «Челябинский институт механизации и электрификации сельского хозяйства», Р-1606 «Челябинский педагогический институт», Р-1612 «Челябинский медицинский институт», Р-1778 «Челябинский государственный институт физической культуры».

бросанностью локальных обществ на обширной и поступательно расширявшейся территории. ... на российских просторах локальные общества оказались изолированы друг от друга, что затрудняло формирование региональной идентичности» [3, с. 28, 29].

Взаимоотношения между преподавательским коллективом кафедры с отдельными его представителями зачастую приобретали форму негласного взаимовыгодного договора. Так, к примеру, в обмен на создание относительно благоприятных условий для написания диссертации сотрудник кафедры должен был предоставить итоговый текст не позднее строго установленного срока¹⁴. Договорным условием являлось отправление преподавателя в научную командировку, по возвращении из которой ему надлежало «поделиться» полученным «опытом» с коллегами по кафедре¹⁵.

Внутрикорпоративная замкнутость и неформальная закрытость предопределяли существование негласного подразделения по принципу «свой–чужой». Отсюда – осуждение преподавательской деятельности «на стороне» (помимо «своего» вуза)¹⁶, негативная реакция на об-

¹⁴«На время зимней сессии мы разгрузили от учебной нагрузки ассистентов четырёх преподавателей. ... Сегодня заслушаем отчеты о проделанной этими товарищами работе в течение 1,5 месяцев. ... Времени для работы аспирантов-заочников кафедра выделяет достаточно и условия создает нормальные, и если делать все, как положено, то и сами успевать будете, и работу кафедры лихорадить не будет. ... И последнее: раз Вам выкроили время для научной работы, нужно заниматься ею, не ходить на экзамены к своим лекторам, а дать им подробную характеристику группы. ... Перед тем, как дать время для работы, надо утверждать преподавателю план и спросить его выполнение». Ф. 1392. Оп. 4 (пр.). Д. 1255. Лл. 53–54.

¹⁵«Утвердить отчет асс. Дорофеева В.Н. о стажировке в ЧИМЭСХ. Использовать опыт работы кафедры истории КПСС ЧИМЭСХ, в первую очередь, опыт работы с первоисточниками». Ф. Р-1392. Оп. 4 (пр.). Д. 980. Л. 94. «Преподавателям кафедры использовать в своей практической работе материалы, привезенные Сучковым С.Ф.». Ф. 1397. Оп. 4. Д. 1369. Л. 14.

¹⁶«Первые лекции Богомолова С.П. хвалили, а теперь картина иная, у Вас, видимо, Сергей Петрович, закружилась голова. Непонятно, почему Вы увлеклись лекциями на стороне? Вы взяли на себя непосильный груз. Надо принять такое предложение: не рекомендовать тов. Богомолу выступать с лекциями на стороне». Ф. 1392. Оп. 4. Д. 141. Л. 144.

ращение диссертанта за отзывом к кафедрам «посторонних» вузов (в обход «своей» кафедры)¹⁷.

Сообщество историков было «закрытой корпорацией», к тому же внутренне подразделяемой на сотрудников отдельных кафедр, то есть по принадлежности к подразделению того или иного вуза. Это проявлялось, в частности, в трудоустройстве на кафедру новых сотрудников. Как правило, это были те, кого преподаватели так или иначе «знали»: собственные выпускники, бывшие одногруппники или коллеги¹⁸. Аспиранты кафедры могли одновременно являться её сотрудниками, что, безусловно, позволяло постоянно контролировать их научную деятельность¹⁹.

По отношению к «новеньким» и «молодым» преподавателям декларировался патронат. Он проявлялся в предложениях «обращаться за помощью»²⁰, требованиях «прислушиваться к замечаниям» «товарищей по кафедре»²¹. Иными словами, преподавательский коллектив воспри-

¹⁷ «Все товарищам, работы которых обсуждаются на кафедре, нужно больше доверять и учитывать те замечания, которые делают. Тов. Агарышев получил замечания на кафедре и, не переработав диссертацию в свете замечаний, повёз её в университет на кафедру, и каков же результат? Замечания в основном совпали. Это ещё раз говорит о том, что следует прислушиваться к замечаниям товарищей по кафедре». Ф. 1392. Оп. 4. Д. 161. Л. 198.

¹⁸ «Знаю по аспирантуре». Ф. 1392. Оп. 4 (пр.). Д. 980. Л. 17. «Знаю В.Т. с Копейска, когда он работал директором школы. Прирождённый учитель. Школа считается одной из лучших в городе». Ф. 1397. Оп. 4. Д. 1624. Л. 39. «Закончила историко-педагогический факультет ЧГПИ. В институте зарекомендовала себя хорошей студенткой. Училась на «хорошо» и «отлично». Ф. 1606. Оп. 1. Д. 2200. Л. 39. «С. С. до ухода в аспирантуру работала у нас». Ф. 1397. Оп. 4. Д. 1369. Л. 15.

¹⁹ «Тов. Кузнецова более 7 лет работает ассистентом кафедры истории КПСС ЧГПИ, зарекомендовала себя хорошим преподавателем». Ф. 1606. Оп. 1 (пр.). Д. 1612. Л. 7. «Работает ассистентом кафедры всеобщей истории, активно участвует в общественной работе (профорг, пропагандист)». Ф. 1606. Оп. 1 (пр.). Д. 1612. Л. 8.

²⁰ «Помогаю аспирантам-новичкам. ... Необходимо помнить, что помогать аспирантам – дело всего коллектива кафедры». Ф. 1397. Оп. 4. Д. 1750. Л. 18. «Трудно? Но за помощью не обратились». Ф. 1397. Оп. 4. Д. 1996. Л. 39.

нимался его участниками как внутренне неоднородный, подразделяемый на «старших» и «младших».

В коллективах кафедр присутствовала своеобразная «круговая порука», о чём свидетельствует практика «взаимных посещений» занятий у преподавателей²². Обсуждение «посещённых» лекций и семинаров, их формальных или содержательных «недостатков», проводилось, в том числе, с целью выявления и устранения возможной «крамолы», осуществляя тем самым предохранительную функцию. Подобная практика позволяла преподавателям кафедры предупреждать привлечение к коллективной ответственности «по партийной линии». «Взаимные посещения» воплощали «малую публичность», которая, по мнению О.Л. Лейбовича, «реализуется во всеобъемлющей горизонтальной системе контроля над поведением её членов. Каждый поведенческий акт, выходящий за пределы принятой нормы, становится предметом наблюдения, внешней оценки и предписанной активности» [2].

В текстах протоколов привлекает внимание постоянное акцентирование «единства» и «коллективности». Так преподавателям предписывалось стремиться к единообразию в методике преподавания, подходах к проведению госэкзаменов, требованиях к дипломным работам студентов²³. Примечательно, что сам коллектив кафедры интерпретировался как «единое целое»²⁴ и «единый фронт»²⁵.

²¹ «Каширская Ф.Н. Тов. Панина М.Н. и Дорофеев В.Н. справляются с проведением занятий и прислушиваются к замечаниям товарищей. Из них вырастут хорошие научные работники. ... Тов. Подкорытов прислушивается к критическим замечаниям. Все ценное, нужное старается перенять». Ф. 1392. Оп. 4. Д. 141. Л. 142.

²² См, например, Ф. 1397. Оп. 4 (пр.). Д. 338; Ф. 861. Оп. 1. Д. 175; Ф. 1606. Оп. 1. Д. 2269; Ф. 392. Оп. 1. Д. 49, 58.

²³ См. Ф. 1606. Оп. 1 (пр). Д. 1224, 1853; Ф. 861. Оп. 1. Д. 370, 622.

²⁴ «Комиссия на экзамене должна работать как единое целое. Недопустимы разногласия». Ф. 861. Оп. 1. Д. 622. Л. 72.

²⁵ «Взаимосвязь, взаимоуважение и единство требований лектора и ассистента. Доверие и требовательность друг к другу. По отношению к студентам выступать единым фронтом и в течение года, и на экзамене». Ф. 392. Оп. 1. Д. 58. Л. 72.

Традиции «коллективности» («общинности»?) предполагали сохранение преемственности, что отображалось в своеобразных «консолидирующих практиках» по отношению к аспирантам. Последним следовало обсуждать тексты статей и посещать «защиты» друг у друга, принимать перекрёстное участие в обсуждении текущих результатов научной деятельности («аттестации аспирантов») ²⁶.

Однозначное предосуждение вызывал индивидуализм (в любых проявлениях), который обозначался как «самовольство», будучи наиболее распространённой причиной конфликтов, происходивших на кафедральных заседаниях. Зачастую в конфликтной ситуации один преподаватель был вынужден противостоять всему коллективу ²⁷. Подобные «публичные порки» выполняли, помимо прочего, устрашающе-воспитательные функции, позволяя проучить «своевольных» и предупредить появление «недовольных».

Подводя итоги, можно констатировать наличие в сознании историков, преподававших на кафедрах челябинских вузов в изучаемый период, устойчивых ментальных «установок», предопределявших направленность мышления и восприятия. Подобные «сценарии» поведения не изменялись на протяжении длительного времени, поскольку были сформированы в течение многовекового существования крестьянской культуры, были свойственны коммуникативным практикам советского общества и, естественно, не могли одновременно измениться или исчезнуть. Дальнейший поиск и последующее изучение элементов традиционной культуры представляет несомненную «практическую пользу», которая заключается в постоянной саморефлексии, критичном отношении к собственной профессиональной деятельности, объективном восприятии многих современных тенденций, унаследованных от традици-

²⁶ «Почему не бываете на защите диссертаций? ... Потребовать посещения защит диссертаций в специализированном совете». Ф. 1397. Оп. 4. Д. 1996. Л. 38. «Аспирантам надо делиться мнениями ... Обязать аспирантов прочитывать статьи друг у друга и предоставлять свои замечания». Ф. 1397. Оп. 4. Д. 1996. Л. 38. «Как поддерживается связь с аспирантами кафедры?» Ф. 1397. Оп. 4. Д. 1996. Л. 14.

²⁷ См. Ф. 1392. Оп. 4. Д. 141.

онного общества, не такого уж далёкого и чуждого, как может показаться на первый взгляд.

Библиографический список

1. Курасова, А.С. Население Челябинска как локальное сообщество (к постановке проблемы) [Текст] / А.С. Курасова // Проблемы российской истории. – Вып. XIII. – Магнитогорск: Магнитогорский дом печати, 2015. – С. 107–114.

2. Лейбович, О.Л. Новые паттерны партийности: конструирование городских практик в постсталинское десятилетие [Электронный ресурс] / О.Л. Лейбович // Новое литературное обозрение, 2016. – № 1 (137). – Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/nlo/2016/1/novye-patterny-partijnosti-konstruirovaniye-gorodskih-praktik-v-pr.html>.

3. Нарский, И.В. К вопросу о прошлом и будущем политической локальной истории поздней Российской империи [Текст] / И.В. Нарский // Горизонты локальной истории Восточной Европы в XIX–XX веках: сб. ст. / под ред. И.В. Нарского. – Челябинск: Каменный пояс, 2003. – С. 20–33.

О.Г. Липская

Белорусская государственная сельскохозяйственная академия (г. Горки)

**ПРОБЛЕМА СМЫСЛА ЖИЗНИ В НРАВСТВЕННО-РЕЛИГИОЗНОМ УЧЕНИИ
Л.Н. ТОЛСТОГО**

Смысл жизни – это важнейший мировоззренческий вопрос, занимающий особое место в духовной культуре человечества. Это отчетливо проявляется в искусстве, в религии и в философии. Однако ни священные религиозные книги, ни художественные произведения, ни философские труды не могут дать универсальный ответ на вопрос о смысле жизни. Л.Н. Толстой утверждал, что решение вопроса о смысле жизни должно начаться с ответа на вопрос «что такое жизнь вообще?». Возражая против естественнонаучного толкования сущности человеческой жизни (сводившее феномен жизни человека к биологическому существованию), Л.Н. Толстой переносит ее в нравственную сферу.

Само «слово «жизнь» очень коротко и очень ясно, и всякий понимает, что оно значит» [6, с. 12]. С самых древних времен и в самых различных народах великие учителя человечества открывали людям ясные определения жизни: «Жизнь – это распространение того света, который для блага людей сошел в них с неба», сказал Конфуций за 600 лет до Рождества Христова; «Жизнь – это странствование и совершенствова-

ние душ, достигающих все большего и большего блага», сказали брамины того же времени; «Жизнь – это отречение от себя для достижения блаженной нирваны», сказал Будда, современник Конфуция; «Жизнь – это путь смирения и унижения для достижения блага», сказал Лао-Цзы, тоже современник Конфуция; «Жизнь – это то, что вдунул бог в ноздри человека, для того, чтобы он, исполняя его закон, получил благо», говорит еврейская мудрость; «Жизнь – это подчинение разуму, дающее благо человеку», сказали стоики; «Жизнь – это любовь к богу и ближнему, дающая благо человеку», сказал Христос, включая в свое определение все предшествующие» [6, с. 21–22]. Но как бы понятны ни были приводимые определения жизни, человечество не перестает спрашивать: для чего я живу? в чем смысл моей жизни?

Во всей своей полноте и противоречивости вопрос смысла жизни был поставлен в русской философской мысли Л.Н. Толстым, одним из самых выдающихся писателей и мыслителей второй половины XIX – начала XX века. Вопрос о ценности и назначении человеческой жизни имел для него не только фундаментальный теоретический характер, но и конкретный экзистенциально-практический смысл. Можно с уверенностью сказать, что жизнь Л.Н. Толстого сложилась весьма удачно и счастливо. Он в полной мере ощутил на себе благосклонность судьбы, познав, что такое богатство, общественный успех, семейное счастье. Однако, ничто не приносило ему полного удовлетворения, он часто оказывался в душевном смятении. Внешним толчком к духовному преображению Л.Н. Толстого мог послужить 50-летний рубеж жизни. Это особый возраст в жизни каждого человека, это своеобразное напоминание, что жизнь имеет конец. Именно утрата смысла жизни стала причиной глубокого духовного кризиса писателя: « ... со мною стало случаться что-то очень странное: на меня стали находить минуты сначала недоумения, остановки жизни, как будто я не знал, как мне жить, что мне делать, и я терялся и впадал в уныние. Но это проходило, и я продолжал жить по-прежнему. Потом эти минуты недоумения стали повторяться чаще и чаще и все в той же самой форме. Эти остановки жизни выражались всегда одинаковыми вопросами: Зачем? Ну, а потом?» [5, с. 115]; «Я как будто жил-жил, шел-шел и пришел к пропасти и ясно увидел, что впереди ничего нет, кроме гибели. И остановиться нельзя, и назад нельзя, и закрыть глаза нельзя, чтобы не видеть, что ничего нет впереди, кроме обмана жизни и счастья и настоящих страданий, и

настоящей смерти – полного уничтожения» [5, с. 117]. Этот духовный кризис в итоге оказался катализатором масштабного процесса идейных исканий Л.Н. Толстого: «И я попытался ответить. Вопросы казались такими глупыми, простыми, детскими вопросами. Но только что я тронул их и попытался разрешить, я тотчас же убедился, во-первых, в том, что это не детские и глупые вопросы, а самые важные и глубокие вопросы в жизни, и, во-вторых, в том, что я не могу и не могу, сколько бы я ни думал, разрешить их» [5, с. 116].

В мучительных попытках выйти из духовного кризиса Л.Н. Толстой задумался над следующими вопросами: отчего вообще перед человеком встает вопрос о смысле жизни, и, следовательно, каково содержание данного вопроса. И он сделал вывод, что человек начинает вопрошать о смысле жизни только тогда, когда он живет бессмысленно, ведет неправильную жизнь. А поскольку жизнь кажется бессмысленной из-за ее бренности, то вопрос о смысле жизни есть вопрос о таком содержании жизни, которое не кончается вместе с самой жизнью. С точки зрения Л.Н. Толстого, вопрос о смысле жизни представляет собой противоречие между неотвратимостью смерти и присущей человеку жаждой бессмертия: «Есть ли в моей жизни такой смысл, который не уничтожился бы неизбежно предстоящей мне смертью?» [5, с. 122]; «Я не мог придать никакого разумного смысла ни одному поступку, ни всей моей жизни. Меня только удивляло то, как мог я не понимать этого в самом начале. Все это так давно всем известно. Не нынче завтра придут болезни, смерть (и приходили уже) на любимых людей, на меня, и ничего не останется, кроме смрада и червей. Дела мои, какие бы они ни были, все забудутся – раньше, позднее, да и меня не будет. Так из чего же хлопотать? Как может человек не видеть этого и жить – вот что удивительно!» [5, с. 118]. Ради чего вообще жить, задается вопросом Л.Н. Толстой, если все рано или поздно будет поглощено смертью? Он ясно понял, что только такая жизнь может считаться осмысленной, которая способна утверждать себя перед лицом неизбежной смерти, и он поставил перед собой цель – найти то, что не подвластно смерти.

Осознание физической конечности как неопровержимого факта пространственно-временного существования человека в мире провоцирует Л.Н. Толстого на поиски конкретного ответа на вопрос о смысле человеческого существования. Для решения этого вопроса он обращается к наукам: «Так я блуждал в этом лесу знаний человеческих между про-

светами знаний математических и опытных, открывавших мне ясные горизонты, но такие, по направлению которых не могло быть дома, и между мраком умозрительных знаний, в которых я погружался тем в больший мрак, чем дальше я подвигался, и убедился, наконец, в том, что выхода нет и не может быть» [5, с. 126]. Убедившись, что ни конкретные науки, ни философия не могут дать ясный ответ на столь важный вопрос, Л. Н. Толстой стал искать разъяснения в самой жизни: «...и я стал наблюдать людей – таких же, как я, как они живут вокруг меня и как они относятся к этому вопросу, приведшему меня к отчаянию»; «Я нашел, что для людей моего круга есть четыре выхода из того ужасного положения, в котором мы все находимся» [5, с. 132]:

– путь неведения, состоящий в том, чтобы не знать, не понимать того, что жизнь есть зло и бессмыслица;

– путь эпикурейства, состоящий в том, чтобы, зная безнадежность жизни, пользоваться теми благами, какие она дает;

– путь силы и энергии, состоящий в том, чтобы, поняв, что жизнь есть зло и бессмыслица, уничтожить ее: «Так поступают редкие сильные и последовательные люди. Поняв всю глупость шутки, какая над ними сыграна, и поняв, что блага умерших паче благ живых и что лучше всего не быть, так и поступают, и кончают сразу эту глупую шутку...» [5, с. 134];

– путь слабости, состоящий в том, чтобы, понимая зло и бессмысленность жизни, продолжать жить, «зная вперед, что ничего из нее выйти не может» [5, с. 134].

Но как бы логичны ни были рассуждения о бессмысленности жизни, Л.Н. Толстой был уверен, что он что-то упускает, что в этих рассуждениях что-то неладно, чего-то не хватает: «в самом ли рассуждении, в постановке ли вопроса, я не знал; я чувствовал только, что убедительность разумная была совершенная, но что ее было мало» [5, с. 137]. Так он в своих исканиях, наблюдении над жизненным опытом других людей, приходит к выводу о том, что вопрос о смысле жизни есть вопрос веры, а не знания: «кроме разумного знания, которое мне прежде представлялось единственным, я был неизбежно приведен к признанию того, что у всего живущего человечества есть еще какое-то другое знание, неразумное – вера, дающая возможность жить» [5, с. 140–141].

Вполне очевидно, что жизнь человека конечна перед лицом бесконечного мира, а если конечна, то значит и бессмысленна. Именно этот факт привел Л.Н. Толстого к мысли о том, что только религиоз-

ная вера раскрывает перед человеком смысл его жизни: «Какие бы и кому бы ни давала ответы какая бы то ни была вера, всякий ответ веры конечному существованию человека придает смысл бесконечного, – смысл, не уничтожаемый страданиями, лишениями и смертью. Значит – в одной вере можно найти смысл и возможность жизни», «...вера есть знание смысла человеческой жизни, вследствие которого человек не уничтожает себя, а живет. Вера есть сила жизни. Если человек живет, то он во что-нибудь да верит. Если б он не верил, что для чего-нибудь надо жить, то он бы не жил. Если он не видит и не понимает призрачности конечного, он верит в это конечное; если он понимает призрачность конечного, он должен верить в бесконечное. Без веры нельзя жить» [5, с. 140–141].

Таким образом, вопрос о смысле жизни подводит к понятию Бога. Богом Л.Н. Толстой называет то бесконечное, бессмертное начало в сопряжении с которым жизнь только и обретает смысл: «Он – то, без чего нельзя жить. Знать бога и жить – одно и то же. Бог есть жизнь» [5, с. 151]. И ничего другого о Боге с достоверностью утверждать нельзя, так как человеческий разум может знать, что существует Бог, но он не может постичь саму сущность Бога. Знание о Боге Л.Н. Толстой сравнивает со знанием бесконечности числа. И то, и другое безусловно предполагается, но не поддается определению.

Любить Бога – таков высший закон жизни и нравственный императив человека. Нормальное, человеческое отношение человека к Богу есть отношение любви: «Сущность жизни человеческой и высший закон, долженствующий руководить ею, есть любовь» [3, с. 166]. Так как человек знает о Боге только то, что он существует и больше ничего, то его отношение к Богу реализуется через правильное отношение к другим людям и к самому себе. Правильное отношение к другим людям есть братское отношение, перед Богом все равны: «Учение Христа, признав всех людей сынами Божиими, то есть во всех людях одинаковое божественное начало, ясно и неопровержимо признало одинаковое достоинство и потому равенство всех людей, не допускающее ни властвования человека над человеком, ни подчинения человека человеку» [4, с. 234]. Правильное отношение к себе можно определить, как заботу о спасении души. Забота человека о чистоте собственной души является базисом, источником нравственных обязанностей человека по отношению к другим людям. Как считает Л.Н. Толстой, суть нравствен-

ного идеала наиболее полно выражена в учении Иисуса Христа. То, что любовь есть необходимое и благое условие жизни человеческой, было признаваемо всеми религиозными учениями древности. Однако только Христос возвысил любовь до уровня основополагающего, высшего закона жизни.

Религиозная вера, уверен Л.Н. Толстой, направляет человека на путь совершенствования себя и общества. Вера предстает у него как медиатор тех моральных требований, которые должен актуализировать в своей жизни каждый человек, как нравственная добродетель и нравственная основа жизни, как «разумное осознание» человеком смысла своей жизни. Эта единственная доступная человеку цель жизни достигается возвращением в себе любовного отношения ко всем людям. Жизнь человека получает смысл только в исполнении воли Бога, но не в личном благе. Воля Бога дана человеку как закон любви, противостоящий закону насилия. Практическим средством осуществления этого закона Л.Н. Толстой считал принцип «непротивления злу насилием». Всякое зло, по его замечанию, порождает новое зло, и таким образом, количество зла бесконечно и непрерывно растет. Самый же надежный путь искоренения насилия состоит в том, чтобы начать с индивидуального отказа участвовать в насилии. Чтобы спасти себя, свою душу, чтобы придать своей жизни смысл человек должен перестать делать зло, совершать насилие, перестать раз и навсегда и прежде всего тогда, когда он сам становится объектом зла и насилия. Суть непротивления, которое переводит человеческую активность во внутреннее нравственное совершенствование, заключается не в том, чтобы заслужить пропуск в рай, а в том, чтобы преобразовать отношения в обществе – через изменение духовных основ жизни достигать мира между людьми. Однако не следует считать, что Л.Н. Толстой призывал отказаться от противодействия злу. Наоборот, он считал, что противиться злу можно и нужно, только не насилием, а другими ненасильственными методами. Для него «непротивление злу насилием» представляется как всеобщий, гуманистический закон, который должны знать все люди, независимо от расы, и соблюдать беспрекословно.

Таким образом, пытаясь отыскать ответ на вопрос о смысле жизни, Л.Н. Толстой обращался ко всем источникам человеческой мудрости: к основателям религий, к философам, а также к мироощущению простых трудящихся людей, которые были свободны от вставших на его

пути терзаний. И всюду, у всех мудрых людей от Конфуция и Будды до обычного крестьянина, он находил одну и ту же мысль, что смысл жизни – в любви. Л.Н. Толстой, обосновывая свой вариант смысла жизни, связал его постижение с религиозной верой, и пришел к выводу, что вопрос о смысле жизни возможен благодаря вере человека, вере человека в Бога. Жизнь человека наполняется смыслом в той мере, в какой он подчиняет ее исполнению воли Бога, а воля Бога дана людям как закон любви, противостоящий закону насилия. Не отвечать злом на зло, не противиться злу насилием – вот основа нравственно-религиозного учения Л.Н. Толстого.

Библиографический список

1. Гельфонд, М.Л. Проблема смысла жизни в нравственно-религиозной философии Л.Н. Толстого [Текст] / М.Л. Гельфонд // Этическая мысль, 2016. – Т. 16. – № 1. – С. 46–65.
2. Гусейнов, А.А. Философское наследие Л.Н. Толстого: интервью Предрага Чичовачки [Текст] / А.А. Гусейнов // Философский журнал, 2018. – Т. 11. – № 2. – С. 5–21.
3. Толстой, Л.Н. Закон насилия и закон любви [Текст] / Л.Н. Толстой // Толстой Л.Н. Полное собрание сочинений: в 90 т. – М.: Художественная литература, 1956. – Т. 37. – С. 149–222.
4. Толстой, Л.Н. О присоединении Боснии и Герцеговины к Австрии [Текст] / Л.Н. Толстой // Толстой Л.Н. Полное собрание сочинений: в 90 т. – М.: Художественная литература, 1956. – Т. 37. – С. 222–242.
5. Толстой, Л.Н. Публицистические произведения [Текст] / Л.Н. Толстой // Толстой Л.Н. Собрание сочинений: в 22 т. – М.: Художественная литература, 1983. – Т. 16. – С. 106–165.
6. Толстой, Л.Н. Публицистические произведения [Текст] / Л.Н. Толстой // Толстой Л.Н. Собрание сочинений: в 22 т. – М.: Художественная литература, 1984. – Т. 17. – С. 7–135.

И.В. Максимова

Волгоградский государственный медицинский университет

**ОБРАЗ ДОРЕВОЛЮЦИОННОГО ГОРОДА В ИСТОРИЧЕСКОЙ ПАМЯТИ
ПОТОМКОВ (ПО МАТЕРИАЛАМ САРАТОВСКОЙ ГУБЕРНИИ)**

*Знать свое прошлое, значит познать себя, узнать
цену свою, самоуверенно смотреть в будущее.*

С.И. Кедров

Эпиграфом к настоящей статье послужили строки из работы члена Саратовской ученой архивной комиссии (СУАК), преподавателя Саратовской семинарии С.И. Кедрова [5, с. 18]. Написанные более века назад, мысли эти, созвучные многим современникам, находят отклик и в сердцах ныне живущих потомков. Саратовская губерния как административно-территориальное образование давно прекратила свое существование, города, некогда входившие в ее состав, оказались поделенными между тремя современными областями – Саратовской, Волгоградской и Пензенской. В составе Саратовской области из десяти уездных центров Саратовской губернии, включая губернский город, осталось шесть городов – Саратов, Аткарск, Балашов, Вольск, Петровск, Хвалынский. Волгоградская область хранит память об историческом прошлом Камышина и Царицына, Пензенская область – о Кузнецке и Сердобске. Данное обстоятельство затрудняет целостное восприятие потомками образов бывших городов губернии, обращение к историческому прошлому которых, как правило, осуществляется изолированно, в рамках саратовского, волгоградского и пензенского краеведения.

Проведенный историографический анализ проблемы изучения культурного наследия уездных городов Саратовской губернии, позволил сделать вывод о том, что на современном этапе в условиях укрепления тенденций к регионализации исследований и роста интереса к проблемам социокультурной направленности местное краеведение переживает период подъема [8, с. 28]. Смена идеологических установок, господствовавших в советском государстве, и связанное с этим переосмысление прошлого царской России привели к существенным трансформациям в восприятии потомками образа дореволюционного русского города. На смену тенденции советского периода, условно обозначенной нами как «забвение», пришла тенденция, связанная с возрождением памяти, в том числе реализуемая на уровне развития познавательного туризма.

В предлагаемой статье на примере конкретных коммеморативных практик мы попытаемся осветить проблему возрождения исторической памяти о дореволюционном прошлом уездных городов Саратовской губернии (вторая половина XIX – начало XX в.). При этом под коммеморативными практиками обычно понимается набор способов, с помощью которых в обществе закрепляется, сохраняется и передается память о

прошлом [2]. С учетом большого территориального охвата, что подразумевает коллективное сотворчество многих исследователей на местах, данная работа априори не может быть исчерпывающей, ее главная задача – обратить внимание на необходимость целостного восприятия исторического прошлого городов некогда единой Саратовской губернии.

Представляя волгоградское краеведение, основное внимание в статье мы уделим анализу опыта возрождения накопительной памяти об уездном городе Царицыне, облик которого, включая архитектурную составляющую, в отличие от большинства городов губернии, на протяжении первой половины XX в. подвергся существенным трансформациям. После Гражданской войны память об активно развивающемся, крупном нижеволжском городе, прозванном современниками «Русским Чикаго», оказалась вытесненной и частично замененной памятью о Царицыне – «Красном Вердене» и его славном революционном прошлом. Великая Отечественная война вновь внесла существенная коррективы в историческую судьбу города на Волге. По мнению большинства исследователей, системообразующим элементом коллективной памяти жителей Волгограда выступает память о Сталинградской битве, которая задает границы исторической идентичности и относится к модусу функциональной памяти [15].

Если говорить о другом крупном нижеволжском городе – Саратове, в значительной степени сохранившем богатейший культурно-исторический потенциал, речь, на наш взгляд, следует вести о возвращении потомкам популярного до революции образа «столицы Поволжья», с элементами ностальгии по утраченному, пусть и неофициальному, статусу. В ряде бывших уездных городах губернии, в первую очередь малых, наметилось четкое понимание, что именно их дореволюционное прошлое – основа для реализации туристского потенциала и в целом выстраивания городской идентичности. Действительно, особый, размеренный ритм жизни, сохранившаяся храмовая и гражданская архитектура привлекают любителей старины, позволяя прикоснуться к ускользающему миру российской провинции. «Вольск-городок – Петербурга уголок» – таков один из возможных образов провинциального Вольска, восходящий к дореволюционному прошлому города и реанимированный в постсоветское время.

Как и на рубеже XIX–XX вв. (достаточно вспомнить деятельность СУАК), огромная роль в процессе возрождения памяти об историческом

прошлом городов губернии и его жителях принадлежит местным энтузиастам, людям разных профессий и занятий, историкам-любителям и профессионалам. Так осенью 2006 г. было основано Царицынское генеалогическое общество (ЦГО). Занимаясь генеалогическими изысканиями, члены общества параллельно открывают интересные страницы из истории Царицына-Сталинграда-Волгограда и в целом Нижнего Поволжья. В частности действительный член ЦГО, жительница Москвы, потомок дубовских купцов Казеевых Н.Н. Сухова с краеведческого сайта поведала нам малоизвестные подробности из жизни царицынского купца А.М. Шлыкова, его рано умершей дочери Ольги и зятя И.С. Пяткина [3]. Изложенные факты тем более примечательны, что проливают свет на историю одного из красивейших и загадочных зданий дореволюционного Царицына, ныне занимаемого Волгоградским музыкально-драматическим казачьим театром.

Другой характерный пример мы можем извлечь, обратившись к опыту деятельности историка, краеведа и режиссера-документалиста из г. Хвалынска А.В. Наумова. Специализируясь на изучении трех поколений хвалынской ветви графов Медемов, местный энтузиаст выступил разработчиком экспозиции и инициатором открытия 23 ноября 2014 г. в хвалынской православной гимназии во имя святого мученика Александра Медема музея святого мученика Александра (об этом подробнее см. [9]). Будучи в Хвалынске, автору статьи удалось с экскурсией посетить данный музей, который представляет несомненный исторический интерес и параллельно знакомит с малоизвестными страницами из прошлого города.

Современные исследователи сходятся во мнении, что в XXI в., веке информационных технологий и неограниченных потоков информации, традиционные инструменты коммеморации (памятники, музеи, библиотеки, архивы, выставки и пр.) постепенно отходят на второй план, сдавая свои позиции ресурсам сети Интернет – социальным медиа, имеющим как свои преимущества, так и недостатки [2]. Ниже мы остановимся на наиболее удачных, на наш взгляд, опытах создания подобного рода ресурсов.

Среди первых интернет-сообществ, посвященных историческому прошлому г. Волгограда, следует назвать закрытую группу в социальной сети «ВКонтакте» – «Царицын / Уголки старого ЦАРИЦЫНА. Сообщество архитектурного краеведения г. Волгограда» (дата образования –

13.02.2010 г.). Данное сообщество можно рассматривать как наглядный пример сотворчества его участников, численность которых на сегодняшний день достигает свыше 3000 человек [13]. Другой интересный проект на той же платформе – сообщество «История Саратовского края и Нижнего Поволжья», разработчиком которого является саратовский историк И.Н. Плешаков, а численность подписчиков достигает свыше 4800 человек [4].

Отдельно хотелось бы остановиться на работе информационного портала «Царицын.рф», зарегистрированного Роскомнадзором в качестве СМИ. Историко-краеведческое интернет-издание, основанное 25.12.2012 г., за несколько лет по праву завоевало особую популярность среди читателей. Несомненная заслуга в этом принадлежит автору и руководителю проекта, известному краеведу и экскурсоводу города Р.В. Шкоде. Некоммерческий проект «Царицын.рф» во многом является уникальным ресурсом, выполняющим не только информационную и просветительскую, но и коммеморативную функцию. Помимо многочисленных авторских статей, отличающихся качеством подбора материалов и богатым иллюстративным рядом, на портале представлены различные интерактивные разработки. Например, план г. Царицына от 1909 г. с краткой информацией об исторических районах старого города; с 2014 г. действует проект «Трехмерный Царицын», в рамках которого осуществляется историческая реконструкция зданий Царицына и довоенного Сталинграда в формате 3D моделей [14].

Р.В. Шкода, помимо занятости на проекте «Царицын.рф», является автором и ведущим программ на местном телевидении. К их числу относятся: «Городские истории» (2012–2013 г., 2017 г.), «Царицынские истории» (с 2014 г.), «Город с Романом Шкодой» (с 2018 г.). Часть выпусков озвученных программ посвящена историческому прошлому Царицына и его жителям, загадкам и легендам старого города. «История родного края – в неизвестных деталях и неожиданных подробностях» – таков, весьма показательный, лейтмотив цикла передач «Царицынские истории» [11]. Небольшие по продолжительности (в среднем 10 минут), доступные для просмотра не только в прямом эфире, но и через сетевые издания местных телеканалов, данные передачи привлекают разновозрастную целевую аудиторию, способствуя популяризации знаний об истории родного города.

Мы уже отмечали, что чаще всего, особенно применительно к малым городам, возрождением исторической памяти занимается небольшая инициативная группа. В этой связи несколько слов хотелось бы сказать о Фонде сохранения и развития историко-культурного наследия Хвалынского района Саратовской области «Сосновый остров». С разноплановыми проектами фонда можно ознакомиться на сайте организации [12]. Как и в случае со многими подобными объединениями, часто недостаток опыта и образования участников компенсируется их общим энтузиазмом. По инициативе И.С. Летягиной, А.В. Наумова летом 2017 г. город присоединился к фестивалю восстановления исторической среды «Том Сойер фест», в рамках которого добровольцы приступили к реконструкции старинных купеческих домов, составляющих «живую память» об уездном Хвалынске.

Русский дореволюционный город в восприятии современников и потомков – это, прежде всего, город православный. Поэтому, думается, далеко не случайно возрождение памяти о дореволюционном прошлом неразрывно связано с религиозными коммеморативными практиками (строительством церквей, храмов или часовен, совершением крестных ходов). Так одним из первых храмов, восстановленных в г. Волгограде, стал Храм Святого Пророка Иоанна Предтечи (годы постройки: 1995–2000). Его открытие наполнено глубинным смыслом, ведь именно с возведения казаками деревянной церкви во имя Святого Иоанна Предтечи началось строительство Царицынской крепости в далеком 1589 г. По сути потомки возвратили городу исконное «место памяти», и Царицын обрел свое утраченное «сердце».

Светские формы коммеморации находят воплощение в сооружении архитектурных или скульптурных памятников, празднование юбилеев и пр. В частности к 100-летию начала «забытой войны», которую сами современники называли «второй отечественной», в Волгограде состоялось торжественное открытие памятного знака «Жителям Царицына – участникам Первой мировой войны 1914–1918». Расположен знак в историческом месте, во дворе Мемориально-исторического музея, здание которого до революции принадлежало старинному царицынскому роду купцов Репниковых. Несколько с запозданием по отношению к юбилейной дате, 1 августа 2017 г. на Аллее воинской славы в Парке Победы г. Саратова открыли мемориал «Памяти саратовцев –

участников Первой Мировой войны», что для города и в целом Саратовской области также стало знаковым событием.

Важным проявлением локальной идентичности выступает сохранение памяти о тех людях, которые были значимы для конкретного города или региона. Таким человеком для уездного Аткарска являлся последний голова городской управы перед революцией Ф.Н. Павлюков, имя которого оказалось незаслуженно забыто в советское время. Уже в 1999 г. на ул. Советской в честь городского головы был установлен памятный камень. Спустя почти десять лет, в 2008 г. в Аткарском городском парке-музее состоялось торжественное открытие собственно памятника с характерной надписью: «Павлюков Федор Николаевич (1837–1921). Городскому голове Аткарской городской управы 1894–1917. От благодарных потомков – Человеку, посвятившему свою жизнь развитию г. Аткарска». Логичным продолжением мероприятий по увековечиванию памяти коренного аткарчанина стала установка в 2014 г. на доме, в котором жил Павлюков, мемориальной доски в его честь (об этом подробнее см. [10]).

Образ другого уездного города, Хвалынска, неразрывно связан с именем живописца, теоретика искусства и писателя К.С. Петрова-Водкина, ставшего поистине «гением места» для своей малой родины. Его автобиографические повести «Хлыновск» и «Пространство Эвклида» дарят внимательному читателю «...огромный и непростой мир русской провинции, населенный людьми с ярчайшими характерами, полный каким-то метафизическим ощущением природы, смен времен года, запахов и звуков» [6]. Отдавая дань заслугам именитого художника, жители города в 2016 г. установили ему памятник, повествующий о предпринятом Петровом-Водкиным в 1901 г. путешествии на велосипеде в Европу.

Применительно к Царицыну пореформенного времени речь главным образом идет об известных купцах-меценатах и промышленниках. Так в ноябре 2016 г. в сквере Доблести и славы Кировского района г. Волгограда был установлен памятник купцу первой гильдии, почетному гражданину г. Царицына В.Ф. Лапшину. Долгое время память об известном меценате сохранялась лишь в топонимике города – «Лапшин сад». Казалось бы, историческая справедливость восторжествовала, однако практически сразу в скульптуре усмотрели явный изъян: черты лица другого человека, московского предпринимателя и фабриканта А.И. Абрикосова. Возможные варианты исправления «тех-

нической ошибки», по мнению Р.В. Шкоды, либо демонтаж дорогостоящего памятника, либо изменение надписи на нем [1]. Подобные курьезные случаи лишней раз заставляют задуматься о высокой степени ответственности потомков перед памятью людей, внесших значительный вклад в развитие родного города.

В завершении нашего краткого обзора, посвященного проблеме возрождения исторической памяти о дореволюционном русском городе, хотелось бы подчеркнуть, что это относительно новое, перспективное направление, успешная реализация которого возможна лишь коллективными усилиями, с привлечением широкой общественности.

«Хранить память, беречь память – это наш нравственный долг перед самими собой и перед потомками. Память – наше богатство» [7], – писал известный деятель культуры Д.С. Лихачев и был, безусловно, прав.

Библиографический список

1. Волгоградские историки показали единственную известную фотографию царицынского купца Лапшина [Электронный ресурс] // Высота 102.0: [информационное агентство]. – Режим доступа: <http://v102.ru/culture/64466.html>.

2. Грибан, И.В. Актуальное прошлое: веб-ресурсы как инструмент сохранения исторической памяти о Великой Отечественной войне [Электронный ресурс] / И.В. Грибан, О.Н. Грибан. – Режим доступа: <http://griban.ru/blog/54-aktualnoe-proshloe-vebresursy-kak-instrument-sohraneniya-istoricheskoy-pamjati-ovelikoj-otechestvennoj-vojny.html>.

3. История вещей. Печатка дубовского мещанина Пяткина. Архив Нины Суховой [Электронный ресурс] // Фотографии старого Саратова: [сайт]. – Режим доступа: <http://oldsaratov.ru/forum/istoriya-veshchey-pechatka-dubovskogo-meshchanina-pyatkina-arhiv-niny-suhovoy>.

4. История Саратовского края и Нижнего Поволжья [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://vk.com/sarist>.

5. Кедров С. Краткий обзор истории Саратовского края [Текст] / С. Кедров // Саратовский край. Исторические очерки, воспоминания, материалы. – Вып. 1. – Саратов, 1893. – С. 3–18.

6. Курбатова, З. Гений места [Электронный ресурс] / З. Курбатова. – Режим доступа: <https://rusmir.media/2017/05/05/hvalinsk>.

7. Лихачев, Д.С. Письма о добром и прекрасном [Электронный ресурс] / Д.С. Лихачев. – Режим доступа: <http://www.e-reading.club/book.php?book=34608>.

8. Максимова, И.В. Уездные города Саратовской губернии в условиях модернизации конца XIX – начала XX века (культурологический аспект) [Текст]: дис. ... канд. ист. наук / И.В. Максимова. – Волгоград, 2012. – 185 с.

9. Открытие музея святого Александра [Электронный ресурс] // Хвалынское благочиние: [сайт]. – Режим доступа: <http://hvalynsk.prihod.ru/news/guid/1163844>.

10. Сенькова, В. В Аткарске открыта мемориальная доска Ф.Н. Павлюкову [Электронный ресурс] / В. Сенькова // Аткарский уездъ: [сайт]. – Режим доступа: <https://atkarskuezd.ru/fotoreportazhi/757-v-atkarske-otkryta-memorialnaya-doska-f-n-pavlyukovu.html>.

11. Телеканал МТВ – телевидение Волгограда | МТВ онлайн [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://мтв.онлайн>.

12. Фонд «Сосновый остров». – Режим доступа: <http://pineisland.ru/>.

13. Царицын / Уголки старого ЦАРИЦЫНА. Сообщество архитектурного краеведения г. Волгограда [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://vk.com/tzaritzine_nv.

14. Царицын.рф: [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://tsarvolga.ru>.

15. Цыганков, А.С. Историческая память о Царицыне в советском и постсоветском процессах коммеморации [Электронный ресурс] / А.С. Цыганков // Genesis: исторические исследования. – 2015. – № 5. – С. 500-507. – Режим доступа: http://e-notabene.ru/hr/article_15691.html.

В.В. Прилуцкий

Брянский госуниверситет им. акад. И.Г. Петровского

АМИШИ СТАРОГО ОБРЯДА: ОСТРОВОК ТРАДИЦИОННОГО ОБЩЕСТВА В СОВРЕМЕННОЙ СЕВЕРНОЙ АМЕРИКЕ²⁸

В настоящее время амиши остаются одним из трех сохранившихся направлений в анабаптизме наряду с меннонитами и гуттеритами. Анабаптизм как одно из течений радикальной Реформации («крайнего протестантизма») возник в 1525 г. в Цюрихе и вскоре распространился в Швейцарии, Эльзасе, Пфальце и иных районах Германии, в Голландии, Моравии, Словакии, Англии и на некоторых других территориях. Главным требованием анабаптистов («перекрещенцев») стало крещение во взрослом состоянии и перекрещивание людей, переходивших в их веру.

²⁸Работа выполнена при поддержке гранта Президента РФ № МД-978.2018.6. Проект: «Социальный протест, протестные движения, религиозные, расовые и этнические конфликты в США: история и современные тенденции». Соглашение от 15.11.2018 г. № 075–02–2018–404.

В 1693 г. возникло новое самостоятельное течение в анабаптизме – амиши, поглотившее часть швейцарских братьев и голландских меннонитов [2, с. 25–49]. Постепенно амиши стали представлять собой наиболее консервативный вариант меннонитства.

Основатель нового вероучения швейцарско-эльзасский священник Якоб Амман (1644–1712/1730) выступал за строгое отношение к грешникам, которые должны были изгоняться из церковного братства. Совершивший грех был обязан раскаяться и только тогда получал право на общение с членами общины (практика «избегания» и «отлучения»). Церковная доктрина амишей основывается на 18 положениях анабаптистско-меннонитского Дордрехтского вероисповедания 1632 г. В них содержится учение о Боге, грехопадении Адама, спасительный миссии Иисуса Христа, а также информация о крещении во взрослом состоянии, о покаянии, об отделении церкви от государства, о святости брака, об отстранении от церковной жизни согрешивших и т.п.

В первой половине XVIII в. амиши вместе с меннонитами начали переселение на юг штата Пенсильвания, в округ Ланкастер, который стал их историческим центром. Оставшиеся в Европе амиши полностью растворились среди меннонитов к 1937 г. Первоначально численность амишей была невелика. Длительное время (до 1843 г.) существовали только два их поселения в США, в которых насчитывалось около 150 взрослых членов общины. Считается, что почти все современные члены этого религиозного движения произошли примерно от 200 предков, переселившихся в Америку в XVIII в. К 1880 г. благодаря усилению иммиграции из Европы насчитывалось уже 6 колоний амишей. Высокая рождаемость привела к тому, что после 1900 г. начался беспрецедентный рост численности данной этноконфессиональной группы, которая в настоящее время насчитывает уже 0,33 млн. чел. Их количество удваивалось каждые 18–20 лет, несмотря на то, что миссионерской деятельностью и прозелитизмом они почти не занимались. В средней семье насчитывается 7 детей, но семьи с 10 и более детьми встречаются довольно часто. Не менее 50% амишей – дети в возрасте до 18 лет [5, р. 4–6].

Амиши расселились в большинстве штатов США и в канадских восточных провинциях Онтарио и Нью-Брансуик. В трех штатах Севера и Среднего Запада (Пенсильвания, Огайо, Индиана) сейчас сконцентрирована их основная часть (до 70%). Они проживают в более чем

250 сельских поселениях, как правило, небольших по размеру, основанных преимущественно после 1960 г. Подобно меннонитам и многим другим протестантам, амиши не сохранили церковного единства, централизованной организации, распавшись на множество групп (сект) в результате расколов в 1860–1870-е гг., в начале XX в. и в 1960-е гг. Они известны также как «разделения 1877 г., 1910 г. и 1966 г.». Существуют около 1,5 тыс. автономных церковных округов, которые мало связаны друг с другом. Попытки создания координирующих органов и совместных информационных центров, однако, не привели к образованию полноценной федерации общин. Сейчас действуют 6 крупных и множество мелких течений (церквей) амишей, ведущих во многом схожий образ жизни. Подавляющее большинство из них принадлежат к амишам старого обряда, отличающихся консервативным укладом и строгим соблюдением «старой веры». Значимыми их религиозными объединениями являются: Евангелическая меннонитская церковь, Меннонитская церковь амишей старого порядка, Консервативная меннонитская конференция, Амишские меннонитские церкви Бичи. Известны также: шварццентруберовские амиши, амиши новых правил, амиши Небраски, швейцарские амиши, амиши Тройера, Церковь Тоуба, амиши Байлера, амиши Ренно, старый обряд Холмса, амиши Элххарта-Лагранжа, ланкастерские амиши, мичиганские церкви. Немногочисленные амиши нового обряда («амиши-менониты») отличались либерализмом и в итоге почти полностью слились с остальными группами американских меннонитов [3, р. 34–57].

Справедливо рассматривать амишей в качестве отдельного этноса швейцарско-эльзасско-южнонемецкого происхождения со своей самоидентификацией и стремлением к сохранению старых традиций. Для них характерно заключение браков исключительно внутри относительно изолированной, замкнутой религиозной общины, что делает эту популяцию уникальной в современном мире. Негативным последствием эндогамии является широкое распространение генетических (наследственных) заболеваний. Все амиши-старообрядцы внутри общины говорят на пенсильванском диалекте немецкого языка (основанного на пфальцских говорах), который является для них родным. Часть амишей разговаривают на швейцарско-немецком диалекте. В качестве второго языка повсеместно используется английский. Они придерживаются традиционного западноевропейского уклада жизни XVII–XVIII вв.

Основная часть амишей – потомственные фермеры, занимающиеся выращиванием качественной, экологически чистой («органической», без применения пестицидов, ядохимикатов, вредных минеральных удобрений) сельскохозяйственной продукции, востребованной на рынке и продающейся дороже обычных овощей и фруктов. Главной тягловой силой являются лошади и мулы. Высоко ценятся у них ручной труд на земле, традиционная фермерская жизнь, простой сельский быт. Неслучайно поэтому они предпочитают себя называть, подобно другим анабаптистам и консервативным квакерам, «простыми людьми» (plainpeople). Уклад жизни амишей («орднунг», «набор правил») носит архаичный характер и основывается на радикальном консервативно-протестантском толковании Библии и христианских заповедей. Он предполагает относительную социальную изоляцию, замкнутую жизнь в сельской местности, минимизацию контактов с «греховным миром» в ожидании наступления «тысячелетнего царства Христа» (хилиазм или миллениаризм). Амиши не платят налоги, не пользуются пенсиями, медицинским и социальным страхованием. Они сознательно максимально отделяют себя от государства и общества. Амиши стараются избегать участия в политической жизни и судебных процессах. Но в случаях, если вопросы касаются их жизни и деятельности, они участвуют в местных выборах и на заседаниях судов. Помощь больным, нуждающимся и пожилым амишам оказывается совместно всеми членами общины.

Трудолюбие, честность, религиозность, приверженность семейным ценностям считаются главными добродетелями. Амиши являются сторонниками патриархата. Мужчина считается главой семьи. Он выполняет тяжелую физическую работу в поле. Женщине уготована роль домохозяйки. Большую роль в жизни амишей играют большая многодетная семья и относительно небольшая сельская религиозная община (насчитывающая, как правило, не более 35–40 семей), известная как «конгрегация». Общины имеют свое самоуправление (выборный совет старейшин, епископ, диакон, священники-«служители» и даже институт своеобразных референдумов). Духовным лидером церковного округа является выбираемый пожизненно членами общины епископ-«полный служитель». Воскресные молитвенные собрания с чтением Библии проводятся в частных домах по очереди. Хозяева обязаны приготовить собравшимся угощение из домашних блюд. Периодически вместо служб проходят также дружеские воскресные встречи, в ходе которых амиши

общаются с друзьями и отдыхают [1, с. 678]. В некоторых течениях данной деноминации имеются специально построенные молельные дома и религиозные учебные заведения.

Подобно другим консервативным группам американских протестантов амиши старого обряда носят простую и скромную одежду, как правило, черного, белого и темно-синего цветов, без украшений и узоров. Ее фасон мало изменился за последние 200 лет. Они стараются избегать пуговиц, застежек-липучек и молний, предпочитая застежки-крючки, петли, завязки, булавки, заколки и т.п. Женщины носят простые одноцветные, как правило, домотканые длинные платья из тонкой материи, передники, шляпы и традиционные головные уборы, известные еще со средних веков (косынку, накидку, чепец в виде сердца и т.п.). Мужчины носят большие шляпы (черные фетровые и соломенные), жилеты, куртки, брюки, подтяжки. Запрещены ремни, ассоциирующиеся с армией, войнами и религиозными преследованиями меннонитов в Старом Свете. Одежда строго регламентирована и отличается у детей, молодежи, холостых, замужних и женатых. В прошлом нередкими были религиозные расколы из-за фасона, ширины полей шляпы, а также цвета конных повозок. Во многих общинах запрещено фотографироваться, носить обручальные кольца и наручные часы. Женщины не могут пользоваться косметикой, парфюмерией, носить ювелирные украшения, коротко стричься. Отличительной особенностью взрослых женатых мужчин является борода, что внешне делает их похожими на русских старообрядцев, ортодоксальных иудеев и мусульман. В то же время, они не носят усы, которые ассоциируются у них с исторически существовавшим в Европе милитаризмом. Амиши проповедуют пацифизм и отрицательно относятся к военной службе. Юноши до брака бороды не носят. Практикуются (но не являются широко распространенными) домашние роды. Любопытно, что разрешается умеренное употребление алкоголя и табака. Разводы запрещены. Не допускается появление женщин на улицах в темное время суток [4, р. 75–90, 93–122].

Подавляющее большинство амишей и близких им по вере и образу жизни консервативных меннонитов не пользуются автомобилями, тракторами, мотоциклами, велосипедами, электричеством, центральным отоплением, газовыми трубами, водопроводом в домах, компьютерами, интернетом, радио, телевидением, не читают светскую прессу, не летают на самолетах, не служат в армии и не работают в государ-

ственных учреждениях. Они отказываются от современных технологий и бытовой техники, которые рассматриваются как «слишком суетные и мирские». Но допускается применение простых механизмов, отдельных технических устройств, ветряков, а в некоторых общинах – домашних и мобильных телефонов, дизельных двигателей и даже природного газа. Перемещаются амиши на запряженных лошадьми повозках-«багги», а также на самокатах (в некоторых общинах – на велосипедах). В семьях сохраняются передающиеся из поколения в поколение старые вещи (деревянные сундуки, кровати, стулья), предметы быта, швейцарская посуда и мебель.

Помимо сельского хозяйства амиши занимаются также торговлей сувенирами и поделками собственного производства, организуют экскурсионные туры в свои деревни. Они также преуспели в некоторых ремеслах (например, изготовление корзин). Славится изготавливаемая ими качественная деревянная мебель. У амишей жизнь и работа строятся на принципах коммунизма, взаимопомощи и кооперации, есть «общественные поля». Новые деревянные дома, как и у мормонов-фундаменталистов, в кратчайшие сроки возводятся всей общиной. Но полного обобществления собственности, как у меннонитов-гуттеритов, не произошло. Сохраняется частная собственность на землю и на дома. Труд кузнецов, акушеров и учителей оплачивается за счет общины. Почти никто из амишей не стремится получить высшее образование. С детства они воспитываются в строгости и помогают в домашнем хозяйстве.

Немецкоязычные иммигранты всегда пытались противодействовать ассимиляции и растворению среди англо-американцев. Наблюдатели-этнографы еще в конце XIX – начале XX вв. отмечали, что для амишей-старообрядцев было характерно устойчивое двуязычие, стремление обособиться, оградить себя от «тлетворного» влияния внешнего мира, проживая на фермах, лечение только средствами народной медицины и т.п. [7, р. 25–26, 29–33]. Они отказывались посылать детей в общеобразовательные школы и стремились создать собственную систему образования. В современных поселениях действуют небольшие по площади «однокомнатные школы», в которых учительницы из амишей ведут обучение по восьмиклассной программе. Затем дети обучаются у членов семьи и общины необходимым трудовым навыкам. В юности им предоставляется право выбора – принять крещение и остаться

ся в замкнутом сообществе или же уйти в окружающий «мир». Более 85% детей остаются в родной общине. Образ жизни амишей нередко приводил их к конфликтам с государством, наиболее острые из которых имели место в 1925–1975 гг. [6, р. 3–4, 16–22].

Амиши – отдельная этническая и религиозная группа в Северной Америке, создавшая уникальную культуру, сохранившая свои обычаи и традиционный жизненный уклад («простой быт»), существовавший в доиндустриальном обществе. Вместе с меньшими по численности и близкими им по вероисповеданию и культуре меннонитами, чьи предки были выходцами из Южной и Западной Германии, амишей объединяют в один народ, известный как «пенсильванские немцы». Себя они считают «избранным Богом народом». Исследователи образа жизни и культуры амишей рассматривают их как «небольшое религиозное меньшинство» внутри почти 330-миллионной нации. Консервативные амиши стремятся сохранить бытовой уклад XVII–XIX вв., полагая, что он поможет сберечь им свою веру и идентичность. Амиши старого обряда являются прямыми наследниками и носителями традиций аграрной западноевропейской цивилизации позднего средневековья – раннего нового времени.

Библиографический список

1. Народы и религии мира: энциклопедия [Текст] / гл. ред. В.А. Тишков. – М.: Большая Российская энциклопедия, 1998. – 928 с.
2. Hostetler, J.A. Amish Society [Текст] / J.A. Hostetler. – Baltimore-London: The Johns Hopkins University Press, 1993. – 435 p.
3. Hurst, C.E. An Amish paradox: diversity & change in the world's largest Amish community [Текст] / C.E. Hurst, D.L. McConnell. – Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2010. – 356 p.
4. Kraybill, D.B. The Amish Way: Patient Faith in a Perilous World [Текст] / D.B. Kraybill, S.M. Nolt, D.L. Weaver-Zercher. – San Francisco: Jossey-Bass, 2010. – 267 p.
5. Nolt, S.M. The Amish: A Concise Introduction [Текст] / S.M. Nolt. – Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2016. – 141 p.
6. The Amish and the state [Текст] / Edited by D.B. Kraybill. – Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2003. – 351 p.
7. Weaver-Zercher, D. The Amish in the American imagination [Текст] / D. Weaver-Zercher. – Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2001. – 280 p.

С.И. Сулимов

УТОПИЯ КАК ФЕНОМЕН СОЦИАЛЬНОЙ И ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ

На протяжении последних двух столетий слово «утопия» чаще всего употребляется в идеологическом и социально-политическом смысле. В XIX в. это явление воспринималось сквозь призму романтизма, приравнивая утописта к мученику совести, а марксизм превратил философов и политиков утопического типа в предшественников «истинного» коммунистического учения, которые слишком опередили своё время, но всё равно были скорее героями и мучениками, чем мечтателями. В годы «холодной войны» и, особенно, Перестройки ярлык утопичности стали без разбора навешивать на любые политические проекты, которые хоть немного отличались от установившегося в западных странах положения дел. Например, даже вполне реальный в СССР социалистический режим почему-то попал в разряд утопий. Бытует также мнение, что утопизм – неотъемлемая черта именно Нового времени и только европейской культуры, а традиционное общество будто бы с утопиями не знакомо. Между тем мало кто из современных авторов даёт чёткое определение утопии и исследует её именно как культурное, а не политическое явление. В данной работе мы предпримем попытку выявить сущность утопии как явления духовной культуры и покажем, что для традиционных обществ утопизм свойственен не в меньшей степени, чем для новоевропейского.

Слово «утопия» в дословном переводе с греческого означает «место, которого нет», то есть нечто, принципиально невозможное. Но кто может гарантированно сказать, что возможно или невозможно *в принципе*? Изобретения и институты, казавшиеся совершенно неосуществимыми в одну эпоху, становились реальностью спустя некоторое количество лет, десятилетий или столетий. Например, в эпоху расцвета Средневековья мысль о равенстве всех граждан перед законом показалась бы европейцам утопической, но на рубеже XVIII–XIX вв. этот политический принцип стремительно входил в жизнь по обе стороны Атлантики. Точно также и римлянам при всей их любви к хорошим дорогам показался бы фантастическим и неосуществимым проект автомобиля, а в наши дни регулярное автобусное сообщение между самыми дальними населенными пунктами давно считается обыденностью. Поэтому опре-

делять утопию через невозможность или неосуществимость её идеалов, по меньшей мере, опрометчиво. Польский философ Е. Шацкий, подробно исследовавший феномен утопии во второй пол. XX в., предложил считать критерием утопизма *бескомпромиссное* неприятие наличной реальности. Из этого вовсе не следует, что утопист собирается что-то разрушать или созидать, просто образ мира, существующий в его фантазии, кажется ему более притягательным и реальным, чем окружающее его положение дел, которым утопист нередко даже не хочет интересоваться: «Ибо несогласие утописта с существующим миром – тотальное несогласие. Он не видит «плохой стороны» и «хорошей стороны»; он видит только добро и зло. Его видение мира может быть только дуалистическим. Это человек, всегда рассуждающий по схеме «или – или». Он думает не об изменении общественных отношений, но о *замене* (курсив автора) плохих отношений хорошими. Он сжигает мосты между идеалом и действительностью прежде, чем они достроены. В эпоху господства свечи он обдумывает всеобщую электрификацию, тогда как другие изобретают керосиновую лампу» [7, с. 35].

Но, вопреки популярному в XX в. мнению, большинство утопистов вовсе необязательно планируют какие-то реальные действия по созиданию «хорошего» порядка. Более того, нередко мыслители-утописты хорошо знают, что их идеал в реальности недостижим, и используют собственные мысленные построения лишь в качестве социальной сатиры или художественных сюжетов. Е. Шацкий справедливо полагал, что большинство утопий носят эскапистский характер и представляют собой многочисленные фантастические и сатирические романы, а также волшебные сказки. Он выделяет различные виды эскапистской утопии, каждая из которых представляет собой описание вымышленного «хорошего» мирового порядка и либо ни слова не говорит о реальности, в которой живут её автор и реципиенты, либо противопоставляет вымышленную реальность наличной. Виды эскапистской утопии по Е. Шацкому:

– утопия *места*: преподносит фантастический идеал как существующий в каком-то недостижимом месте (например, «Утопия» Т. Мора, «Город Солнца» Т. Кампанеллы и «Новая Атлантида» Ф. Бэкона);

– утопия *времени*: говорит о существовании утопического идеала в какой-то минувшей или ещё не наступившей эпохе (например, «сон

Веры Павловны» из романа Н. Г. Чернышевского или представления древних греков о «золотом веке»);

– утопия «вне времени»: желаемый порядок признаётся несуществующим ни в каком виде, месте и времени и преподносится как мечта.

Нетрудно заметить, что все три вида эскапистских утопий нередко комбинируются мыслителями в самых различных сочетаниях. Например, фантастический роман Дж. Лукаса «Звёздные войны» и трилогия Дж. Р. Толкина «Властелин колец» сочетают в себе черты утопий места и утопий времени: мир Средиземья и галактика Люка Скайуокера не пересекаются с земной реальностью, и поэтому описываемые события могут как предшествовать эпохе, в которой живёт читатель, так и происходить позже написания книги. Оригинально поступил американский писатель Г.Ф. Лавкрафт, в новелле «За гранью времён» поместив воображаемую нечеловеческую цивилизацию в далёкое доисторическое прошлое и оговорившись, что она погибла и больше никогда не возродится. Но при этом ни один из видов эскапистской утопии не претендует не только на осуществление, но даже на то, чтобы его воспринимали серьёзно. Это мечты – временами яркие, иногда насмешливые, но заранее преподносимые именно как зарисовки чего-то постороннего. Даже Т. Мор и Т. Кампанелла, настаивая на реальном существовании утопических сообществ где-то в далёких землях, излагают их как праздный рассказ путешественника и ни в коем случае не предлагают отправиться на поиски этих мест или чему-то у них учиться. Более того, Т. Мор даже не утверждает, что устройство идеального государства Утопии могло бы подойти для современных ему европейских королевств, и больше высмеивает в аллегорической форме нравы английского общества, нежели предлагает какие-то рецепты их исправления [3, с. 85]. Можно сказать, что в искусстве любой эпохи присутствуют утопические мотивы, если только это искусство связано с литературным творчеством.

Иное явление представляют собой, по мысли Е. Шацкого, «героические» утопии. В отличие от своих эскапистских сестёр они настаивают на осуществимости своих идеалов. Это не значит, что данные идеалы реалистичны. Но авторы и поклонники таких утопий полагают, нередко даже вопреки здравому смыслу, что реализация всё-таки удастся. Результаты такой реализации могут быть сколь угодно неудачными или их

может не быть вообще, но важен сам вектор деятельности: переход от фантазии к реальным поступкам, касающимся и утопистов, и окружающих их людей. «Неэффективные средства достижения цели – это всё же нечто иное, чем цель без средств. Эскапистские утопии бывают интеллектуальным развлечением; героические утопии становятся вопросом жизни и смерти, даже если их непосредственные результаты не слишком впечатляют» [7, с. 54]. Утопист такого типа всегда стремится действовать для достижения своего идеала, отвергая «плохую» реальность во имя «хорошего», но не существующего порядка. При этом, в отличие от реформатора, он пытается не привести текущее положение дел в соответствие со своими проектами, а попросту заменить одно на другое, не считаясь с возможностями. Но делать это можно по-разному, и польский исследователь выделяет такие виды «героических» утопий как *утопия ордена* и *утопия политики*.

Сторонники утопии первого вида стремятся переделать мир, начиная с себя. Их позиция, может быть, и не практична, но всё-таки честна: считая какие-то принципы важными для общества, «пророк» должен соответствовать им в первую очередь сам. Поэтому адепты утопии ордена объединяются в кружок, ассоциацию или секту, цель которой – утверждение утопического порядка в отдельно взятой группе. С остальным миром отношения могут как поддерживаться, так и не поддерживаться, потому что он не очень интересует утопистов. Такие ордена противопоставляют не свои идеи – чужим, а своих адептов – непосвященным: «Критика дурного общества становится отказом участвовать в этом обществе. Противопоставление идеала и действительности принимает здесь форму противопоставления людей, осуществляющих идеал в своей жизни, всему остальному обществу, которое не хочет или не может принять этот идеал. Но в разных исторических ситуациях практическое отрицание принимает различные формы. Иногда стремятся преобразовать всё общество, а иногда в такую возможность не верят или не верят в неё как в близкую возможность и предлагают поэтому идти по пути выделения горстки праведников внутри испорченного общества. Этот второй путь я называю *утопией ордена* (курсив автора). Нам представляется, что утопия подобного типа – явление в истории сравнительно устойчивое и важное» [7, с. 161]. Таким орденами утопистов могут быть как общественные организации, активно занимающиеся, в том числе, и экономической деятельностью (Нью-Ланарк

Р. Оуэна, Икаррия Э. Кабе, Джонстаун Д. Джонса, отчасти – поселения мормонов в США и «согласия» старообрядцев в России), так и эзотерические, сектантские организации. Терминология, употребляемая их «настоятелями», близка к религиозной, но это не должно вводить читателя в заблуждение: такие сообщества всё-таки противопоставляют своих адептов непосвященным, а не самих себя – идеалам религиозной доктрины, как это принято в развитых религиозных культурах. Отечественный исследователь сектантства В.М. Розин подмечает это различие: «Эзотерическая культура (сознание) отличается от религиозной. Религиозное спасение предполагает соборное усилие, обращение к Богу (как бы он ни понимался), признание невозможности кардинального изменения своей души (творит и изменяет душу только Бог). Тогда как эзотерическое спасение мыслится как индивидуальное обращение к самому себе. Каждая эзотерическая доктрина провозглашает истину, раскрывает глаза на то, что есть «на самом деле», каков настоящий путь к спасению. Но сколько эзотерических учений, столько разных истин» [5, с. 116]. Такие «носители истины» чаще всего замыкаются в своём кругу, высокомерно посматривая на непосвященных и в тайне надеясь, что после окончания созидания утопии последние сами поспешат к ним и попросят в ученики. В других, более редких случаях утопия ордена оказывается подспорьем для утопии политики.

Именно представители политической утопии в силу своей яркой и бескомпромиссной деятельности (впрочем, далеко не всегда благотворной) узурпировали право называться в массовом сознании утопистами. Адепты именно таких учений стремятся привести реальный мир в соответствие с утопической доктриной, причём, без каких-либо уступок оппонентам или оговорок в связи с конкретными обстоятельствами. Утопист-политик стремится преобразовать мир, включая общество, не считаясь с мнением тех, кто не разделяет его доктрину. В лучшем случае, он полагает, что несогласные после завершения преобразований убедятся в благотворности совершенных им действий на собственном опыте. Е. Шацкий отмечает, что политический утопизм всегда действует и воспринимается очень противоречиво: «С утопией политики связаны сложные нравственные проблемы. Если другие типы утопий позволяют сохранить «чистые руки», то здесь их нельзя не запачкать. Утопист-политик в отличие от других утопистов принимает участие в игре, правила которой установлены без него. Чтобы уничтожить существующий

мир, он должен, так или иначе, участвовать в нём. Отсюда известные парадоксы утопической политики: террор, применяемый из любви к людям и ненависти к насилию, войны, ведущиеся во имя мира без войн, ложь, долженствующая расчистить путь в царство Истины. Утопия политики, таким образом, находится в одном шаге от самоуничтожения и, безусловно, в любом из своих воплощений оказывается самой недолговечной. Но именно через неё утопия сближается с реальной историей» [7, с. 59]. Обратим внимание на тот факт, что политический утопизм в социальном плане нередко вырастает из утопических орденов, в подходящий исторический момент получающих возможность распространить свою доктрину и образ жизни на «непосвященный» мир. Так, фундаментом религиозно-политического движения анабаптистов в Германии XVI в. были протестантские секты, гуситское движение рекрутировало сторонников из числа сектантов-хилиастов, в Английской революции XVII в. сыграли не последнюю роль пуритане, и даже одна из первых китайских революционных партий начала XX в., «Синьчжун», была укомплектована многими адептами подпольной сектантской конфедерации «Белый Лотос». Роль масонский лож во Французской революции 1789 г. тоже хорошо известна, как и роль культа вуду – в Гаитянской революции (1793–1803 гг.). Современное политическое движение исламистов-талибов вышло из деобандских медресе, закрытых религиозных учебных заведений, не претендующих ни на какую политическую деятельность. Но связь между утопией ордена и утопией политики всё-таки не является обязательной. Например, в социалистическом движении XIX–XX вв. псевдорелигиозные секты фактически не участвовали, да и российский коммунизм обошёлся без попыток основывать коммуны наподобие Нью-Ланарка.

Обратим внимание на то, что все приведенные примеры политических утопий относятся к Новому времени и обязательно к одной из развитых мировых культур: европейской, исламской или китайской. Неужели между культурой и возможностью возникновения на её лоне политической утопии есть связь? Связь эта действительно присутствует, и мы не первые, кто её замечает. Первым, кто заострил внимание на этой проблеме, был израильский исследователь Ш.Н. Эйзенштадт. Он обратил внимание на тот факт, что для некоторых культур характерно представление о трансцендентном порядке, который может никак не выражаться в жизни мира, но всё равно является по отношению к ней

первичным. Такой «небесный» образец всегда является для своих почитателей ориентиром, в том числе и в политических или повседневных делах. Поэтому адепты развитых культур с трансцендентной «ориентацией» всегда сравнивают свою земную жизнь с «небесными» образцами и никогда не бывают удовлетворены только лишь земными успехами, если те идут в разрез с «небесными» ценностями и принципами. Очень удачно такое мироощущение выразил Иисус Христос словами: «Какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а душе своей повредит?» (Мф. 16:26).

Но каждая культура, имеющая такой трансцендентный идеал, понимает его по-своему, и это накладывает на действия её адептов и их отношение к политической и иной жизни неизгладимый отпечаток. Ш.Н. Эйзенштадт пишет об этом: «Изучаемые нами культурные ориентации предлагают тот либо иной путь разрешения проблемы напряженности между трансцендентным и мирским порядками. Соединяя посюсторонние и потусторонние ориентиры, они определяют автономность доступа широких слоёв к важнейшим атрибутам космического и социального порядков или, напротив, степень, в какой этот доступ опосредуется или монополизирована некой группой либо центром» [8; с. 161]. То есть в ряде культур признаётся безусловное первенство «небесного» порядка над земным, но каждая из этих культур предлагает не только своё видение этого идеала, но и представления о мере известности и доступности трансцендентного. Каждое такое общество имеет собственную модель того, кто пророк, а кто – самозванец, кто – благодатный клирик, а кто – фигляр и мошенник.

О каких же обществах идёт речь? Ш.Н. Эйзенштадт, вслед за К. Ясперсом, относит к «осевым» обществам средиземноморское, индийское и китайское, но с оговоркой, что не в каждом из этих обществ «небесный» идеал пригоден для вдохновения политической утопии или иной реализации в политике. Например, буддийский трансцендентный идеал – нирвана – настолько далёк от любых земных понятий и категорий, что никак не может быть адаптирован к политике или экономике. Буддийские идеи хоть как-то проникли в политические учения не раньше, чем в Китае термин «нирвана» был наполнен положительным содержанием, и под нирваной стали понимать не «состояние отсутствия», а благословенное место, уготованное праведным. Такой апокрифический буддизм почти моментально лёг в основу

и утопии ордена, и утопии политики, став одним из компонентов хилиастической доктрины сект конфедерации «Белого Лотоса». Христианство, ислам и иудаизм имеют мощный утопический потенциал, который сдерживается лишь строгим теизмом: автором и творцом истории является Бог, а человек, хоть и участвует в этом процессе, но отвечает не за мир, а только за самого себя. Иисус Христос прямо советовал ученикам избегать различных проповедников «новой истины», даже если те попытаются спекулировать на христианской доктрине: «Тогда, если кто скажет вам: вот, здесь Христос, или там, – не верьте. Ибо восстанут лжехристы и лжепророки, и дадут великие знамения и чудеса, чтобы прельстить, если возможно, и избранных. Вот, Я наперед сказал вам. Итак, если скажут вам: «вот, Он в пустыне», – не выходите; «вот, Он в потаенных комнатах», – не верьте; ибо, как молния исходит от востока и видна бывает даже до запада, так будет пришествие Сына Человеческого» (Мф. 24:23–27). Ещё более твёрдо отвергал право человека на перестройку мира и общества по «небесным» образцам царь Соломон, считавший, что Бог уже установил в мире должный порядок: «Что было, то и теперь есть, и что будет, то уже было; и Бог воззовет прошедшее» (Ек. 3:15). Также Соломон полагал, что только Бог в назначенный Им самим срок может привести мир в соответствие с «небесным» образцом и судить людей по нормам «небесной» этики: «Не скоро совершается суд над худыми делами; от этого и не страшится сердце сынов человеческих делать зло. Хотя грешник сто раз делает зло и коснеет в нём, но я знаю, что благо будет боящимся Бога, которые благоговеют перед лицом Его; а нечестивому не будет добра, и, подобно тени, недолго продержится тот, кто не благоговеет перед Богом» (Ек. 8–11–13). Такое же отношение к взаимодействию «небесного» и мирского порядков унаследовал ислам.

Это не значит, что три авраамические религии не порождали утопий. Просто спекулирующие на их доктринах деятели утопий ордена и политики автоматически приравнивались к еретикам и отступникам. Многочисленные самозванные «пророки», «мессии», «махди» и т.д. оказывались основателями и лидерами сектантских движений Средневековья, которые обычно не отделяли социально-политических требований от религиозных. Религиозный характер их доктрин позволял им ставить свои идеалы выше светского законодательства и монаршей

власти, но автоматически делал таких утопистов объектами критики со стороны власти духовной. Именно духовная власть смогла сплотить средневековое общество против политических утопий карматов и низаритов на исламском Востоке и богомилов в христианской Европе.

Ш.Н. Эйзенштадт обращает внимание на феномен социальной революции, неотделимый от утопизма и западноевропейской культуры. По мысли израильского исследователя, в начале Нового времени возникает феномен тотального протеста против земного мироустройства, но ориентированный не на «небеса», а на полную перестройку земной жизни по «небесным» образцам, и нередко излагающий свои требования в терминах земной же политической фразеологии. «Великие революции можно рассматривать как высшее проявление возможностей, содержащихся в сектантской гетеродоксии (термин Эйзенштадта, означающий различные точки зрения на одну проблему – авт.), сформировавшейся в «осевых» цивилизациях, особенно в тех из них, в которых политическая сфера рассматривалась, по крайней мере, как одна из сфер реализации трансцендентных представлений, включая потусторонние компоненты или ориентации. Эта трансформация приводила к переворачиванию приоритета ценностей, утверждавшихся св. Августином, хотя, в конечном счёте, это происходило в секулярных терминах, и к соответствующим попыткам осуществления гетеродоксных гностических преставлений, а также сектантских представлений, в которых Град Небесный переносился в Град Земной» [8, с. 30]. В таких политических утопиях религиозные представления могут звучать именно как религиозные (так было у анабаптистов, пуритан и т.д.), могут камуфлироваться светскими терминами (как это было с масонством), а могут и вовсе трансформироваться в светские лозунги, отстаиваемые с религиозной непримиримостью. К утопиям последнего типа можно отнести и социализм, в котором все претензии и предложения обращены к земной жизни, но отношение к ним сохраняется как к «небесным» образцам. Например, революция мыслилась социалистами не как политическое и экономическое явление, а некое подобие Страшного Суда, окончание земной жизни общества. Любопытно, что этот же процесс превращения религиозного протеста в светский (хоть и сопровождаемый религиозной риторикой) протека-

ет в исламских странах, начавшись вместе с крахом надгосударственной иерархии суннитского клира (1924 г.).

Возникает закономерный вопрос: а разве античное общество не является «осевым»? До сих пор мы говорили о мировых религиях и производном от христианства светском политическом утопизме. Но ведь христианство формировалось под немалым влиянием античной философии. Разве греко-римское общество не создало собственных, оригинальных утопий? Если говорить об эскапистских утопиях, то их античное общество знало немало, и некоторые из них содержались, в том числе, и в древнегреческой религии. Типичная утопия места – Элизиум и Острова Блаженных, на которых ведут загробную жизнь мифологические герои. Вот как описывает содержание этой утопии отечественный исследователь В. Я. Петрухин: «Элисиум (Элизиум), где, согласно греческой традиции, правит Крон, расположен рядом с владениями Аида и, хотя вход в него находится у реки Памяти, ничего общего с Аидом не имеет. Это счастливая земля незаходящего солнца, где нет ни холода, ни снега и где не прекращаются игры, музыка и пиры. Обитатели Элисиума, если пожелают, могут повторно родиться на земле. Неподалёку от Элисиума находятся Острова Блаженных, куда попадают только те, кто трижды испытал перевоплощение в обоих мирах. Некоторые говорят, что счастливый остров – это остров Левка в Понте Эвксинском. Этот лесистый остров полон диких и прирученных зверей, на нём живут тени Ахилла и Елены, устраивающие пиры и читающие героям посвященные им гомеровские стихи» [4, с. 235–236]. Знала античность и утопии ордена, к которым можно при самом беглом анализе отнести пифагорейцев, различные орфические мистерии и гностические секты. Некоторые из этих тайных организаций вели себя достаточно буйно по отношению к «непосвященным», в частности, в 186 г. до н.э. римский Сенат был вынужден принимать жесткие законодательные и полицейские меры против тайного общества диониссийцев, развернувшего в Риме широкомасштабную криминальную деятельность [2, с. 62–78]. Но политических утопий античность не знала.

Читатель может удивиться: а как же идеальное государство Платона, считающееся первой в мировой истории утопией? Верно, это и есть утопия, но «вне времени», а не политики, хотя сам Платон и прила-

гал усилия, чтобы её таковой сделать. Более того, античная политическая мысль не восприняла «Государство» всерьёз. Например, Полибий, сравнивая известные ему типы государственного устройства, принципиально отказался рассматривать платоническое идеальное государство. Современный историк Т.А. Бобровникова пишет об этом: «Интересно, что Полибий отказывается даже обсуждать идеальное государство Платона, первую социалистическую утопию. Обыкновенно историки и философы сравнивали это государство со спартанским или афинским и доказывали его преимущества. Но Полибий не желает даже говорить о нём. Это всё равно, пишет он, как если бы обсуждали различных людей и вдруг кто-то поставил рядом с живыми людьми мёртвую статую. ... «Как не допускаем мы к состязаниям тех борцов, которые не приготовили себя телесными упражнениями, так точно не следует допускать и государство Платона к участию в споре за первенство до тех пор, пока пригодность его не будет испытана на деле» [1, с. 198–199]. То есть Полибий, будучи политиком и историком, считает реальными и достойными серьёзного отношения только те политические явления, которые реально существуют, а не могли бы существовать при определенном наборе допущений. Точно так же и Цицерон, различавший юридическое законодательство и человеческую совесть, всё же полагал, что обществом управляет и должно управлять реальное, законно избранное правительство, ориентирующееся именно на письменное законодательство, а не на субъективные соображения о Добре и Зле или «сущем» и «должном»: «Законы приказывают должностным лицам, должностные лица – народу. Можно сказать, что правительство есть говорящий закон, а закон – немое правительство» [6, с. 30–31.]. Впрочем, иначе и быть не могло, потому что платоническая философия и наследующий ей неоплатонизм пытались познать трансцендентное при помощи человеческого разума. Они не были религиозными, и поэтому справедливо воспринимались античным обществом как свободные науки, одинаково чуждые как религиозной непогрешимости, так и практической полезности. Мнение Платона, даже мастерски аргументированное, оставалось мнением отдельного человека, по значимости несравнимым с государственными законами у римлян и Откровением божества у иудеев.

Получается, что лишь авраамические религии и апокрифический буддизм имеют потенциал к созданию политических утопий. Ведь ни

античность, ни доколумбовая Америка, ни «чёрная» Африка не создали ничего подобного. В последнем из указанных регионов даже заимствованные из европейского идеологического арсенала утопические идеи быстро превращаются в лозунги обычной межплеменной борьбы. Но имеют ли производные от авраамических религий утопии политики шанс преобразовать мир в той мере, на которую они претендуют вслед за лежащими в их основе религиями? Вряд ли. Ведь утопия, как говорилось выше, стремится не привести земной мир в соответствие с «небесными» образцами, а попросту заменить одно на другое, исходя не из совместимости наличности и идеала, а из апофатического неприятия наличной социальной реальности.

Тогда актуален вопрос: могут ли политические утописты одержать победу? Как показывает историческая практика, вполне могут. Правление гуситов в Чехии, диктатура анабаптистов в Мюльхаузене и Мюнстере, «Небесное государство всеобщего благоденствия» в Китае и режим талибов в Афганистане являются наглядными примерами триумфа политической утопии. Однако Е. Шацкий красноречиво констатирует: «Но триумфы эти особого рода, ибо сны утопистов не сбываются. Никакого рая на земле нет. Люди по-прежнему голодают, причиняют друг другу обиды, болеют и умирают. Рушится ненавистный старый порядок, но новый порядок отнюдь не равнозначен идеалу. Если даже можно указать на его превосходство в том или ином отношении, то всё же до совершенства ему далеко» [7, с. 142]. Поэтому следует признать политический утопизм не закономерным продолжением некоторых видов религиозности, а её деформацией. Утопия политики является важным, но негативным фактором социального развития, в то время как эскапистские утопии к этому развитию не имеют прямого отношения. Утопия ордена может влиять на общество (если она смыкается с утопией политики), а может и никакого воздействия на социум не оказывать (если смыкается с эскапистской утопией). При этом утопия, понимаемая как культурное явление, неотделима от общества в той же мере, в какой неотделимы от человека фантазия и стремление к совершенству.

Библиографический список

1. Бобровникова, Т.А. Встреча двух миров. Эллада и Рим глазами великого современника [Текст] / Т. А. Бобровникова. – М.: АСТ-ПРЕСС-КНИГА, 2012. – 448 с.
2. Бодянский, П.Н. Римские вакханалии и преследование их в VI веке от основания Рима [Текст] / П.Н. Бодянский. – М.: ЛИБРОКОМ, 2016. – 88 с.

3. Жуковский, Ю.Г. Политические и общественные теории XVI века. Схоластика. Макиавелли и Томас Мор. Реформация: Лютер, Кальвин, анабаптисты. Жан Боден [Текст] / Ю.Г. Жуковский. – М.: ЛИБРОКОМ, 2012. – 168 с.
4. Петрухин, В.Я. Загробный мир. Мифы о загробном мире: мифы разных народов [Текст] / В.Я. Петрухин. – М.: АСТ, 2010. – 416 с.
5. Розин, В.М. Эзотерика как форма индивидуальной и социальной жизни [Текст] // Дискурсы эзотерики. – М.: Эдиториал УРСС, 2001. – С. 114–131.
6. Цицерон, М.Т. Мысли и высказывания [Текст] / М.Т. Цицерон. – М.: ОЛМА Медиа Групп, 2011. – 304 с.
7. Шацкий, Е. Утопия и традиция [Текст] / Е. Шацкий. – М.: Прогресс, 1990. – 456 с.
8. Эйзенштадт, Ш.Н. Революция и преобразование обществ. Сравнительное изучение цивилизаций [Текст] / Ш.Н. Эйзенштадт. – М.: Аспект-Пресс, 1999. – 416 с.

А.Е. Токарев

Южно-Уральский государственный гуманитарно-педагогический университет

ЖИЛИЩНЫЙ КРИЗИС КАК СЛЕДСТВИЕ МОДЕРНИЗАЦИОННЫХ ПРОЦЕССОВ В РОССИИ ПЕРВОЙ ТРЕТИ XX ВЕКА

Процессы индустриализации и урбанизации неизбежно следуют друг за другом, формируя новую социальную реальность. Резкий рост населения в условиях ограниченного городского пространства создаёт определенные проблемы, в частности, жилищную.

Н.П. Козаренко, первый советский исследователь жилищной политики в странах Европы и в России, повторяет вслед за Ф. Энгельсом – «жилищный кризис создала первая промышленная революция» [4, с. 23]. По мнению исследователя, люди массово стягивались в промышленные центры в поисках работы, а заводчиков совершенно не интересовали условия жизни рабочих, они (заводчики) старались решительно на этом экономить. К тому же при росте города, росли цены на землю и, соответственно, цены на недвижимость, поэтому рабочий не мог позволить себе съём комфортного жилья. Также у него не было ни времени, ни средств на возведение собственного жилья.

Исследуя причины жилищного кризиса в России, Н.Г. Козаренко приводит такую статистику – «...оказалось, что к 1902 году таких пред-

приятый (предприятий с количеством рабочих больше 1000 (прим. автора) у нас насчитывалось 302 с общим количеством рабочих 710 тыс. Между тем в Германии...насчитывалось только 296, с общим количеством рабочих в 563 тыс. ... а в необычайно развитой Бельгии... количество предприятий с количеством рабочих более 500, равнялось 184 со 160 тыс. рабочих» [4, с. 26]. Таким образом, как правильно указывает исследователь, на российских заводах была более сильная концентрация рабочих, чем в Европе, что отрицательно сказывалось на жилищных условиях. Другой важной причиной жилищного кризиса в России, по мнению автора, стала отмена крепостного права, и в качестве аргумента он приводит такую статистику – «...по переписи 1835 года в русских городах насчитывалось 3 025 тыс. человек; по переписи 1851 года – 3 482 тыс. человек – увеличение за 16 лет приблизительно на 450 тыс.; по переписи 1867 года в городах насчитывалось уже 8 157 тыс.; по переписи 1897 г. – 16 785 тыс., а в 1914 г. – 26 298 тыс.» [4, с. 27]. Исследователь также приводит в пример стремительный рост города Царицын (ныне Волгоград), который в период с 1812–1917 гг. вырос почти в 30 раз (с 7 – 200 тысяч чел.). И это не удивительно, т.к. в 1862 году через Царицын была проведена Волго-Донская железная дорога, в 1871 году Грязе-Царицынская [5], а в 1890-х сюда приходят иностранные капиталы, и начинается строиться Царицынский металлургический завод, открываются филиалы зарубежных фирм и мастерских [7].

Действительно отмена крепостного права способствовала переселению крестьян в городах в поисках работы. После реформы крестьяне получили меньшие наделы, их переселяли на неплодородные земли, лишали выпасов, лесов, водоёмов и загонов, но в то же самое время число крестьян постоянно увеличивалось. В Тамбовской губернии, например, реформа, привела к демоэкологическим проблемам. Растущее население сокращало итак сокращенные послереформенные наделы, а вырубка лесов и распашка пастбищ, лугов и сенокосов приводило к падежу скота, что в свою очередь привело к нехватке удобрений, а значит к истощению земли [12]. Единственным выходом в такой ситуации для крестьянина было идти в наём рабочим в городе.

Таким образом, мы можем констатировать весьма противоречивые процессы. С одной стороны, положительные экономические сдвиги создали условия для роста российской промышленности и городов, с другой стороны, эти изменения затронули социальную сферу, породили

социальные конфликты. В начале века уровень решения социальных вопросов находился вне зоны приоритетных государственных задач, поэтому многие вопросы, в частности, жилищный вопрос, зачастую решался не на глобальном уровне, а на частном.

Жилищное положение рабочих в городах было, мягко говоря, сложным. Вот несколько описаний жилищ рабочих Петербурга – «В квартире помещается 23 человека... В первой комнате живёт девять мужчин, спят на 5 кроватях... Огромное большинство петербургских рабочих спят вдвоём на одной кровати... поразительный факт, что в Петербурге находятся люди, которые вынуждены жить на пространстве 1,5 кв. арш. (1,07м²)» [9, с. 16].

В начале XX века жилищный кризис поразил и обычных горожан. В книге «Война и москвичи» [10], созданной на мемуарах, дневниках и газетах, авторы, отмечают, что в первый год войны в Москве было просторно, но уже в 1915 г. корреспондент газеты «Утро России» писал – «приезжие в Москву испытывают затруднения с наймом помещений. Цены на номера сильно поднялись, ежемесячно комнат нигде не сдают, так как посуточно выгоднее» [10, с. 211]. Авторы связывают данное явление с миграцией жителей тех районов, где шли боевые действия.

Новый виток жилищного кризиса случился уже при Советской власти и имел свои особенные причины. Изучая таблицу [2, с. 108], приведенную в монографии исследователей Л.А. Гордона и Э.В. Клопова, мы можем заметить, что политика принудительного распределения и уплотнения, проводимая в первые годы после революции принесла плоды – полезная площадь в расчете на одного городского жителя возросла с 6,3 м² в 1917 до 8,8 м² в 1924 году. Однако дальше вплоть до 1940 г. происходит уменьшение данной величины. Стоит отметить, что, конечно, это средняя величина, и от места к месту условия варьировались, кроме того у некоторой части населения жилищный стандарт понизился, однако средняя величина возросла.

Н.Г. Казаренко связывает данное явление с «привычками и навыками старого режима». «Прежний режим» – указывает исследователь – «знал только одну форму общественного достояния – «казённое», имущество, к которому все население привыкло относиться небрежно и враждебно. По инерции это отношение к казённому имуществу было перенесено и на имущество национализированное» [4, с. 261–262]. Обветшание жилищного фонда было настолько масштабным, что ГУКХ

(Главное управление коммунального хозяйства НКВД) констатировал к 1925 году разрешение его третьей части. Современный российский историк М.Г. Меерович [6, с. 47] заходит при рассмотрении данного вопроса с другой стороны, считая, что принудительная система вселений, выселений и уплотнений вызывала текучесть среди обитателей домов, создавая у населения неуверенность в длительном пользовании жилищем. Соответственно у жильцов отсутствовала мотивация вести текущий ремонт и хозяйственную деятельность. Другой современный историк, Т.Н. Гущина [3], соглашается с М.Г. Мееровичем, видя причины разрушения жилья в политике национализации, отмене частной собственности, а также в обобществлении быта.

Беда не приходит одна, и вместе с сокращением жилищного фонда происходит приток населения в город. Советский архитектор Г.Б. Бархин [1] фиксирует в своей книге, которая была издана в 1922 году, значительные перемещения населения в города. И это можно легко проследить по статистическим данным. Наблюдается скачкообразное увеличение населения в городах в 1923 и 1926 гг. К примеру, в Волгограде в 1923 году проживало 106,5 тысяч человек, а в 1926 уже 153,5 тысяч [13]. В Екатеринбурге в те же самые годы такие данные: 97,4 тысяч и 134,8 тысяч [14]. А в Нижнем Новгороде 135,4 и 221,5 тысяч соответственно [15].

В 1928 году началась Первая пятилетка, которая усугубила положение с квадратными метрами. На примере рассмотренных нами городов, можно проследить, как выросло их население в период индустриализации (данные за 1931 и 1939 гг.): Волгоград – 304,1 тыс. и 445,3 тыс., Екатеринбург – 223,3 тыс. и 425,5 тыс., Нижний Новгород – 350,3 тыс. и 643,7 тыс. Советская власть, учитывая динамику роста городского населения, планировала выстроить 28,4 млн. м² нового жилья, чтобы увеличить средний показатель хотя бы с 5,33 м²/чел. До 5,73 м²/чел. Однако расчеты были неверными, и к 1932 году городское население перевыполнило пятилетний план в два раза за четыре года, увеличившись на 10,4 миллионов вместо запланированных 5,01 миллионов.

Отчасти это было связано с притоком населения из сельской местности. Причины миграций были разные. В условиях малоземелья и сельского перенаселения в европейской части России крестьяне уходили в город в поисках работы сначала сезонно, затем навсегда. Политика хлебозаготовок не находила точек пересечения в крестьянской идеоло-

гии, постоянно возникали конфликты, отчего политика коллективизации стало точкой кипения и многие крестьяне бросали свои хозяйства, уходя в город на заработки [8].

Таким образом, жилищный кризис как явление сложное, растянулся во времени. Общество и государство оказались не готовыми к быстрому и эффективному его решению. В итоге, индустриализация победила, жилищный кризис стал повседневностью, проблема была отложена вплоть до 1960-х гг.

Библиографический список:

1. Бархин, Г.Б. Рабочий дом и рабочий посёлок сад [Текст] / Г.Б. Бархин. – М.: Гостехиздат, 1922.
2. Гордон, Л.А. Что это было? Размышление о предпосылках и итогах того, что случилось с нами в 30–40-е годы [Текст] / Л.А. Гордон, Э.В. Клопов. – М.: Изд-во политической литературы, 1989.
3. Гущина, Т.Н. Правовые основы жилищной политики Советского государства в период НЭПа (на материалах Тульской губернии) [Текст] / Т.Н. Гущина. – Тула: Папирус, 2010.
4. Козаренко, Н.П. Жилищный кризис и борьба с ним [Текст] / Н.П. Козаренко. – М.: Государственное изд-во, 1928.
5. Луночкин, А.В. Владикавказская железная дорога и экономическое развитие города Царицына (конец XIX – начало XX века) [Электронный ресурс] / А.В. Луночкин. – режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/v/vladikavkazskaya-zheleznaaya-doroga-i-ekonomicheskoe-razvitie-okrestnostey-tsaritsyna-konets-xix-nachalo-hh-veka>, свободный.
6. Меерович, М.Г. Наказание жилищем: жилищная политика в СССР как средство управления людьми 1917–1937 [Текст] / М.Г. Меерович. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2008.
7. Назаров, А.М. Участие иностранного капитала в развитии тяжёлой промышленности Среднего Поволжья в конце XIX – начале XX века [Электронный ресурс] / А.М. Назаров. – режим доступа: <https://journal.tltsu.ru/rus/index.php/Vectorscience/article/view/7950>, свободный.
8. Озеров, О.В. Миграция сельского населения во второй половине 1920-х – середине 30-х годов: по материалам Среднего Поволжья [Электронный ресурс] / О.В. Озеров. – режим доступа: <https://search.rsl.ru/ru/record/01000295146>, свободный.
9. Покровская, М.И. По подваламъ, чердакамъ и угловнымъ квартирамъ Петербурга [Текст] / М.И. Покровская. – СПб.: Типография П.П. Сойкина, 1903.
10. Руга, В.Э. Москва повседневная. Очерки городской жизни начала XX века [Текст] / В.Э. Руга, А.О. Кокарев. – М.: Изд-во Абрис; ОЛМА, 2018.
11. Хмельницкий, Д.С. Жилая архитектура Сибири эпохи первых пятилеток. Планы и реальность [Электронный ресурс] / Д.С. Хмельницкий. – режим

доступа: <https://cyberleninka.ru/article/v/zhilaya-arhitektura-sibiri-epohi-pervoyruatiletki-plany-i-realnost>, свободный.

12. Цинцадзе, Н.С. Демографические и экологические последствия крестьянской реформы 1861 г. в Тамбовской губернии (по материалам межведомственных комиссий 1870–1900 гг.) [Электронный ресурс] / Н.С. Цинцадзе. – режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/v/demograficheskie-i-ekologicheskie-posledstviya-krestyanskoy-reformy-1861-g-v-tambovskoy-gubernii-po-materialam-mezhvedomstvennyh>, свободный.

13. Народная энциклопедия городов и регионов России «Мой город». Волгоград [Электронный ресурс]. – режим доступа: http://www.mojgorod.ru/volgograd_obl/volgograd/index.html, свободный.

14. Народная энциклопедия городов и регионов России «Мой город». Екатеринбург [Электронный ресурс]. – режим доступа: http://www.mojgorod.ru/sverdlov_obl/ekaterinbrg/index.html, свободный.

15. Народная энциклопедия городов и регионов России «Мой город». Нижний Новгород [Электронный ресурс]. – режим доступа: http://www.mojgorod.ru/nizhegor_obl/nnovgorod/, свободный

Н.В. Чиркова

Самарский государственный институт культуры

ТРАДИЦИОННАЯ НАРОДНАЯ ИГРУШКА В КАЛЕЙДОСКОПЕ СОВРЕМЕННЫХ КУЛЬТУРНЫХ ПРАКТИК

Современное общество пребывает в условиях социальной и политической нестабильности. Подобная ситуация обусловила интерес к традиционным культурам. Образ жизни, менталитет, традиционные ценности стали предметом исследования не только историков, но и философов, политологов и других представителей гуманитарных наук [1; 5; 9; 10]. В сложившихся условиях обозначился процесс возрождения интереса человека к своим историческим корням, к традиционной этнической культуре, в том числе – к культуре детства. Именно в детстве закладываются основы жизненных ценностей, которые в той или иной степени воздействуют на поведение ребенка и его дальнейшую жизнь. Историки, культурологи, психологи, педагоги обратили внимание на традиционную народную игрушку, как на очень древний и сложный предмет, в котором веками концентрировался опыт воспитания детей, приобщения их к культурным ценностям народа. Игрушка, и в частности

кукла, как «вещь» культурного пространства детства, является в наше время связующим звеном между традицией и современностью. Кукла – знак человека, его игровой образ-символ. В этой роли она фокусирует время, историю культуры, историю страны, народа, отражая их движение и развитие.

Еще в начале XX века рукотворная тряпичная кукла выполняла свою основную функцию – игрушки для игры детей. Одновременно она включалась в обрядовую практику народа. Большую ценность для исследования представляют дошедшие до нас единичные экземпляры кукол, артефакты, бережно хранимые любителями и профессионалами. По мнению Г.Л. Дайн, «традиционная тряпичная кукла несет память культуры и делает это гораздо ярче, шире и глубже, чем любая другая игрушка (например, глиняная или деревянная). Она стала живым средством общения и приобщения к народному культурному опыту» [3].

Как правило, тряпичные куклы были просты в изготовлении и воплощали в себе образ женщины. Куклы-мужчины практически не фигурировали в традиционной игрушке. Мужской образ не имел той значимости и глубины, какой была наделена женская сущность. Мужчине кукла давалась в дорогу как оберег или знак доброго напутствия. Она служила для него напоминанием о доме, семье [7, с.1].

Интересна, необычна и обширна символика традиционной тряпичной куклы. Так, древнейшие кукольные образцы выполнялись без обозначения черт лица, то есть на лице отсутствовали рот, нос, глаза. Считалось, что через эти органы в куклу могут проникнуть как добрые, так и злые сущности. Безликая же кукла считалась предметом неодушевленным, недоступным для вселения нечистых сил, соответственно, безвредной для использования (игры). Также многие старинные куклы были безымянными, их не нарекали именем. Согласно народным представлениям, слово (в частности имя куклы) может обрести материальную форму. Через имя кукла могла получить недобрый посыл и навредить владельцу. Тем не менее, в крестьянской среде до середины XX века кукла была средством развития ребенка, с ее помощью человек познавал мир, включался в календарно-обрядовые и семейные традиции, формировал свое отношение к родным, соседям и обществу в целом [8, с. 592]. Сегодня ситуация изменилась – кукла из среды семейного воспитания перешла в систему дополнительного образования для ребенка. Будучи включенной в современные культурные практики, тря-

пичная кукла выступает как средство познания народных традиций и трансляции этнокультурного опыта.

Возросший интерес к «кукольной теме» в настоящее время вызван самим феноменом традиционной куклы, которая позволяет составить целостное представление о культуре того или иного народа. Кукла, обладающая множеством различных функций, является микрокосмом, наглядной моделью народной культуры.

Традиционная кукла отличалась видовым многообразием. Народная память сохранила множество традиционных образов кукол. По назначению их можно подразделять на обрядовые, обереговые и игровые. В данной статье мы анализируем игровые куклы, которые во все времена выполняли несколько различных функций: игровую, воспитательную, познавательную, коммуникативную, знаково-символическую, арт-терапевтическую. Эти функции подвергались изменениям, трансформировались или просто исчезали в ходе истории. Что касается классификации игровых традиционных кукол, то такие игрушки принято классифицировать по конструкции, по материалу, взятому за основу куклы и по функциональным признакам (назначению). Каждая из групп классификации имеет еще и свои подразделы. Остановимся более подробно на данных видах классификации:

Кукла «столбушка». В ее основе находится деревянное полено. Куклу «столбушку» заворачивали в ткань (чаще в головной платок).

Кукла «крестушка». В основе конструкции – две перевязанные крест-на-крест веточки (палочки) или скаточки из ткани. Также основой может служить раздвоенная ветка.

Узловая (узелковая) кукла изготавливается из одного кусочка ткани, головного платка, в ее основе – завязанный узел из этой же ткани. Куклы, представляющие собой зооморфные образы – кота Баюна, зайчики, птички, а также – антропоморфные (Кулёма, Сонница-бессонница, Дрёма-Ерёма).

Кукла «закрутка», «скрутка», «скатка». В основе – плотно скатанная ткань, внутри часто – березовая или ореховая палочка. Нитью скатка из ткани перевязывалась в двух местах, деля куклу на три части и тем самым обозначая схему триединого мира. Размер куклы – от пальца до локтя. Эта конструкция могла быть дополнена отдельно выполненной головой, пришитыми руками и ногами в виде маленьких скаток, «большой грудью, перевязанной крест-накрест красной нитью. Это не только

понятие о женской красоте, но и связь куклы с женским божеством. И, значит, простейший по конструкции архетип тряпичной куклы передавал из поколения в поколение по наследству код древнего мироустройства» [4, с.15]. Женский образ, воплощаемый в кукле, дополнялся пришитыми или привязанными настоящими волосами, или их заменяли нитками, куделью. Куклу наряжали в костюм, который, в свою очередь, мог быть примитивным – не сшивным, или выполненным со всеми подробностями.

Набивная кукла. Основой куклы служил сшивной мешочек. Его набивали шерстью, ветошью, опилками, золой, иногда песком, зерном. Ниткой перетягивалась и обозначалась голова.

Сшивная кукла. Они требовали особых навыков владения иглой, и поэтому их изготавливали старшие сестры, мамы, бабушки. Все части куклы – сшивные; детали набивались и сшивались, получался «манекен», на который шилась одежда, соответствующая региональным и этническим традициям в костюме.

Смешанные конструкции. Часто куклы совмещали в себе несколько конструкций. Например, в Самарской области часто встречаются игровые куклы с головой в виде узелка с золой, который завернут в скатку из ткани. Другой вариант, когда туловище куклы и голова выполнены из ткани, а кленовые веточки изображают руки и ноги куклы. Веточки чаще всего обматывали тканью.

По материалу для изготовления куклы классифицируются как выполненные из природного материала и из ткани.

Таким образом, традиционная игровая кукла имела множество разнообразных конструкций – от простейших до очень сложных – и выполняла различные функции.

В современном обществе традиционная народная кукла нашла свое место. Также, как и прежде, она выполняет многочисленные функции и сочетает в себе компоненты исследовательской и творческой деятельности, участвует в становлении новых культурных практик. К культурным практикам можно отнести те виды деятельности человека, которые раскрывают социальные смыслы артефактов и произведений культуры, и благодаря которым человек самоопределяется и реализуется в мире культуры. В культурных практиках и через культурные практики воплощается креативная энергия деятельности человека. Традиционная народная игровая кукла включается в культурно-игровую,

фольклорно-ремесленную, культурно-коммуникативную, культурно-психотерапевтическую, социально-меморативную, ритуально-символическую, арт-выставочную, предметно-эстетическую, культурно-коллекционную практики, культурную практику межэтнического взаимодействия.

Культурно-игровая практика связана с использованием игрушки-куклы в качестве атрибута игры и праздника. «Детству близка радость, и игрушка дает ее» [2, с. 11]. Везде, во всех странах, где находят детские древние захоронения, рядом находят и детские игрушки. В рукописях, в росписях стен и сосудов встречаются описания устройств, в которые играли дети. Мячи, всевозможные трещотки и погремушки, грубые чурбачки и куклы сложных шарнирных конструкций отражают время и культуру повседневности.

Современные культурные общества бьют тревогу – современные дети не умеют играть в подвижные игры, предпочитая виртуальные пространства, что приводит к агрессии и индивидуализму. Игра же подразумевает общение и с куклой, и с участниками между собой. Прервана передача игровой традиции от одного поколения детей к другому и, если для взрослой аудитории изготовление куклы является своеобразной игрой, то современные дети зачастую не знают, что делать с этой рукотворной куклой. Тем ценнее опыт педагогов, мастеров-кукольников, демонстрирующих детям способы игры с куклами, обращая ребенка к культурному опыту народа. Среди видов игры с куклой сегодня часто предлагаются игры «в дочки-матери», «в свадьбу», «в бал для принцесс», кукольный театр и др. Традиционная кукла становится атрибутом и художественным украшением народных обрядов и праздников. Игровая практика обеспечивает освоение опыта предшествующих поколений, развитие фантазии и креативного мышления современного человека.

Фольклорно-ремесленная практика. Характеризуется обращением к традициям, сохранению и передаче приемов изготовления куклы именно «из рук в руки», тем самым сохраняется самобытность куклы, ее характерные особенности. Особую роль играет непосредственное общение с известными мастерами кукольниками. Так, в Самарском областном историко-краеведческом музее им. П.В. Алабина на протяжении нескольких лет организуются встречи и практические занятия с мастерами, широко известными в России – М. Сысоевой (Черепо-

век), М. Дмитриевой (Сергиев Посад), А. Бобок (Санкт Петербург), Н. Богдановой и О. Олонцевой (Нижний Новгород). Такие встречи позволяют «прикоснуться» к этнографическим образцам кукол разных регионов, изготовить реплики кукол, хранившихся в музеях. Опыт таких практик обогащает мастеров и позволяет сохранить традиционные приемы изготовления кукол и передать их молодому поколению; освоить традиции разных народов и регионов.

Культурно-коммуникативная практика. Ее суть заключается в передаче культурного опыта подрастающему поколению и осуществляется через общение мастера и ученика. В центрах дополнительного образования детей и молодежи «Оберег», «Макошь», «Поиск» педагоги-мастера передают свой опыт детям и взрослым. Демонстрация способов работы стимулирует формирование знаний, умений и навыков в области практической деятельности и декоративно-прикладного творчества, воспринимать куклу как «культурных код», «культурный текст», «артефакт», несущий в себе информацию о культуре повседневности народа.

В Самарской области проводятся многочисленные мероприятия для взрослых и детей – Областной фестиваль самодеятельного народного творчества «Рожденные в сердце России»; выставка декоративно-прикладного творчества «Рождественские узоры»; «Злат венец», «Пластилиновый дождь», конкурс декоративно-прикладного творчества «Свет бересты» и другие. В программе указанных культурных акций на творческих площадках мастерами проводятся мастер-классы по игровым и обрядовым куклам.

Культурно-психотерапевтическая практика связана с релаксацией и взрослого человека, и ребенка. В настоящее время понятие «куклотерапия» прочно вошло в педагогические приемы дошкольных и школьных учреждений. Уникальные приемы создания «узелковых» кукол, кукол «столбушек» способствуют развитию мелкой моторики рук, а регулярный массаж располагающихся на подушечках пальцев активных биологических точек организма человека влияет на его общее оздоровление.

Процесс создания традиционной куклы сопровождается рассказом о традициях народа, о роли мужчины и женщины в семье, знакомит с забытыми играми, что воспитывает у детей ответственность, раз-

вивает любознательность, пробуждает интерес, развивает художественный вкус. Без сомнения, в процессе и в результате изготовления куклы дети играют, фантазируют, что ведет к релаксации и психоэмоциональной разгрузке ребенка.

В социально-меморативной культурной практике народная кукла выступает средством познания истории и культуры своей «малой родины». Этнографические образцы кукол, собранные любителями и профессионалами, отражают этнические художественные ценности народа, что проявляется в особенностях традиционного костюма, головных уборах и обуви для куклы. Часто кукла имеет свою легенду, связанную с историей ее появления, хранения и передачи из рук в руки, с воспоминаниями о детстве, о военных и послевоенных годах. Как правило, куклы, хранящиеся сегодня в коллекциях мастеров или в воспоминаниях сельских старожилов, индивидуализированы, связаны с конкретными людьми и событиями.

Ритуально-символическая практика характеризуется включением традиционной куклы в ритуальный процесс в качестве атрибута традиционных праздников народного обрядового календаря, театрализованных представлений, фестивалей и конкурсов. Кукла скорее напоминает об обряде, «являясь символом ушедших обрядов» [6] и несет в себе знаковую информацию, эстетически обогащая собой праздник. Программа «Детский народный календарь» используется в школьных и дошкольных учреждениях, где помимо знакомства с народными праздниками, дети изготавливают игрушку, приуроченную к этому событию в жизни природы и общества.

В арт-выставочной культурной практике традиционная народная кукла служит средством визуальной коммуникации.

Традиционная народная кукла, включённая в предметно-эстетическую культурную практику, становится элементом дизайна, коллекционирования.

Кукла, как и любая вещь, имея способность накапливать и транслировать информацию, становится средством сохранения культурной памяти, предметом художественного творчества, несущим информацию о бытовавших ранее верованиях и обрядах. На современном этапе

она приобрела статус вещи, сувенира, авторского произведения, почти утратившего знаково-сакральные функции.

В культурной практике межэтнического взаимодействия кукла выступает средством познания истории и культуры народов России в целом и региона Поволжья, в частности. Традиционная кукла наиболее полно и ярко концентрирует в себе этнокультурный духовный опыт народа. Благодаря антропоморфности, она активнее других видов прикладного искусства воздействует на современного человека на психологическом и эмоциональном уровнях, запуская механизмы этнической самоидентификации.

В экспозиции Этномузея при кафедре Теории истории культуры СГИК представлено около 50 кукол, выполненных студентами. В процессе изучения предмета «Народная художественная культура» они создают авторские произведения – куклы в народных костюмах, в комплекты которых включены основные структурные элементы одежды, а также обувь, головные уборы и украшения, выполненные студентами по образцам оригиналов. Куклы изготовлены в различных техниках – тряпичная кукла, «столбушка», комбинированные на деревянной болванке с гипсовой или деревянной головой.

В последние годы возрос интерес к сувенирной кукле как маркирующему предмету народной культуры. Ее создают в национальных республиках и областях России, схематично изображая народные традиции этнического костюма. Куклы выполняют при этом этнодифференцирующую функцию, позволяя зрителю отличать один народ от другого и идентифицировать себя со своим народом.

Таким образом, включаясь во множество культурных практик, традиционная народная игрушка (кукла) позволяет выделить функции, которые она выполняет в процессе своей культурной жизни. Это универсальные функции: игровая, воспитательно-педагогическая, познавательная, коммуникативная, знаково-символическая, арт-терапевтическая и этнодифференцирующая.

Библиографический список

1. Алехина, Н.В. Особенности повседневной культуры Средневолжского региона [Текст] / Н.В. Алехина, О.И. Анучин, О.Н. Ганина [и др]. – Рязань: Концепция, 2015. – 428 с.

2. Бартрам, Н.Д. Игрушка ее история и значение [Текст] / Н.Д. Бартрам. – М.: Изд-во Сытина, 1912. – 246 с.
3. Дайн, Г.Л. Русская тряпичная кукла. Культура, традиции, технология [Текст] / Г.Л. Дайн, М.Б. Дайн. – М.: Культура и традиции, 2007. – 120 с.
4. Дайн, Г.Л. Тряпичная кукла. Лоскутные мячики [Текст] / Г.Л. Дайн. – Сергиев Посад: Весь Сергиев Посад, 2012. – 248 с.
5. Лукашева, С.С. Музыка как средство формирования ценностных ориентаций молодежи [Текст] / С.С. Лукашева // Модернизация культуры: судьба ценностей в современном мире: материалы VI Международной научно-практической конференции: в 2 ч. / под ред. С.В. Соловьевой и др. – Самара: Самарский государственный институт культуры, 2018. – Ч. II. – С. 246–248.
6. Мишина, М.А. Традиционная кукла в пространстве современности [Текст] / М.А. Мишина // Мир куклы в истории культуры: материалы Международной научно-практической конференции (Нижевартовск, 22 декабря 2010 г.) / отв. ред. М.М. Новикова. – Нижевартовск: Нижевартовский государственный гуманитарный университет, 2010. – С. 59–69.
7. Ткаченко, Н.Н. В калейдоскопе русского народного искусства [Электронный ресурс] / Н.Н. Ткаченко // Культура в современном мире. – 2010. – № 1. – Режим доступа: <http://infoculture.Rsl.Ru>.
8. Чирков, М.С. Советское крестьянство в дискурсе исторических и социальных трансформаций 1920–1980-х годов [Текст] / М.С. Чирков // От фрагмента к целому. Парадигмы культурных изменений / под ред. В.И. Ионесова. – Самара: Поволжская научная корпорация, 2017. – С. 584–594.
9. Чирков, М.С. Традиционное сознание русского крестьянина в условиях социальных трансформаций (1910–1920-е годы) [Текст] / М.С. Чирков // Традиционные общества: неизвестное прошлое: материалы XIV Международной научно-практической конференции / под ред. П.Б. Уварова. – Челябинск: Южно-Уральский государственный гуманитарно-педагогический университет, 2018. – С. 314–318.
10. Чирков, М.С. Эволюция традиционного сознания русского крестьянства (1910–20-е гг.) [Текст] / М.С. Чирков // Модернизация культуры: от человека традиции к креативному субъекту: материалы V Международной научно-практической конференции: в 2 ч. / под ред. С.В. Соловьевой и др. – Самара: Самарский государственный институт культуры, 2017. – Ч. I. – С. 215–220.

ИСТОРИЯ НОТАРИАТА (ОТ ТРАДИЦИИ К СОВРЕМЕННОСТИ)

С.Е. Губер, А.Н. Удовенко

Смоленский филиал Саратовской государственной
юридической академии

НОТАРИАЛЬНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ В РОССИИ: ПОНЯТИЕ, СОЦИАЛЬНО-ПРАВОВАЯ СУЩНОСТЬ

Современный правовой мир разделен на две основные системы: континентальную (латинскую) и англо-саксонскую. Большинство стран являются нотариальными. США, например, является страной адвокатов, но в большинстве стран Европы главным юристом традиционно является нотариус, так как ежедневно он решает самые насущные юридические вопросы населения.

Нотариат имеет свою богатую историю возникновения и развития.

Нотариат в современном понимании, несомненно, возник в Древнем Риме. Предвестником нотариуса в Древнем Риме были писцы. Недаром в переводе с латинского «нотариус» – это писец. А сами нотариусы появились только тогда, когда потребовалась особая публичная деятельность по охране прав [2, с. 13].

Так благодаря римскому праву большинство европейских государств, а так же Россия проводили рецепцию римского права в области нотариальной деятельности.

Историю становления нотариата в России можно разделить на несколько основных периодов, к которым относятся:

1) Зачатки и эволюция нотариальной деятельности – период от X до (последней трети) XIX вв.;

2) Возникновение и развитие нотариата в досоветский период 1866–1917 гг.;

3) Советский период 1918–1993 гг.;

4) Современный период свободного нотариата – начался после распада СССР и принятия основ законодательства РФ о нотариате.

Каждый из периодов имеет свои характеризующие его черты и особенности:

Первый период является довольно обширным (X–XIX вв.), так как трудно дать точную дату возникновения нотариата. Единого мнения о конкретной или приблизительной дате возникновения в России нотариата среди учёных и юристов нет. Однако хотелось бы выделить ряд признаков, с помощью которых было бы возможным установить приблизительную дату возникновения нотариата. Во-первых, Россия, как и большинство европейских стран, осуществляла рецепцию римского права в области нотариальной деятельности, в рамках сохранения политических, экономических, культурных и иных самобытных ценностей. Во-вторых, данный процесс был тесно связан с увеличением интенсивности гражданского оборота и международного товарообмена. В-третьих, на становление отечественного нотариата огромное влияние оказала церковь. Исходя из выше изложенных тезисов, можно логически предположить, что нотариат на Руси зародился в период принятия христианства, то есть в X–XI вв.

Позднее, к XVI веку, когда началась династия Романовых, формируется особое профессиональное сословие писцов (площадные подьячие), которые осуществляют совершение сделок за вознаграждение. Правовое регулирование нотариальной деятельности осуществлялось посредством Новгородских и Псковских судебных грамот, Судебника 1497 г., Судебника 1550 г., Соборного уложения 1649 г., Вексельного Устава 1729 года.

Следующий период начинается с 14 апреля 1866 года и заканчивается 27 октября 1917 года принятием ленинского «Декрета о земле», который ознаменовал начало ликвидации гражданского частного права.

Второй период является основополагающим, так как именно в нем, в 1866 году благодаря реформе Александра II, который подписал «Положение о нотариальной части», нотариат был выделен в отдельный правовой институт. В России возникли две обособленные части нотариальных учреждений. Это крепостная и собственно нотариальная части. Нотариус был признан лицом, которое специально наделялось совершать и свидетельствовать нотариальные акты в России.

Развитие нотариата в советский период было неординарным. После Октябрьской революции в России произошли значительные изменения в государственной и общественной жизни, фактически было уничтожено существование свободного нотариата. Нотариат был упразднен ввиду ненужности регулирования общественных отношений, складывающихся по поводу частной собственности и защиты имущественных прав граждан. В СССР существовал только государственный нотариат.

4 октября 1922 года был принят первый законодательный акт о нотариате советского периода – «Положение о государственном нотариате РСФСР», которое завершило создание нотариата в России после 1917 года как самостоятельных государственных учреждений.

В таком виде нотариат просуществовал вплоть до 1993 года. Ведь в связи с переходом к рыночным отношениям, развитию предпринимательства, многообразия форм собственности, возникла необходимость реформирования нотариата, что и последовало в 1993 году.

Современный период развития нотариата начинается 11 февраля 1993 года, когда был принят новый закон о нотариате «Основы законодательства РФ о нотариате» [4].

Сущность данной реформы заключалась в том, что теперь наряду с государственными нотариальными конторами, появились нотариусы, занимающиеся частной практикой. Различия между ними заключаются в том, что государственные нотариусы, передавая всю пошлину за совершение нотариальных действий государству, получают гарантированную заработную плату, а нотариусы, которые занимаются частной практикой, будут взимать тариф, который остаётся у них полностью (за исключением выплат, предусмотренных законом).

За двадцать шесть лет нотариат успешно справился со стоящими перед ним задачами, стал эффективным правовым институтом, который и сегодня отвечает потребностям современного общества.

Нотариат в Российской Федерации призван обеспечивать в соответствии с Конституцией РФ, Конституциями республик в составе РФ, Основами законодательства РФ о нотариате защиту прав и законных интересов граждан и юридических лиц путем совершения нотариусами предусмотренных законодательными актами нотариальных действий от имени Российской Федерации [3].

Основы законодательства Российской Федерации о нотариате рассматривают нотариат как систему органов и как специальные юридические действия. Это дает основания для различного толкования термина «нотариат». Традиционная точка зрения исходит из того, что нотариат считается системой специальных уполномоченных органов, осуществляющих на профессиональной основе от имени государства нотариальные действия в случаях и порядке, установленных действующим российским законодательством. Другая точка зрения исходит из того, что нотариат представляет собой, прежде всего систему специальных нотариальных действий. Данное определение оправдано тем, что научная литература рассматривает нотариальную деятельность как категорию. Основы законодательства не включают в себя понятие нотариата, но в них часто идет речь о нотариальной деятельности, которую могут осуществлять как нотариусы, так и иные должностные лица [4].

Нотариальная деятельность – это деятельность особой системы органов, осуществляемая в целях защиты прав и законных интересов участников гражданского оборота (граждан и юридических лиц), заключающаяся в совершении от имени государства возмездных нотариальных действий, предусмотренных российским законодательством. Нотариальная деятельность не является предпринимательством и не преследует извлечение прибыли, налоговое законодательство фактически относит нотариусов, занимающихся частной практикой, к категории индивидуальных предпринимателей.

Нотариальная деятельность многообразна. Основными задачами данной деятельности являются:

- 1) обеспечение законности и правопорядка;
- 2) охрана собственности;
- 3) охрана прав и законных интересов граждан и юридических лиц;
- 4) снижение судебной нагрузки;
- 5) повышение правовой грамотности населения.

В отличие от деятельности суда, деятельность нотариуса направлена на дела, где отсутствует спор о праве [2, с. 32].

Общей задачей суда и нотариата является защита прав граждан и юридических лиц. Но осуществление данной задачи различается методами совершения. Судебные органы – путем осуществления судопроизводства, а нотариат – путем совершения нотариальных действий.

В юридической литературе нотариальная форма защиты прав определяется как комплекс особых нотариальных процедур, осуществляемых нотариусом в рамках нотариального процесса. Нотариальная форма защиты прав предполагает определенный порядок защиты прав, осуществляемый нотариусом, обладающим соответствующей юрисдикцией. Таким образом, нотариальной формой защиты прав можно считать комплекс внутренних согласованных организационных мероприятий по защите субъективных прав, протекающих в рамках единого правового режима.

Значительным преимуществом нотариата как правовой организации, на которую государство возложило функцию обеспечения защиты прав и законных интересов граждан и юридических лиц путем совершения нотариальных действий, является оперативность совершения этих действий. В нотариальной практике непосредственно при обращении к нотариусу, как правило, выполняются те действия, в отношении которых не установлены в действующем законодательстве специальные сроки.

В российской правовой системе нотариат играет важную роль.

Институт нотариата в современных условиях представляет собой не только часть правовой системы современного построения демократического строя государства. Нотариат уже вышел за рамки собственно юридической деятельности. Он стал представлять собой полноценный институт гражданского общества, превратился в основное средство непосредственно обеспечения прав и законных интересов граждан нашей страны.

Главная роль и значение института нотариата заключаются в том, что он, прежде всего, призван реализовывать государственную функцию по охране и защите гражданских прав, не допускать нарушения нормативных правовых актов, придать гражданско-правовым отношениям законный, стабильный и предсказуемый характер. В этом главная задача появления нотариальной службы как несудебного института, то есть не осуществлять судебные функции, а предотвращать возникновение споров между участниками сделки.

Высокий уровень развития нотариата и соответственно степень его независимости представляют собой значимый индикатор уровня в целом всей правовой системы нашего государства, а также уровня общественной свободы. В связи с этим, частоту обращений граждан за но-

тариальной помощью можно рассматривать как важный показатель правовой культуры общества и уровня его зрелости [6].

От качества работы нотариуса зависит оптимальное функционирование гражданского общества, эффективность защиты законных и имущественных прав граждан и юридических лиц.

Нотариус выполняет следующие виды нотариальных действий:

- 1) удостоверяют сделки, в том числе договоры, доверенности, за-
вещения;
- 2) выдают свидетельства о праве на наследство;
- 3) налагают и снимают запрещения отчуждения имущества;
- 4) свидетельствуют верность копий документов и выписок из них;
- 5) свидетельствуют подлинность подписи на документах;
- 6) свидетельствуют верность перевода документов с одного языка
на другой;
- 7) удостоверяют факт нахождения гражданина в живых;
- 8) обеспечивают доказательства и иные виды действий, установ-
ленные законодательством Российской Федерации.

Нередко нотариат характеризуют как орган превентивного правосудия, который снижает нагрузку на судебную систему, обеспечивает необходимые для суда бесспорные доказательства. Кроме того, в настоящее время нотариат играет все более важную роль в обеспечении права граждан на квалифицированную юридическую помощь. Повышается значение правозащитной и правоохранительной функции нотариата.

Исходя из этого, в последние годы отечественным законодателем были пересмотрены многие положения указанного института. Были значительно расширены его полномочия, что позволило применить весь накопленный за годы действия богатый потенциал главным образом в правореализационной практике нашего государства.

Современная схема нотариата позволяет, с одной стороны, соблюдать интересы государства по заключению сделок строго в соответствии с требованиями закона, с другой охраняется личная неприкосновенность различных интересов граждан и юридических лиц.

Президент Российской Федерации Владимир Владимирович Путин поздравил нотариусов России со 150-летием нотариата в 2016 году, отметив, что «сегодня нотариат – значимый, востребованный институт правовой системы государства, один из гарантов защиты законных прав

и интересов граждан, обеспечения стабильности экономической деятельности» [5].

Таким образом, следует признать, что в современном российском обществе, деятельность нотариусов не просто востребована, но и крайне необходима, как для простого гражданина, так и для государства в целом.

Библиографический список

1. Максимова, К.Л. Об актуальности исследования тенденций развития нотариата в современной России / К.Л. Максимова // Молодой ученый. – 2018. – №48. – С. 180–181.
2. Ралько, В.В. Нотариат: учебник / В.В. Ралько и др. – М.: Юстиция, 2016. – 224 с.
3. Эриашвили, Н.Д. Нотариат: учебное пособие для студентов вузов, обуч. по спец. «Юриспруденция» / Н.Д. Эриашвили; под ред. Г.Б. Мирзоева. – 6 изд., перераб. и доп. – М.: ЮНИТИ-ДАНА: Закон и право, 2015. – 295 с.
4. Основы законодательства Российской Федерации о нотариате (утв. ВС РФ 11.02.1993 № 4462-1) (ред. от 27.12.2018) [Электронный ресурс] // Официальный интернет-портал правовой информации. – Режим доступа: <http://www.pravo.gov.ru>.
5. Официальный сайт ФНП России [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://notariat.ru>.
6. Ярков, В.В. Эволюция роли нотариуса в современном мире: взаимоотношения с обществом и государством // Закон. – 2012. – №5 – С. 111–118.

Р.Р. Сахабутдинов

Башкирский государственный университет

ОРГАНИЗАЦИОННО-ПРАВОВЫЕ ФОРМЫ НОТАРИАТА БАШКИРИИ ДОРЕФОРМЕННОГО ПЕРИОДА

Рассматривая нотариат в широком смысле важно отметить, что он является одним из старейших институтов общества. Своё начало нотариат получил с Древнего Рима и Византии, где появились особые писцы – табеллионы. Важное влияние римское право оказало на Россию при работе государственно-правовых институтов. Для территории России, Башкирия являлась зоной международной торговли, что в своём многообразии отражалось в материальной культуре населения края. С этой позиции именно Башкирия была определена как основная пло-

щадка Евразии. Потому территория земель Башкирии всегда была актуальна для археологических находок зарубежного производства. Так в башкирских курганах были найдены халаты из китайской, иранской и неаполитанской парчи XII в.

Налаженная форма делопроизводства среди башкирского населения характеризовалась тем, что велись активные торгово-экономические и культурные отношения с евразийским миром. Изучая рассматриваемую тему необходимо отметить факт того, что населению края было хорошо известно о значении письменных удостоверительных документов-актов. Так официальное письменное делопроизводство можно отследить, отталкиваясь от найденных в археологических раскопках шежере или родословные. Например, в шежере рода Усерган упоминается, что Мустен-бий обратился к Чингисхану с просьбой закрепить грамотой право на обширные земли со всеми их недрами [4, с. 21].

Анализируя XVIII в. на территории Башкирии можно выделить, что для него характерна практика заключения письменных юридических документов. Были характерны припускные отношения и купля-продажа земельных угодий, а также урочищ. Потому в этот период широко практиковали юридические документы – разнообразные договора займа, подряда и другие. Нотариальные функции были возложены на органы местного самоуправления и специализированные органы.

Гражданский оборот среди населения получил свой импульс благодаря указу от 11 февраля 1736 г. «О запрещении иметь в Уфимском уезде и башкирских селениях кузницы и о содействии губернаторов и воевод желающим селиться на Оренбургской» [1, с. 738]. Это послужило возможностью для продажи вотчинных земель дворянам, офицерам, мишарям и тептярям. Так 9 июля 1754 года в Уфимской крепостной конторе Уфимской провинциальной канцелярии был составлен и засвидетельствован договор купли продажи земель И.Б. Твердышеву для строительства завода и разработки медной руды.

В дальнейшем на территории Башкирии начал активно увеличиваться рынок разработки и добычи полезных ископаемых. Так в конце 30-х гг. XVIII в. началось строительство металлообрабатывающих предприятий. Итогом послужило то, что с 1751 г. по 1760 г. на территории башкирских земель был создан 21 завод. После этого Сенатом был введён в действие Указ «О заведении и размножении в Оренбургской губернии железных и медных заводов одним только частным лицам».

Вследствие этого от 13 октября 1753 года весь рынок был передан частным промышленникам. И так в дальнейшем собственники заводов стали крупными землевладельцами за счёт покупки башкирских вотчин.

Также помимо продажи активное развитие получила аренда вотчинных владений. Точкой роста здесь служило массовое переселение крестьян бежавших от усиления крепостничества и фискального гнева из центральной части России. Итогом послужило то, что пришлое население из-за дефицита земель переселилось внутрь Башкирии. Национальный состав этого времени был разнообразен, сюда входили – татарские, чувашские, марийские, удмуртские и другие национальности.

Сегодня в архивах имеются данные нотариальных актов первой трети XVIII в. Сохранились они благодаря книге крепостных дел Уфимской провинциальной канцелярии. Из неё, мы узнаём, что крепостные конторы, функционировали на территории Уфимской провинции находились в Бирске, Мензелинске, Уфе и пригороде Каракулино. Деятельность контор заключалась в составлении различных нотариальных книг и таким образом в 1701 по 1736 г. было составлено 73 книги и засвидетельствовано 3673 сделки [1, с. 738].

По дошедшей до сегодняшнего дня информации о припускных договорах XVIII в. их сумма включает 211 документов на припуск. Своё отражение эти документы нашли в «Материалах по истории Башкирской АССР». Весомым условием в 100 договорах этого периода указывается долгосрочное пользование волостными землями при регулярном внесении в казну ясака за владельцев вотчины. В остальных документах можно выделить следующее: в 21 договоре значится условие уплаты за вотчину ясака и обязанность «гонять подводы»; в 6 документах о припуске – при условии погашения долгов вотчинников арендаторам, в одном договоре – за бесплатный и внеочередной помол припущенниками башкирского хлеба, в двух записях – при условии выполнения арендаторами «мирских повинностей за собственников.

Рассматривая дошедшие до наших дней данные о нотариальных актах необходимо обозначить сборник документов «Материалы по истории Башкирской АССР», где в третьем томе с 1701 по 1750 гг. содержится 544 разнородных акта. Здесь также стоит рассмотреть Указ «О снятии ясака с башкирцов, мещеряков и татар между ими живущими и о продаже у них вместо сего соли из казны» [1, с. 738]. Итогом этому документу послужило то, что от 16 марта 1754 г. кроме ежегодной пла-

ты за пользование волостными угодьями арендаторы вносили в пользу владельцев земли единовременную плату. Затем окончательные припускные договоры отправлялись на регистрацию и засвидетельствование в крепостные конторы в определённом нотариальном порядке. Благоприятным итогом всех осуществлённых и осуществляемых работ контор явилось то, что произошло усиление связи население с властными органами. Таким образом, рассматривая деятельность крепостных контор можно сказать, что она благоприятно отразилась на правовой культуре народа теперь отдающим предпочтение квалифицированным правовым актам.

Следующим важным этапом можно отметить закрепление права собственности, появившееся благодаря реформе по освобождению крестьян от крепостнической зависимости. Так 19 февраля 1861 г. в свет выходит реформа об освобождении крестьян от крепостной зависимости. Связывая освобождение крестьян с необходимостью создания системы местного самоуправления в России, правительство подчёркивало что без этого реформа останется лишь на бумаге и не получит того развития какое задумывалось при её создании. Основываясь на документе от 19 февраля 1861 г. «Общее положение о крестьянах, вышедших из крепостной зависимости» можно наблюдать, что несколько смежных сельских обществ объединились в волость. Волость же в свою очередь представляло собой сословное самоуправление, признанное решать вопросы местного значения в пределах объединённых сельских обществ. В итоге в ходе всех происходящих событий была отменена кантонная система управления Башкирией. Нормативное отражение происходящего было освещено в Положении о башкирах от 14 мая 1863 г. А уже 2 июля 1865 г. башкиры перешли в гражданское сословие на правах сельских обывателей. Это произошло благодаря решению Государственного совета «О передаче управления башкирами из военного в гражданское ведомство» [1, с. 739].

Таким образом, население могло свободно участвовать в гражданских правоотношениях, иметь права и обязанности, высказывать и защищать свои интересы в гражданских, уголовных и иных делах. Подробное описание и пояснение получили земельные отношения. В Положении за народом утверждается общественное вотчинное землевладение на правах собственности. Рассматривая статьи в положении стоит отметить следующие: закрепление правомочий башкир по владению

имуществом было отражено в Статье 13 и предусматривало владение как отдельно, так и совместно с сельским обществом; в статье 20 устанавливается, что каждый башкир может выделить земельный участок из общего вотчинного владения. Таким образом, происходит закрепление права собственности.

В дальнейшем по принятию Решений башкирских обществ о пределах земли проверялись земскими участковыми начальниками и подлежали утверждению уездным съездом. Были у Решений и свои возможности так, например отдельному члену общества разрешалось уступить постороннему лицу право пользования принадлежащим ему наделом на общественной земле. Но в этом случае необходимо было согласие общества. В основном существование того или другого обычая о порядке наследования в данной местности могло быть удостоверено сельским сходом. Однако в спорных случаях к делу мог быть подключен судебный порядок.

Рассматривая письменное закрепление документов можно обратиться к Статье 47 «Положения о башкирах». Так она обязывала заключать договор между вотчинниками и арендаторами исключительно в письменной и засвидетельственной в установленном порядке форме для защиты прав обеих сторон [3, с. 33]. Основываясь на содержании статьи можно выделить, что башкиры-вотчики имели право отдавать свои лесные площади в аренду. И в этом случае решение сельского общества об отдаче в аренду подлежало засвидетельствованию волостным правлением. Весь проект данного нотариального акта подлежал согласованию с земским участковым начальником на предмет выгоды условий и соблюдения формальных вопросов. Участковый начальник в свою очередь должен был проверить достоверность и правильность рассматриваемых документов, а также опросить участников о соответствии их воли условиям, изложенным в сделке. В итоге после соблюдения всего изложенного процесса акт мог быть подтверждён губернским присутствием. Переход земли же был возможен только в том случае если территория была размежёвана и ставилось условие для сохранения самим вотчинником-башкиром пятнадцати десятин земли. В других случаях акты продажи и купли земли считались недействительными. Затем та земля, что была отведена на душу населения считалась надельной. В свою очередь свободные за наделом башкирские земли, независимо от формы собственности, могли быть проданы как сель-

скому населению, так и частным лицам. В дальнейшем составленный договор проверялся на правильность построения по законодательству и отсутствие пунктов ущемляющих интересы сторон. И так после проверки договор мог быть засвидетельствован и вступать в законную силу.

Рассматривая исключения из общепринятых правил составления договором можно исследовать аренду пахотных земель. Так если договор аренды составлялся на срок до трёх лет, то данная сделка нотариально удостоверялась земским участковым начальником. Следующее исключение относилось к имуществу сельского или волостного общества. Здесь отмечалось, что если сумма договора не превышала трёхсот рублей, то акт подлежал нотариальному фиксированию в волостном правлении.

Изучая местное самоуправление, стоит сказать, что оно представляло собой двухуровневую организацию. Здесь были образованы сельские (деревенские) общества, которые территориально объединялись в волости или юрты. Система муниципальной власти в волости строилась из высшего органа управления куда относился волостной сход во главе с старшиной. Сюда же входил и исполнительный орган волостного правления и судебного – волостного суда. Анализируя волостное дело-производство, отметим, что оно сосредотачивалось в правлении [3, с. 33].

Рассматривая нотариальные функции необходимо обозначить, что они возлагались на волостного писаря в пределах конкретной волости. Именно писарь был мировым посредником и играл волостном правлении особую роль. Так в докладах императору от руководителей Башкирии часто обозначалось, что работа волостных правлений сосредоточена на старшине и писаре. Человек, занимающий должность писаря был освобождён от земледельческой работы и в основном осуществлял делопроизводство в волостном правлении. Рассматривая волостной правление необходимо отметить, что здесь велась «особая книга сделок и договоров». В книге были засвидетельствованы различные сделки и договора в пределах 300 рублей. Сама процедура нотариального производства была проста в исполнении. Обычно две стороны в устной форме излагали предмет и условия договора в присутствии двух свидетелей и волостном писаре, записывавшем основные моменты сделки. После этого все подписывались под записью в книге, и писарь удостоверял сделку печатью и подписью [2, с. 42].

Рассматривая особый нотариальный порядок можно обозначить, что он был распространён на духовные завещания в отношении недвижимого и движимого имущества в пределах 100 рублей. В случае превышения суммы завещание составлялось в присутственных местах, и выдавалась заверенная копия акта, имевшая равную силу с подлинником.

Изучая институт нотариата с точки зрения населения можно выделить, что общий настрой носил негативный характер. Здесь сыграло свою роль создание системы органов местного самоуправления также владеющих нотариальными прерогативами. Отражение негатива со стороны населения выражал сенатор М.Е. Ковалевский, обозначая в своих словах что «волостной старшина порою являлся только покорным орудием в руках заправляющего волостью писаря» [5, с. 137]. Так старшине приходилось следовать указаниям писаря порою даже не зная содержания документов, под которыми необходима была роспись.

Таким образом, можно сделать вывод, что нотариальные полномочия исполнялись двумя обособленными органами – это органами местного самоуправления и конторами крепостных дел. Важно отметить, что имперское правительство решило необходимым обозначить традиции коренного народа. Так башкирские вотчинники смогли помимо подписей ставить тамгу своего рода в знак согласия с вотчинниками волости. Проанализировав развитие дореформенного нотариата в уфимской губернии можно выделить то, что его особенностью является появление регистрационно-удовлетворительного производства и его поэтапная бюрократизация в органах местного самоуправления.

Библиографический список

1. Полное Собрание Законов Российской Империи. 1. – Т. IX. – №6887. – С. 738–739.
2. Полное Собрание Законов Российской Империи. 1. – Т. XIV. – №10198. – С. 42–44.
3. Хайбуллин, А.Р. Особенности нотариальной регистрации башкирских земель в XIX в. / А.Р. Хайбуллин // История государства и права. – 2012. – № 1. – С. 33–35.
4. Хайбуллин, А.Р. Особенности развития нотариата в Уфимской губернии / А.Р. Хайбуллин // Вестник Южно-Уральского государственного университета. Серия Право. – 2011. – № 27 (244). – С. 21–25.
5. Хайбуллин, А.Р. Развитие нотариата в Башкирии до судебной реформы 1864 года / А.Р. Хайбуллин // Вестник ВЭГУ. Серия юриспруденция. – 2010. – № 5 (49). – С. 137–140.

СОЗДАНИЕ НОТАРИАЛЬНОГО ИНСТИТУТА В XIX: НА РАЗЛОМЕ ЭПОХ

Модернизационные процессы в нашей стране зачастую инициируются государством. Этот факт, с которым можно спорить, но если признать его за истину, с неизбежностью возникает проблема искусственности модернизационных (точнее, вестернизационных) процессов. Это не значит, что они не могли потенциально возникнуть в другом обществе, кроме европейского. Но исторически так сложилось, что именно коммуникация с европейским социумом ставила перед иными обществами во весь рост проблему адекватного ответа на те вызовы, которые предлагала Европа. Государство, как институт, объединенный определенной управленческой волей и обязанностью одним из первых отвечать на любые враждебные вызовы, реагировал на происходящее разными способами. В конечном итоге, ведущим способом стала местами ползучая, местами галолирующая вестернизация России. Одним из этапов этого процесса стали «Великие реформы» Александра II и, конкретнее, создание нотариального института.

Многие проблемы дореволюционного нотариата становятся понятными, если взглянуть на Положение о нотариальной части 1866 г. через призму государственного интереса. Этот самый государственный интерес безусловно доминировал в правовом поле российского государства. Право создавалось и функционировало практически исключительно как придаток государственного интереса. Правом урегулировались те вопросы, которые шли на благо государства. Причем в этой заостренности на государственный интерес законодатель порой шел на пренебрежение даже интересами элит, которые защищали себя в этом плане куда эффективнее, чем основная масса населения, да и к персоне монарха находились куда ближе. Показательный пример – указ о единонаследии 1714 г., запретивший дворянам раздел недвижимого имущества между наследниками. Дворяне встретили данный указ крайне негативно, тем не менее, Петр I претворил его в жизнь. Лишь после смерти первого российского императора дворянство добилось отмены указа. В целом же, А.В. Бегичев на примере наследственного права по-

казывает, что на протяжении истории Московского государства и его наследницы – Российской империи, – именно государственный интерес, в разные эпохи по-разному понимаемый законодателем, был двигателем и основой новелл наследственного права [1]. Вот и в вопросе нотариального законодательства государство преследовало в первую очередь публичные интересы. Оттого большое внимание было уделено сделкам с недвижимостью (крепостной части), которые единственные носили обязательную нотариальную форму.

К крепостным относились сделки, связанные с недвижимостью, с крепостными крестьянами (их покупкой и продажей), с рекрутскими квитанциями. Такой специфический набор не должен удивлять, так как от «качества» этих сделок зависела воинская служба дворян и уплата налогов. Основой благосостояния дворянства, а значит и возможности несения службы как таковой выступали именно земля и крестьяне. Для податных сословий важен был вопрос количественного состава налогоплательщиков: например, если рекрута забирали в армию, то требовалось заново разверстывать подати с крестьян его общины. Таким образом, крепостная часть и крепостные сделки по мысли законодателя еще со времен Московского государства имели первостепенное значение для государства, а потому находились на особом контроле. Не изменился этот подход и в рамках нотариального института. Именно поэтому крепостные сделки практически в неизменном виде перекочевали из прежней дореформенной законодательной базы и не подверглись рецепции. Именно поэтому крепостные сделки подлежали обязательной нотариальной форме, т.к. были важны для государства. Именно поэтому государство поставило для надзора за «качеством» этих сделок специального чиновника – старшего нотариуса, который, несмотря на отношение к нотариусам, по сути же был знаком исключительно только с крепостными сделками. И по этой же причине в продолжение века для государства существовали преимущественно только старшие нотариусы и оберегаемые ими нотариальные архивы, что легко можно увидеть по тем немногочисленным изменениям в нотариальном законодательстве, которые были сделаны за этот период.

В случае с крепостными сделками в рамках нотариальной реформы 1866 г. будет уместным сравнение младших нотариусов с писцами при крепостных отделениях палат гражданских судов. Законодатель, по

сути, видел новосозданный институт нотариата именно такими писцами (до писцов были площадные подъячие), главной задачей которых был *составление акта*. Государство же брало на себя функцию контроля над значимыми для себя сделками – крепостными. Надзор осуществляли старшие нотариусы, а ранее эту функцию выполняли надсмотрщики крепостных отделений, а еще ранее – дьяки соответствующего приказа. Нотариусы оставались все теми же составителями актов и не более, оттого так невысоки были требования с точки зрения знания законов и общей юридической грамотности. Главным для них было знать форму акта, а не его правовую суть. На наш взгляд, законодатель в этом вопросе, в своем отношении к значимости тех или иных сделок проявил значительную инертность. По мере развития капиталистических отношений, оскудения дворянства, внедрения воинской реформы, связанной с введением всеобщей воинской повинности значение крепостных сделок с точки зрения «государственного интереса» стало неуклонно падать. Теперь недвижимость не являлась главным залогом несения службы, да и само дворянство, о «неоскудении» которого, пусть и в добровольно-принудительном порядке пеклось государство, постепенно сходило с исторической арены. Благородное сословие сдавало позиции под натиском «деловых людей» и «подлого люда». Оттого в структуре нотариальных действий росло число операций связанных с векселями, залогами, обеспечением торговых операций и бумаг. В этой сфере и было более всего заимствований из европейского права, причем начало рецепции положил еще Петр I, с его «стремлением подражать европейским негоциантам» [3, с. 80].

Таким образом, разрабатывая нотариальное законодательство в рамках судебной реформы и, шире, системы «Великих реформ» правления Александра II, государственные деятели во многом продолжали мыслить старыми категориями понимания «государственного интереса». Нотариальный институт оказался законодательно оформлен не как элемент развития и юридического оформления гражданского оборота, но в первую очередь как блюститель государственного интереса в сфере крепостных сделок. Прочие же его функции законодателем мыслились как вторичные. Данное заключение находит отражение в работах А.А. Еременко: «В любом случае можно говорить о том, что на начальном этапе становления института нотариата в России законодателем

даже в контексте интенсивно развивающихся рыночных отношений не были в полной мере осознаны его роль и значение как института публичного, общественного, обеспечивающего развитие рыночных отношений. Поэтому процесс его институционализации в пореформенное время был детерминирован, прежде всего, охраной интересов государства» [2, с. 58].

Однако динамика общественного развития послереформенной России показала ошибочность такого подхода. То, что в 60-х годах XIX в. еще виделось второстепенным, к концу века приобрело едва ли не ведущее значение. Однако законодательство в силу множества причин и организационного и социального плана не поспевало (а в чем-то, возможно, и не хотело поспевать) за стремительностью изменений общественной жизни. Это обернулось многочисленными трудностями в работе нотариальных органов. Метафоричность ситуации с нотариальным законодательством хорошо передает библейская притча о молодом вино и старых мехах. «И никто не вливает молодого вина в мехи ветхие; а иначе молодое вино прорвет мехи, и само вытечет, и мехи пропадут. Но молодое вино должно вливать в мехи новые; тогда сбережется и то и другое. И никто, пив старое вино, не захочет тотчас молодого; ибо говорит: “старое лучше”» [Лк, 21 зач., 5, 33–39].

Размышляя над проблемой рецепции нотариального законодательства, мы пришли к выводу, что законодатель, создавая нотариальный институт в нашей стране, специфическим образом видел и позиционировал его функциональные и структурные особенности. Восприятие нотариата как, скорее, технического органа, призванного лишь централизовать доселе расплывчатую нотариальную функцию и, в первую очередь, наиболее актуальную – крепостные сделки, – предопределило ряд свойств. На наш взгляд, проблемы дореволюционного нотариата проистекали из таких его свойств, предопределенных эпохой и законодателем, как «*переходность*» и «*корпоративная разобщенность*». Причем последнее свойство во многом логично вытекало как из переходности, так и из неоднородности Российской империи в целом. Свойства «переходности» и «корпоративной разобщенности» предопределили и органично слились в «*инородности*» нотариата. Дореволюционный нотариат по многим проявлениям стал «чужим среди своих». Этому способствовала и недооценка собственно нотариальной функции

со стороны законодателя, и неразвитость гражданского оборота, и переходность нотариального института как такового, в силу сопричастности его совершенно другой системе общественных отношений. Иностранность нотариата в определенном смысле вовсе не была уникальной в рамках тех органов и учреждений, которые породили к жизни «великие реформы».

Свойство «переходности» созданного нотариального института, на наш взгляд, заключалось в том, что законодателем нотариат изначально не мыслился, а значит и не был обличен в соответствующую правовую оболочку в качестве самостоятельного, а значит и до определенной степени самодостаточного института.

В силу инерции восприятия общественных отношений нотариат стал техническим органом упорядочивания и централизации сделок гражданского оборота. Собственно, степень развития гражданского оборота государство так же недоучло. В итоге, как справедливо указывает Н.Ю. Попова: «введение “нового” законодательства о нотариате в Российской империи проходило с явным запаздыванием по отношению к законодательству, призванному обеспечить реформирование страны, к самим гражданским правоотношениям... Россия за короткий временной период прошла путь от возникновения капиталистических мануфактур до появления огромных монополистических предприятий. Изменение экономической основы требовало соответствующего изменения законодательства. Однако правительство с этим явно не спешило. “Отставание” законодательства от реалий времени все более увеличивалось. Это обстоятельство особенно ярко проявлялось ... и при регулировании торгово-промышленной деятельности, для обеспечения функционирования которой существовал нотариат» [6, с. 38; 42].

Недооценка роли гражданского имущественного оборота и правового оформления и регулирования соответствующих сделок, безусловно значимого для буржуазных, капиталистических отношений, предопределила недооценку и, местами, непонимание роли нотариата. Требовалось время, чтобы государство осознало направление и специфику общественных изменений. Осознание позволило бы понять роль нотариата в новой системе имущественных отношений. Другое дело, что осознание это как таковое, пожалуй, могло прийти только в условиях новой конфигурации власти. Имперское самодержавное правитель-

ство при всем стремлении учесть веяния и требования времени, не могло переступить собственных основ, иначе это было бы уже не самодержавие. Оттого нотариат был осознан и воплощен в букве закона именно как орган (институт) переходный, уже не принадлежащий прежней России, но еще и не ставший в полной мере важной частью системы капиталистических отношений, которые сами еще только вламывались в несколько сонное течение российской имперской жизни. Свойство «переходности» обусловило, на наш взгляд, следующие проблемные зоны в жизни дореволюционного нотариата, заложенные в нотариальном законодательстве:

- неопределенность профессионального и социального статуса;
- неопределенность (неурегулированность) вопросов оплаты труда нотариусов;

Неопределенность профессионального и социального статуса проявлялась в том, что нотариус считался состоящим на государственной службе с присвоением ему восьмого классового чина зауряд. Эта формулировка, эта деталь (в которых, как известно, и кроется главное лукавство) заложила проблему пограничности статуса нотариусов²⁹. Нахождение «зауряд» было аналогично положению «заштатных» городов, которые вроде бы и должны были считаться уездными, однако в силу разных обстоятельств таковыми не становились, территории собственного уезда не получая. В итоге, их статус носил чисто символический характер. Так получилось и с нотариусами («младшими»). Их классовый чин носил символический характер³⁰, состояние «зауряд» подра-

²⁹ В большинстве работ, посвященных данному вопросу, часто говорится лишь о том, что неотнесенность нотариусов к чиновничьей братии оборачивалась отсутствием жалования, роста в чинах и пенсии. Однако, на наш взгляд, проблема лежала не только в материальной плоскости, но именно в неопределенности социального статуса нотариусов. Так, вопрос пенсии даже и для чиновников решался не усилиями государства, а их собственными пенсионными накоплениями, которые сдавались в соответствующую кассу. Для нотариусов такой своеобразной пенсионной кассой были их имущественный залог, который, после выхода на пенсию, ему возвращался.

³⁰ Девальвация чинов в течение XIX в. и так постоянно снижала объем социальных преференций, прилагавшихся к тому или иному чину.

зумевало их нахождение за штатом чиновничьей лестницы. Признать же нотариусов «свободной профессией» государство не решалось и по прагматичным соображениям, связанным как с контролем над выполнением ими публично-правовой нотариальной функции, так и необходимостью усилить, хотя формально их социальный вес, особенно в провинции, жившей еще представлениями «времен Очаковских и покорения Крыма». Символическое усиление социального веса путем представления классного чина зауряд позволяло завлечь необходимые кадры, а так же облегчить отправление ими своих непосредственных обязанностей. Была в этом действии еще и попытка дешево и сердито решить проблему компенсации «младшим нотариусам» отсутствия государственного содержания. Включение их в систему государственных чинов ставило проблему оплаты их труда силами бюджета. Однако подсчеты в ходе обсуждения этого вопроса показали, что даже 460 нотариусов обошлись бы государству в 820 тыс. рублей в год [5, с. 50]. В целом же на государственный бюджет ложилась бы большая нагрузка. Она тем более была бы проблематична, что наряду с нотариусами необходимо было решать вопрос о достойном содержании для создаваемых должностей присяжных и частных поверенных, судебных приставов и т.п. У нотариата безусловно присутствовала своя специфика, однако, как мы показали выше, государство недоучитывало специфику нотариального органа, продолжало видеть в «младших нотариусах» писцов актов и не более. В итоге, родилось соломоново решение считать нотариусов как бы на государственной службе с подчинением их судебным органам, но вот содержать себя нотариусы должны были самостоятельно.

Совокупный эффект неопределенности в части социально-профессионального статуса и вознаграждения за труд обернулся на начальном этапе серьезными *кадровыми проблемами нотариального института*. Законодатель изначально видел «младших нотариусов» как сферу для реализации разночинцев. Это понимание и предопределило ряд специфических черт, связанных с назначением на должность. Невысокий образовательный ценз, нетребовательный в этом отношении экзамен на должность как раз и должны были привлечь к должности «младших нотариусов» людей пусть и не слишком поднаторевших в науках, но знающих форму нотариальных актов, а так же имеющих воз-

возможность обеспечить свою деятельность соответствующим денежным залогом. Для уездных городов, к коим относился и Челябинск, первоначальная сумма залога составляла четыре тысячи рублей с последующим доведением ее путем ежемесячных отчислений до десяти тысяч. По сути, государство стремилось высоким залогом гарантировать себя от необходимости компенсировать возможные недостатки в деятельности нотариусов. Однако залог часто и становился препятствием на пути замещения должности действительно талантливыми разночинцами, поскольку последние как правило поднимались «в люди» с самых низов, а потому редко могли подкрепить собственные знания, трудолюбие и упорство достаточно высокой для того времени денежной суммой. Поэтому на начальном этапе в нотариусы шли люди, по разным причинам сколотившие небольшое состояние, однако далеко не всегда поднаторевшие на юридическом поприще. Отсутствие сколько-нибудь основательных познаний в юриспруденции или необходимого опыта оборачивалось достаточно большой рутинной деятельностью нотариусов, т.к. они часто бездумно следовали букве закона, не понимая сути той или иной нормы, специфики ее применения [5, с. 194]. Но даже и таких нотариусов недоставало. А.С. Смыкалин указывает, что даже и «в начале 1900 г. примерно одна треть должностей нотариусов в каждом судебном округе оставалась незанятой» [7].

Анализ изменений в нотариальном законодательстве на рубеже XIX–XX вв. показывает, что «чужими среди своих» нотариусы являлись как для имперского общества, так и друг для друга. Нотариальное общество было расколото сразу по нескольким направлениям: «старшие» и «младшие» нотариусы; столичный (губернский) нотариат и нотариат провинциальный; нотариусы прибалтийские и польские (деятельность которых регулировалась специально введенными в Положение о нотариальной части статьями) и нотариат прочих губерний. Отсутствие собственной корпорации, рассеянность по необъятным российским просторам, имманентная конкуренция, особенно в среде провинциального нотариата обусловили разобщенность нотариального сообщества, неумение, неспособность, а порой и отсутствие желания донести до общества и власти насущные проблемы. В итоге «временное» Положение о нотариальной части так и осталось постоянным, а новая

эпоха (советская) уже не распутывала, а разрушила гордиев узел проблем дореволюционного нотариата.

Библиографический список

1. Бегичев, А.В. Наследственное право в Российском государстве в эпоху феодализма: историко-правовые аспекты соотношения публичных и частных интересов [Текст] / А.В. Бегичев // Нотариальный вестник. – 2010. – № 8. – С. 55–63.

2. Еременко, А.А. Проблемы институционализации российского нотариата: истоки и современность [Текст] / А.А. Еременко // Нотариальный вестник. – 2012. – № 2. – С. 49–60.

3. Из истории российского нотариата [Текст] // Нотариус. – 1997. – № 1. – С. 80–88.

4. Мхитарян, Л.Ю. Влияние судебной реформы 1864 года на становление органов нотариата в Пермской губернии [Текст] / Л.Ю. Мхитарян // Вестник Пермского университета. – 2012. – № 2(16). – С. 30–40.

5. Нотариат Санкт-Петербурга. Страницы истории. Книга Вторая [Текст]. – М.: Внешторгиздат, 2003. – 311 с.

6. Попова, Н.Ю. Нотариат и вехи российской государственности // Нотариальный вестник. – 2012. – № 2. – С. 37–48.

7. Смыкалин, А.С. Неопределенность правового статуса нотариуса в дореволюционной России и СССР [Электронный ресурс] / А.С. Смыкалин // Нотариальный вестник. – Архив. – Режим доступа: http://old.notariat.ru/press_2242_23.aspx.htm.

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРАХ

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

Батищев С.Д. – студент Челябинского государственного университета.

Богатырёв А.В. – к.и.н., доцент кафедры теологии, философии и истории Поволжского православного института (г. Тольятти).

Буйленков И.О. – аспирант кафедры культурологии Белорусского государственного университета культуры и искусств (г. Минск).

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

Волошин Д.А. – к.и.н., доцент кафедры всеобщей и отечественной истории Армавирского государственного педагогического университета.

Воронцов М.В. – аспирант кафедры отечественной истории и права ЮУрГГПУ, преподаватель социально-гуманитарных дисциплин Уральского медицинского колледжа (г. Челябинск).

Головина М.А. – аспирантка кафедры философии Челябинского государственного университета.

Горчакова А.В. – магистрант кафедры отечественной истории и права исторического факультета Южно-Уральского государственного гуманитарно-педагогического университета (г. Челябинск).

Губер С.Е. – студент Смоленского филиала Саратовской государственной юридической академии.

Гурский В.В. – к. филос. н., педагог-организатор МБОУ «Лицей № 120 г. Челябинска», магистрант кафедры Отечественной истории и права Южно-Уральского государственного гуманитарно-педагогического университета, 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. филос. н., доцент кафедры философии и социологии Луганского национального университета им. Т. Шевченко, член Союза писателей России.

Дмитрина С.Г. – магистрант кафедры Отечественной истории и права Южно-Уральского государственного гуманитарно-педагогического университета, учитель истории и обществознания МОУ СОШ №13 г. Кыштыма.

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

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

Исаков А.А. – к. филос. н., доцент кафедры истории и обществознания историко-филологического факультета Арзамасского филиала Национального исследовательского Нижегородского государственного университета им. Н.И. Лобачевского.

Исакова Л.В. – старший преподаватель кафедры права, философии и социальных дисциплин факультета экономики и права Арзамасского филиала Национального исследовательского Нижегородского государственного университета им. Н.И. Лобачевского.

Капля О.В. – к.и.н., доцент кафедры фольклора и этнографии Волгоградской консерватории им. П.А. Серебрякова.

Кассал А.Ю. – врач-психиатр высшей категории Городской клинической психоневрологической больницы №1 им. И.П. Павлова (г. Киев).

Кассал Б.Ю. – канд. ветеринар. наук, ст. науч. сотр., доцент Омского государственного университета им. Ф.М. Достоевского.

Квашнин Ю.Н. – к.и.н., ст. науч. сотр. Института проблем освоения Севера ТюмНЦ СО РАН.

Кибасова Г.П. – д. филос. н., профессор кафедры истории и культурологии Волгоградского государственного медицинского университета.

Кириллова Е.Н. – д.и.н., в.н.с. Института всеобщей истории РАН (г. Москва).

Кондорский Б.М. – к. биолог. н., начальник отдела НПФ «Синбиас» (г. Донецк).

Корецкий А.И. – магистрант исторического факультета Южно-Уральского государственного гуманитарно-педагогического университета (г. Челябинск).

Курасова А.С. – преподаватель Южно-Уральского государственного колледжа (г. Челябинск).

Липская О.Г. – преподаватель кафедры социально-гуманитарных дисциплин Белорусской государственной сельскохозяйственной академии (г. Горки, Могилевская область).

Логиновский С.С. – канд. филос. н., доцент кафедры социологии и политологии Южно-Уральского государственного университета.

Лойко А.И. – д. филос. н., профессор, заведующий кафедрой философских учений Белорусского национального технического университета (г. Минск).

Лойко Л.Е. – к. филос. н., доцент, доцент кафедры философии и идеологической работы Академии МВД Республики Беларусь (г. Минск).

Ляпанов А.В. – к.и.н., доцент кафедры Истории России Владимирского государственного университета им. А.Г. и Н.Г. Столетовых.

Максимова И.В. – к.и.н., сотрудник Волгоградского государственного медицинского университета Министерства здравоохранения Российской Федерации.

Молодов О.Б. – к.и.н., доцент кафедры государственного и гражданского права Вологодского государственного университета.

Прилуцкий В.В. – д.и.н., доцент кафедры всеобщей истории, международных отношений и международного права Брянского государственного университета им. акад. И.Г. Петровского.

Ренева О.А. – заведующая Музеем истории купечества, филиалом Кунгурского музея-заповедника.

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

Саидов С.Ш. – научный сотрудник кафедры социальных наук Узбекского государственного университета мировых языков (г. Ташкент).

Салимова А.Т. – кандидат архитектуры, профессор ИАА (Международной Академии архитектуры), доцент кафедры «Архитектурное проектирование и градостроительство» Азербайджанского архитектурно-строительного университета (г. Баку).

Сахабутдинов Р.Р. – сотрудник кафедры истории России, историографии и источниковедения Башкирского государственного университета (г. Уфа).

Сенько Р.И. – науч. сотр. Государственного историко-мемориального музея «Смольный».

Серов Н.В. – доктор культурологии, профессор, Оптическое общество им. Д.С. Рождественского (г. Санкт-Петербург).

Суздалцева И.А. – к.и.н., доцент кафедры Всеобщей истории, заместитель декана исторического факультета Дагестанского государственного педагогического университета (г. Махачкала).

Сулимов С.И. – к. филос. н., доцент кафедры истории философии и культуры Воронежского государственного университета.

Тахиров Н.И. – студент исторического факультета Южно-Уральского государственного гуманитарно-педагогического университета (г. Челябинск).

Теуш О.А. – канд. филол. наук, доцент, преподаватель кафедры русского языка, общего языкознания и речевой коммуникации Института гуманитарных наук и искусств Уральского федерального университета им. Б.Н. Ельцина.

Тимощук А.С. – д. филос. н., профессор кафедры философии и религиоведения Владимирского государственного университета им. А.Г. и Н.Г. Столетовых.

Токарев А.Е. – магистрант исторического факультета Южно-Уральский государственный гуманитарно-педагогический университета (г. Челябинск).

Толчев И.А. – к.и.н., старший преподаватель 1 кафедры тактики и общевойсковых дисциплин филиала Военного учебно-научного центра Военно-воздушных сил «Военно-воздушная академия» в г. Челябинске.

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

Удовенко А.Н. – студент Смоленского филиала Саратовской государственной юридической академии.

Фукалов И.А. – к.и.н, доцент Бишкекской финансово-экономической академии / Университет АДАМ.

Чарыков Д.В. – к.и.н., г. Челябинск.

Черкасов Н.О. – магистрант исторического факультета Южно-Уральского государственного гуманитарно-педагогического университета (г. Челябинск).

Чирков М.С. – к.и.н., доцент кафедры истории Отечества Самарского государственного института культуры.

Чиркова Н.В. – к.и.н., доцент кафедры теории и истории культуры Отечества Самарского государственного института культуры.

Щетинина Н.М. – аспирант Воронежского государственного технического университета.

Якунин В.Н. – д.и.н., профессор, проректор по научной и инновационной деятельности Поволжского государственного университета сервиса (г. Тольятти).

Ярков А.П. – д.и.н., профессор, заведующий Региональной лабораторией изучения этноконфессиональных отношений и проведения социокультурных экспертиз Тюменского государственного университета.

Даже известное известно лишь немногим

Аристотель

Научное издание

ТРАДИЦИОННЫЕ ОБЩЕСТВА: НЕИЗВЕСТНОЕ ПРОШЛОЕ

МАТЕРИАЛЫ XV МЕЖДУНАРОДНОЙ
НАУЧНО-ПРАКТИЧЕСКОЙ КОНФЕРЕНЦИИ
(Г. ЧЕЛЯБИНСК, 15 МАЯ 2019 Г.)

ISBN 978-5-907210-31-8

Редколлегия:

Гл. редактор Павел Борисович Уваров, д.и.н.
Дмитрий Викторович Чарыков, к.и.н.
Иван Александрович Толчев, к.и.н.
Олег Дмитриевич Бугас, ст. преподаватель

Издательство ЮУрГГПУ
454080, г. Челябинск, пр. Ленина, 69
Протокол РИС (Н) 1/19, 2019 г.
Технический редактор Н.А. Усова

Объем 25 уч.-изд. л. (27 п.л.)
Тираж 150 экз.
Заказ №

Подписано в печать 20.05.2019
Формат 60*84 1/16

Отпечатано с готового оригинал-макета в типографии
«УРАЛПОЛИСЕРВИС»
454076, Челябинск, ул. Гоголя, 26
Т/ф. (8-351) 271-69-62, E-mail: vvp74@list.ru