Министерство просвещения Российской Федерации

Южно-Уральский государственный
гуманитарно-педагогический университет

Центр издательской деятельности и научного сервиса

ТРАДИЦИОННЫЕ ОБЩЕСТВА: НЕИЗВЕСТНОЕ ПРОШЛОЕ

Материалы XXII Международной научно-практической конференции (18 июня 2026 г., г. Челябинск)

Челябинск
2026

УДК 1Ф
ББК 87.63
Т58

Рецензенты:
д-р ист. наук профессор А. И. Конюченко,
д-р ист. наук профессор И. В. Нарский

Т58 **Традиционные общества: неизвестное прошлое** : материалы XXII Междунар. науч.-практ. конф., 18 июня 2026 г., г. Челябинск / редкол.: П. Б. Уваров (гл. ред.), А. Е. Толчева, Н. И. Тахиров, Д. В. Чарыков ; Министерство просвещения РФ, Южно-Уральский государственный гуманитарно-педагогический университет. – Челябинск : Центр издательской деятельности и научного сервиса, 2026. – 512 с. – Текст : непосредственный.

ISBN 978-5-907821-93-4

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

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

УДК 1Ф
ББК 87.63

ISBN 978-5-907821-93-4

© Оформление. Центр издательской деятельности и научного сервиса, 2026
© Дизайн обложки С. Чебышева, 2026

СОДЕРЖАНИЕ

Языковой карго-культ
или мы то, что мы говорим 14

**ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ
ИЗУЧЕНИЯ ТРАДИЦИОННЫХ ОБЩЕСТВ**

Ворохобов А. В.
ДИНАМИКА ОТНОШЕНИЯ К ТРАДИЦИИ
В ИСТОРИИ ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ 21
.....

Ищенко Н. С.
ТРАДИЦИЯ, МОДЕРН И ПОСТМОДЕРН
В СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ 29
.....

Лойко Л. Е.
ИНТЕНЦИИ СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ
В УСЛОВИЯХ ДЕМАРКАЦИИ ЦЕННОСТЕЙ
ТРАДИЦИОННЫХ И ИНДУСТРИАЛЬНЫХ ОБЩЕСТВ 41
.....

Синдеева С. В.
ЭВОЛЮЦИЯ И РЕВОЛЮЦИЯ КАК ФОРМЫ
ИСТОРИЧЕСКОЙ ДИНАМИКИ:
СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ.....48
.....

Сулимов С. И.
ХРИСТИАНСТВО И ИСТОРИЧЕСКИЙ ПРОЦЕСС:
ЖИВЕТ ЛИ ЦЕРКОВЬ ВНЕ ИСТОРИИ? 56
.....

Уваров П. Б.
ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ИНФОРМАЦИОННОЙ
ИНТЕРМЕДИАЦИИ В ФОРМАТЕ «ФРЕЙМВОРК» 69

ПОЛИТИКО-ПРАВОВАЯ СФЕРА ТРАДИЦИОННЫХ ОБЩЕСТВ

Варганова Н. В.
ОСОБЕННОСТИ ТЕОКРАТИИ
В АРХАИЧЕСКОМ ОБЩЕСТВЕ.....78
.....

Волошин Д. А.
В.Т. СИРОТЕНКО КАК ИСТОРИК ПАДЕНИЯ
РИМСКОЙ ИМПЕРИИ (К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ).....87
.....

Воронцов М. В.
ПОСЛЕДНИЙ ВЕЛИКИЙ РУССКИЙ ЦАРЬ
(К ВОПРОСУ ОБ ОТЕЧЕСТВЕННОМ ВАРИАНТЕ
АБСОЛЮТИЗМА) 98
.....

Дончев К. Т.
ОБЫЧНОЕ ВЕЩНОЕ ПРАВО В СЕВЕРО-ЗАПАДНОЙ БОЛГАРИИ ПОСЛЕ ОСВОБОЖДЕНИЯ БОЛГАРИИ ОТ ОСМАНСКОЙ ВЛАСТИ (1878).....119

Заварухин И. Д.
КОНЦЕПЦИЯ ТРИЕДИНСТВА РУССКОГО НАРОДА: ГЕНЕЗИС, ПРИЧИНЫ МАРГИНАЛИЗАЦИИ И ПЕРСПЕКТИВЫ ВОЗВРАЩЕНИЯ В НАУЧНО-ИДЕОЛОГИЧЕСКОЕ ПРОСТРАНСТВО 132

Логиновский С. С.
ПОУЧЕНИЕ АББЫ ДОРОФЕЯ ГАЗСКОГО «К НАСТАВНИКАМ В МОНАСТЫРЯХ И К УЧЕНИКАМ, КАК ДОЛЖНО НАСТАВЛЯТЬ БРАТИЮ И КАК ПОВИНОВАТЬСЯ НАСТАВНИКАМ» КАК ПРИМЕР УПРАВЛЕНЧЕСКОЙ МЫСЛИ ПЕРИОДА РАННЕГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ.....141

Лойко А. И.
ГОРОДСКОЕ ПРАВО ТРАДИЦИОННОГО ОБЩЕСТВА: НА ПРИМЕРЕ МАГДЕБУРГСКОГО ПРАВА НА ТЕРРИТОРИИ МИНСКА 152

Мальков К. А.
ПРОБЛЕМА ФОРМИРОВАНИЯ СУДЕБНОЙ ВЛАСТИ В ДРЕВНЕЙ ИРЛАНДИИ.....160

Мухина В. И., Сенькина А. В., Сальников Л. С.
РОЛЬ СОБОРНОГО УЛОЖЕНИЯ 1649 Г.
В ПРОТИВОСТОЯНИИ МЕЖДУ ДУХОВНОЙ
И СВЕТСКОЙ ВЛАСТЬЮ 169

Толчева А. Е., Толчев И. А.
ТРАНСФОРМАЦИЯ МОДЕЛИ ЦЕРКОВНО-
ГОСУДАРСТВЕННЫХ ОТНОШЕНИЙ В РОССИИ:
ОТ ВИЗАНТИЙСКОЙ «СИМФОНИИ»
К СИНОДАЛЬНОЙ СИСТЕМЕ УПРАВЛЕНИЯ 181

Фукалов И. А.
КОНВЕРГЕНТНАЯ ЭВОЛЮЦИЯ ВЛАСТИ
В ТРАДИЦИОННЫХ СО-ОБЩЕСТВАХ
НА ПРИМЕРАХ ЭПОСОВ «МАНАС»
И «ПЕСНЬ О НИБЕЛУНГАХ» 195

**СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКАЯ
СФЕРА ТРАДИЦИОННЫХ ОБЩЕСТВ**

Аллабердиева Л. А.
ПРОТО-БИОТЕХНОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОЦЕССЫ
В ТРАДИЦИОННОМ ХОЗЯЙСТВЕ СЕВЕРНОГО
ТУРКМЕНИСТАНА В ЭПОХУ МАМУНИДОВ 203

Овезнепесова Т. Я.
ЗНАЧЕНИЕ РЕМЕСЛЕННИЧЕСТВА
И СТРОИТЕЛЬСТВА В РАЗВИТИИ ГОРОДСКОЙ
КУЛЬТУРЫ (X—XII ВВ.) 215
.....

Хоммыев Т. Б.
ВЗГЛЯДЫ А.Ю. ЯКУБОВСКОГО НА ТРАДИЦИОННУЮ
ОБЩЕСТВЕННО-СОЦИАЛЬНУЮ СТРУКТУРУ
ТУРКМЕН 233
.....

КУЛЬТУРА И ЧЕЛОВЕК
В ТРАДИЦИОННОМ ОБЩЕСТВЕ

Атдаева О. Г., Атдаев С. Дж.
«НЕОБЫЧНЫЕ» СПОСОБЫ ИЗМЕРЕНИЙ
У ТУРКМЕН В XIX В.....245
.....

Исаков А. А.
«ЛАОДИКИЙСКОЕ ПОСЛАНИЕ» КАК ПАМЯТНИК
РУССКОЙ СРЕДНЕВЕКОВОЙ НАУКИ О ЯЗЫКЕ.....255
.....

Кассал Б. Ю.
ИДЕНТИФИКАЦИЯ ИЗОБРАЖЕНИЯ
НА АРТЕФАКТЕ ИЗ ЗАХОРОНЕНИЯ ЕЛЕКЕ САЗЫ.....266
.....

РУССКОЕ ТРАДИЦИОННОЕ ПРАВОСЛАВНОЕ ОБЩЕСТВО

Дроботушенко Е. В.
ПРАВОСЛАВНЫЕ МОНАСТЫРИ ЗАБАЙКАЛЬЯ
В КОНЦЕ XVII — НАЧАЛЕ XX В.: РОЛЬ ОБИТЕЛЕЙ
В ФОРМИРОВАНИИ И РАСПРОСТРАНЕНИИ
ПРАВОСЛАВНОЙ ТРАДИЦИИ РЕГИОНА 276

Корецкий А. И.
ЭЛЕМЕНТЫ КАТОЛИЧЕСКОЙ ДОКТРИНЫ
В ВОЗЗРЕНИЯХ МОСКОВСКОГО МИТРОПОЛИТА
ФИЛАРЕТА ДРОЗДОВА 289

Пронина Е. В.
ИЗУЧЕНИЕ ЦЕРКОВНОСЛАВЯНСКОГО ЯЗЫКА
В ТРАДИЦИОННОМ ПРАВОСЛАВНОМ ОБЩЕСТВЕ:
ЦИФРОВЫЕ ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫЕ ПОДХОДЫ
И МЕТОДИЧЕСКИЕ КРИТЕРИИ.....301

Скуратовский Я. К.
ВЕНЧАНИЕ В СОВРЕМЕННОМ РУССКОМ
ПРАВОСЛАВНОМ ОБЩЕСТВЕ 309

Якунин В. Н.
ПРИХОДСКАЯ БЛАГОТВОРИТЕЛЬНАЯ
И СОЦИАЛЬНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ
В САМАРСКОЙ ЕПАРХИИ В 1989–2019 гг.....317
.....

ТРАДИЦИОННОЕ ОБЩЕСТВО В УСЛОВИЯХ МОДЕРНИЗАЦИИ

Акимов Ю. Г.
ФРАНЦУЗСКАЯ АКАДИЯ НАКАНУНЕ АНГЛИЙСКОГО
ЗАВОЕВАНИЯ (КОНЕЦ XVII — НАЧАЛО XVIII В.) 332
.....

Блатова О. Ю.
ВКЛАД СИБИРСКОЙ ГОРОДСКОЙ
ИНТЕЛЛИГЕНТНОЙ СЕМЬИ В ПРОЦЕСС
ФОРМИРОВАНИЯ ТРАДИЦИОННОГО ОБЩЕСТВА
В НАЧАЛЕ XX В.....345
.....

Васильев И. А.
ОТ КУТЮМОВ К КОДЕКСУ: УНИЧТОЖЕНИЕ
ИЛИ ПРЕЕМСТВЕННОСТЬ ТРАДИЦИОННОГО
ПРАВА ФРАНЦИИ В ГРАЖДАНСКОМ КОДЕКСЕ
НАПОЛЕОНА 1804 Г. 357
.....

Гаврилина Н. А.
ВКЛАД П. М. ТРЕТЬЯКОВА
В РАЗВИТИЕ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ 363
.....

Гурский В. В.
ПРАВОВОЙ СТАТУС КАЗАЧЬИХ ОБЩЕСТВ
В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ.....373
.....

Липская О. Г.
ПРОБЛЕМА НРАВСТВЕННОГО ВОСПИТАНИЯ
В ПЕДАГОГИЧЕСКОМ НАСЛЕДИИ К.В. ЕЛЬНИЦКОГО
И Ф. А. КУДРИНСКОГО 383
.....

Максимова И. В.
К ИСТОРИИ ПРОВЕДЕНИЯ «ЦВЕТОЧНЫХ» АКЦИЙ
В ДОРЕВОЛЮЦИОННОЙ РОССИИ
(ОБЗОР СОВРЕМЕННОЙ ИСТОРИОГРАФИИ).....394
.....

Прилуцкий В. В.
ТРАДИЦИОННОЕ АГРАРНОЕ ОБЩЕСТВО
НА ЮГЕ США (XVII—XIX ВВ.) 404
.....

Рогожин В. М.
АДМИРАЛ ФЕДОР УШАКОВ: ПРИМЕР
СЛУЖЕНИЯ ОТЕЧЕСТВУ И ПРАВОСЛАВНОЙ ВЕРЕ.....414
.....

Сидоренко А. В., Толчев И. А., Григорьев В. А.
ОСНОВЫ ВОЕННОГО ИСКУССТВА А. В. СУВОРОВА
И ЕГО ВЛИЯНИЕ НА ХОД СОВРЕМЕННЫХ
БОЕВЫХ ДЕЙСТВИЙ.....423

Скорченко Ю. А.
МОРФОГЕНЕЗ АГРАРНОГО КАПИТАЛИЗМА
НА СТАРОБЕЛЬЩИНЕ (ВТОРАЯ ПОЛОВИНА XIX В.).....438

Суворов Н. А.
СКВЕРНОСЛОВИЕ КАК УГРОЗА НАЦИОНАЛЬНОЙ
ИДЕНТИЧНОСТИ И ДУХОВНОМУ СУВЕРЕНИТЕТУ.....447

Тахиров Н. И.
ВИДЕОИГРЫ КАК ФУНКЦИОНАЛЬНОЕ
ЗАМЕЩЕНИЕ ПРАКТИК ИНИЦИАЦИИ
В ИНФОРМАЦИОННОМ ОБЩЕСТВЕ.....457

Чернышева Е. В.
ЗАРУБЕЖНЫЕ ИССЛЕДОВАТЕЛИ О ПРИЧИНАХ
НАЧАЛА КИТАЙСКОГО «ВЕКА УНИЖЕНИЙ».....470

ИНСТИТУТЫ И ЦЕННОСТИ ТРАДИЦИОННОГО
ОБЩЕСТВА В КОНСТИТУЦИОННОМ
ЗАКОНОДАТЕЛЬСТВЕ СТРАН ОКЕАНИИ.....481

Шириев М. А.
ВЗАИМООТНОШЕНИЯ РОССИИ
И ТУРКМЕНСКИХ ПЛЕМЕН В ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ
XIX СТОЛЕТИЯ.....493
.....

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРАХ.....503
.....

Религиоцентристская (определенностная) коммуникация держится на том, что императивно действующий человек не является генератором неопределенности для других. Цена этому – собственная приверженность долгу, снижающая личную мобильность и валентность. Выход из-под груза долга с надеждой, что в целом все останется по-прежнему в социальном масштабе – стратегия и тщета переходного и современного человека.

П. Уваров

ЯЗЫКОВОЙ КАРГО-КУЛЬТ ИЛИ МЫ ТО, ЧТО МЫ ГОВОРИМ

С марта 2026 года в России начал свое действие федеральный закон (№ 168 ФЗ от 24.06.2025 г.), который устанавливает, что вся информация для публичного ознакомления должна быть на русском языке как на государственном. По большому счету, чисто техническое решение законодателей, касающееся экономической сферы, продавцов и потребителей товаров вызвало нездоровый ажиотаж. Масса авторов иронизировала над квасным патриотизмом, переписыванием англицизмов на русский манер и прочими изгибами языковой «критики и самокритики».

Несмотря на очевидную утилитарность данной темы, вопрос синтаксиса и семантики языка не столь очевиден и прост, как кажется. Не зря родилось целое направление философии языка, одним из ярчайших представителей которого являлся Людвиг Витгенштейн. Отечественное информационное поле действительно преисполнено заимствований из английского языка, как из рога изобилия хлынувших в постсоветскую Россию. Причиной можно считать некий словесный карго-культ, магическую практику, когда использование англицизма добавляло веса в коммуникациях с контрагентами. Одновременно активные заимствования языкового характера проникали в те сферы деятельности, которые были максимально приближены

к успешному Западу. Продажи, реклама, коммуникации активно перенимали англоязычные термины. Это было удобно, ведь наставниками выступали американцы и европейцы, возникало меньше напряжения в плане повседневного профессионального общения. В то же время активное использование иностранных «успешных» слов придавало большую значимость.

Обоснованы ли эти процессы, в чем их опасность? Дадим слово ученому и писателю В. М. Рыбакову, который, в силу предмета изучения, легко может сравнить отечественный и, например, китайский опыт языковых интервенций: «Они не себя выворачивали наизнанку, а к себе пришлифовывали и то, что открывали сами, и то, что можно было позаимствовать. Простой пример: знаете ли вы, что такое атом? В общем, да, конечно. <…> Но вот что значит само слово? А Бог его знает… <…> И вот произносим, как попки: атом, атом… Китайцы, как и мы, узнали про атомы из Европы. И назвали его “юаньцзы”, и теперь всякому распоследнему крестьянину с ходу ясно, что это — «первоосновная штучка». Так он называется: юаньцзы. Другого слова для него в китайском просто нет.

Представляю, какой поднялся бы вой и гам, если бы в своё время (да хоть и позже), кто-нибудь попытался называть атомы в буквальном переводе с греческого по-русски: неделимками»[1].

Не избежала словесного карго-культа классическая гуманитарная наука. В обществознание, как упрощенную в учебных целях квинтэссенцию разных «логий» (политологии, со-

[1] Рыбаков В. Грехи мы совершаем сознательно // Женский Петербург. – 2004. – № 3. – С. 55.

циологии, культурологии и т. п.) проникли языковые, а вместе с ними семантические и объяснительные схемы западной цивилизации.

Примерами уже вполне адаптировавшихся на русской почве слов являются *прогресс* и *демократия*. И хотя оба термина не воспринимаются как нечто инородное и заимствованное для российского языка, тем не менее, за их применением стоит много интересных моментов. Они также ворвались в свое время в семантику русского языка, чтобы стать частью новой «языковой игры» в логике Л. Витгенштейна. Эти понятия можно отнести к «наиболее семантически весомым словам, [которые] выступают в качестве семантических центров, вокруг которых группируются целые ряды слов и понятий»[1].

В чем ключевая особенность (и трудность) использования данных заимствований в гуманитарной науке? Слова *прогресс*, *демократия* и еще ряд близких по смыслу понятий изначально нагружены положительным контекстом, не подкрепленным научной верификацией. Логически это «узкое место» в отношении прогресса раскрыл Н. С. Трубецкой в работе «Европа и человечество»: «… в Европе под представление о высшем совершенстве европейской цивилизации подведен якобы научный фундамент, но научность этого фундамента только кажущаяся. <…> В основе лежит представление о том, что развитие человеческого рода шло и идет по пути, так называемого, миров Человечество шло по этой прямой линии, но отдельные народы

1 История слов: Около 1 500 слов и выражений и более 5 000 слов, с ними связ. / В. В. Виноградов. – Москва, 1999. – URL: https://azbyka.ru.

останавливались на разных точках ее и продолжают и сейчас стоять на этих точках, как бы топчась на месте, в то время, как другие народы успели продвинуться несколько дальше, остановившись и “топчась” на следующей точке, и т. д. <…>

Если допустить, что такое представление об отношении действительности к эволюции верно, то придется признать, что восстановить картину эволюции мы все же не в состоянии. В самом деле, дабы разобраться в том, какой именно фазис эволюции представляет из себя каждая данная существующая культура, мы должны знать определенно, где лежит начало и где конец прямой линии мирового прогресса: только в этом случае мы можем определить расстояние, отделяющее данную культуру от обеих крайних точек упомянутой лестницы и, таким образом, определить место этой культуры в общей эволюции»

Как же европейские мыслители, ученые преодолели эту трудность? За отправную точку и наивысшую фазу развития они взяли… европейскую цивилизацию. «Дело в том, что представление об эволюции в том виде, как оно существует в европейской этнологии, антропологии и истории культуры, само проникнуто эгоцентризмом. “Эволюционная лестница”, “ступени развития” – все это понятия глубоко эгоцентрические. <…> Строго говоря, настоящий “прогресс” наблюдается только в истории самих романогерманцев, ибо в ней естественно имеет место постоянное постепенное приближение к современному состоянию [романогерманской] культуры, произвольно объявленному верхом совершенства. Что касается до истории не-романогерманских народов, то, если она не кончается заимствованием европейской культуры, все последние,

ближайшие к нашим дням этапы этой истории, согласно всему вышесказанному, неизбежно должны рассматриваться европейскими учеными, как эпоха застоя или упадка. Только когда такой не-романогерманский народ отказывается от своей национальной культуры и предается слепому подражанию европейцам, романогерманские ученые с удовольствием отмечают, что этот народ “вступил на путь общечеловеческого прогресса”»[1]. Соответственно, некритическое отношение к использованию (переносу) данного понятия на почву отечественной мысли привело к аберрациям в рамках широких философских, публицистических и, зачастую, научных интерпретационных обобщений.

Первая мировая война, пессимизм «потерянного поколения» пошатнули веру в прогресс. Обрушение классической колониальной системы, наряду с развитием социальной антропологии во второй половине XX в. так же подвергли сомнению данный подход. Но свято место пусто не бывает. В период «холодной войны», когда многие оценки ушли в политическую плоскость, родилась новая концепция – политических режимов. На смену прогрессу пришла «демократия» как образчик развитого общества.

«Существует множество типов политических режимов, но их основное различение проводится исследователями с учётом того, является ли данный режим демократическим или недемократическим. Абсолютное большинство государств официально объявляют себя демократическими или идущими по пути

[1] Трубецкой Н. С. Европа и человечество…

демократизации» – говорит нам Большая российская энциклопедия. Сформировалась новая языковая ловушка, из которой не так просто выбраться. При этом основная смысловая аберрация носила и до сего дня носит тот же характер, что и в случае прогресса. Понятие создано в современном контексте и приватизировано мыслителями Запада. Соответственно, как и в случае с прогрессом, демократичным признается то и только то, что сопричастно или копирует западную политическую жизнь или культуру. Иные формы – недемократичны. Учитывая сильнейший негативный смысловой фон, а также глубокую клишированность схемы, все иные политические конструкции, все иные «политико-правовые порядки реализации суверенной политической власти в государстве» приобретают оттенок авторитарный или тоталитарный. Странам, в которых складывается своеобычное видение суверенного управления, включающее в себя элементы вполне демократические (конкурентные выборы, всеобщее избирательное право и т. п.), однако по разным причинам не признаваемые таковыми западными политиками и общественным мнением, приходится прибегать к разным языковым конструкциям. *Суверенная*, *народная демократия* и другие эвфемизмы применяются национальными политиками и публицистами, чтобы обосновать право на своеобычное политическое бытие. В свою очередь, западные политики и общественники зачастую через нехватку демократии обосновывают право на корректировку, порой насильственную, политической жизни других стран. Язык в этом случае выступает одним из ресурсов, обосновывающих данную политику для одних акторов, и выбивающую почву из-под ног для других.

Подобные трудности преследуют и «традиционное общество». Ускользающий смысл данного понятия, описывающего львиную долю человеческой истории, сместился в категории экономические, тесно связав его с аграрными технологиями. Тем более заметным становится семантический перекос, когда теория модернизации описывает развитие человеческой цивилизации как естественное движение от традиционного общества к индустриальному и, затем, современному – информационному, постиндустриальному. И вновь на заднем плане мелькают привычные идеи прогресса и линейной трансформации исторически существовавших сообществ. Более двух десятилетий авторы конференции пытаются преодолеть это ограниченное толкование «традиционного общества», выйти на более широкие и содержательные обобщения. Правильное понимание и использование языковых, словесных конструкций открывает простор для более качественного постижения реальности, избавленного от идеологических штампов, в том числе цивилизационного характера.

***

Редколлегия может иметь мнение, отличное от мнения авторов материалов.

ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ИЗУЧЕНИЯ ТРАДИЦИОННЫХ ОБЩЕСТВ

А. В. Ворохобов
Приволжский филиал Российского государственного университета правосудия им. М. В. Лебедева, г. Нижний Новгород

ДИНАМИКА ОТНОШЕНИЯ К ТРАДИЦИИ В ИСТОРИИ ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ

Задачи и надежды, связываемые с философией, стали в наше время причиной ее критики. Обнаружилось, что философы не только не создают сегодня теорий мира, не решают проблем, но даже не желают этого делать, вводя самоограничения. Классическим примером является метафилософия, которая закрывает перед философами традиционные темы размышлений [3, с. 437–438].

Конфронтация современной философии с философской традицией чаще всего приводит либо к отвержению традиционных вопросов и проблем, либо к необходимости признания смерти философии. Традиционные вопросы о бытии как бытии, о правомерности познания несовместимы с антисистемностью, тенденцией к релятивизации, избыточной проблематизацией как чертами современного философского мышления [1].

Разрыв с традицией мог бы стать спасением философии и отменить все ее пессимистические оценки, высказываемые самими философами, но тогда следовало бы найти новые вопросы и проблемы, которые оказались бы философскими в каком-то новом, нетрадиционном измерении. Однако это может означать согласие на философский хаос, когда значимым становится нахождение как можно большего количества проблем без различия их происхождения.

Термин *традиция* означает всё то, что происходит из прошлого или было передано из него следующим поколениям. Иначе говоря, традиция — это передача из поколения в поколение исторически сложившихся обычаев, верований, способов мышления, взглядов, принципов поведения согласно установленным в прошлом образцам. Такая культура, унаследованная из прошлого, составляет «традицию унаследованную», которая относится к традиционным культурам как продолжение отобранных в историческом процессе идей и ценностей [2, с. 48–50].

Традиция понимается тремя способами. Первый — деятельностное понимание, социальная трансмиссия — процесс межпоколенной передачи моделей поведения и способов мышления. Второй способ — предметное понимание традиции, заключающееся в рассмотрении артефактов и содержаний как культурного/социального наследия. Третий способ понимания традиции — субъектный, касается отношения человека к прошлому. Это понимание традиции связано с ее актуализацией с точки зрения современности. Речь идет о традиции, изобретенной или произведенной, называемой также «традицией вымышленной».

Независимо от результата рассмотрения современных философских попыток глазами традиции, следует сознавать, что именно из традиции проистекает современный характер философии. Именно философская традиция лишила современного философа уверенности, когда он обнаружил в ней произвольность в предоставлении ответов и невозможность единой философской позиции.

Философия является непрерывной критикой самой себя, и такое отношение к философской традиции всегда определяло ее непрерывность. Эта непрерывность была отрицанием прежних решений и новым актуализированием вопроса, после которого всегда появлялся ответ как попытка окончательного решения.

Началом философствования является позиция, которую субъект должен занять, чтобы появилось философское содержание. Однако эта позиция не является только причиной философствования, но самим философствованием, не импульсом, запускающим философствование, а постоянно присутствующей его сущностью.

История философии указывает на множественность таких позиций. Невозможно представить, чтобы античная философия, не зная понятия творения из ничего, могла рассматривать проблемы творения, как это делала философия средних веков. Только изменение философской позиции, позиции, являющейся первоначальным переживанием философа, позволяет поставить радикально новые проблемы [2].

Античная философия характеризуется установкой на удивление. Греки удивлялись, имея перед собой изменчивую

реальность, которая наполняла их беспокойством. В отличие от мифологического мышления, это беспокойство рождалось вследствие чувства дистанции по отношению к этой реальности, что стало условием философского мышления.

В Новое время фундаментальным переживанием становится сомнение. Сомнение обращало философа не только от преходящего мира, но и от мира устойчивости, приводя к редукции к самому себе. В XIX веке Ф. Ницше указал на переживание тотального отсутствия смысла как на последнее обращение философа от самого себя.

В истории философии особенно интересны мысли, которые не укладываются в проект философии, несомый традицией. Это так называемые философские переломы. Софисты, с одной стороны, продолжают мысли первых философов, с другой же, являются философами нового типа. Они не отказываются от абстрактных размышлений, но также направляют свои мысли к индивидуальному внутреннему миру [6].

Софисты занялись методологической проблемой познавательных способностей человека, относя эту проблему к философскому познанию первых мыслителей. Они спросили о возможности существования такой философии, какую проектировали первые мыслители вопросом о первоначале. Этот методологический поворот привел к тому, что вопрос о первоначале был сохранен, но любой ответ на него переставал иметь такое значение, о каком думали философы природы.

В философии Нового времени Р. Декарт выполнил аналогичную роль. Его сомнение в познавательных возможностях человека открыло трансцендентальную перспективу, расширив

поле философских исследований. Маневр Декарта сделал проблемой не проблематику философии, а всё человеческое познание.

Г. В. Ф. Гегель осознал и разрешил парадокс философии, заключающийся в невозможности одновременного пребывания внутри эпохи и выхода за ее пределы. Философия, по Гегелю, тождественна духу эпохи, являясь сознанием ее субстанции, но одновременно стоит над эпохой в формальном отношении.

С возникновением науки формируется конкурирующий с философией способ отношения к реальности. Уникальную позицию философа заменяет универсальная позиция эмпирического наблюдения. Наука была создана философами — Ф. Бэконом, Р. Декартом, И. Ньютоном, что порождало напряжение между парадоксальностью философского мышления и конкретностью научного подхода.

Перелом XVI и XVII веков был временем рождения отличного от античности и средневековья идеала научного знания. Это должна была быть наука, которая, согласно требованиям Бэкона и Декарта, доставляла бы знание, позволяющее господствовать над природой и использовать ее силы для нашего владычества над ней. Этот идеал был идеалом «хищным», имеющим склонность вытеснять иные способы реакции и поведения [4, с. 17–21].

Уже в начале своего развития наука создала конкурирующий с философской позицией и парадоксальностью философии способ обозрения реальности. Сначала единственную в своем роде позицию философа заменили универсальной, доступной для каждого позицией эмпирического обзора. И если

философом мог быть «кто-то», а не каждый, исследователем природы мог быть каждый.

Б. Паскаль, пытаясь освободить конкретного человека из-под господства науки, обнаружил парадоксальность человеческого бытия. И. Кант, доведя до победы идеи господства над природой, указал на человека как на универсальный субъект познания [5, с. 76–81].

Эти две идеи, с одной стороны — открытие парадоксальности человеческого бытия, с другой — указание на человека как на универсальный субъект познания, способствовали крушению концепции человека, которая лежала в основании науки. Истины, которые должен был открывать молчаливо предполагаемый наукой универсальный субъект, перестали быть истинами этого субъекта, а стали истинами человека исторического.

Современная философия сталкивается с необходимостью реабилитации парадоксального мышления. Культура должна признать своеобразие философского мышления как равноправного с научным. Забота о культурной реальности требует помещения философствующего субъекта в эту реальность.

Чуждость реальности, раскрывающаяся до начала философствования, создает новые возможности ответа на традиционные вопросы. Обращение к реальности, а не от нее, позволяет преодолеть ее чуждость и открывает путь к новым философским тезисам.

Актуализация означает приспособление того, что передано из прошлого для потребностей современности. То, что прошлое передало современности, имеет теперь совершенно иное

звучание по сравнению со своим первоначальным значением. Основой является изменчивость исторического взгляда на прошлое [4].

Традиция не передает будущему набор изолированных фактов самих по себе. Она всегда «воспроизводится» и «прочитывается» наблюдателем с перспективы эпохи, в которой он расположен. Традиция — это прошлое, актуализированное с точки зрения современности.

Огромный ущерб, который нанес культуре философского мышления сциентизм, будет возмещен тогда, когда культура реабилитирует ценность парадоксального мышления и признает его равноправным с научным мышлением; когда признают определенное соответствие между тем, откуда философ говорит, и тем, что философ говорит, не за логическую ошибку, достойную отвержения, а за своеобразие философского мышления.

Проблема обретения пути философии становится неотделимой от проблем, перед которыми предстала вся современная культура. Нельзя сегодня рассматривать проблему философии без поиска источников кризиса культуры. Это — единственный смысл метафилософии.

Традиция в философии представляет собой сложный динамический процесс, в котором постоянно происходит переосмысление и актуализация наследия прошлого. От античного удивления через картезианское сомнение к ницшеанскому переживанию бессмысленности — таков путь трансформации основных философских установок.

Современная философия, сталкиваясь с вызовами научного познания и необходимостью реабилитации парадоксального

мышления, обретает новые возможности в обращении к реальности, а не в бегстве от нее. Этот поворот открывает перспективы для нового понимания традиции не как застывшего наследия, а как живого диалога с прошлым, актуализированного в контексте современных проблем.

Чуждость реальности, ставшая исходным пунктом современного философствования, требует не отрицания традиции, а ее творческого переосмысления. Только через ответственное отношение к миру, в котором оказался философ, возможно подлинное продолжение философской традиции в условиях современности.

Библиографический список

1. Бондаренко, Н. Г. Традиция и ценности в социокультурном пространстве / Н. Г. Бондаренко, М. В. Гурин, У. В. Болотова. – Текст : непосредственный // Евразийский юридический журнал. — 2019. — № 6. — С. 437–438.

2. Ворохобов, А. В. Спецификация аксиологического опыта и онтологическая природа ценностей / А. В. Ворохобов. – Текст : непосредственный // Государство и право в изменяющемся мире: правовые приоритеты сохранения и укрепления традиционных российских духовно-нравственных ценностей (к году семьи в Российской Федерации) : материалы всероссийской научно-практической конференции. — Нижний Новгород, 2025. — С. 17–21.

3. Ворохобов, А. В. Эволюция древнегреческой философии: от мифа к логосу / А. В. Ворохобов. – Текст : непосредственный // Философия в мире: история и современность : сборник научных трудов IX международной научно-теоретической конференции. —

Ульяновск : Ульяновский государственный технический университет, 2024. — С. 76–81.

4. Ворохобов, А. В. От исторического сознания к осознанию памяти: осмысление эволюции дискурса памяти / А. В. Ворохобов. – Текст : непосредственный // Материалы VI Всероссийской научно-практической конференции с международным участием «Некрасовские чтения». — Вологда : Вологодская областная универсальная научная библиотека, 2024. — С. 121–123.

5. Данилова, Л. В. Традиция как специфический способ социального наследования / Л. В. Данилова. – Текст : непосредственный // Советская этнография. — 1981. — № 3. — С. 48–50.

6. Ефименко, М. Н. Традиция философии и философия традиции / М.Н. Ефименко. – Текст : непосредственный // История и философия науки : сборник научных статей. — Оренбург : Оренбургский государственный педагогический университет, 2004. — Вып. 5. — С. 4–18.

Н. С. Ищенко
Луганский государственный
аграрный университет им. К. Е. Ворошилова

ТРАДИЦИЯ, МОДЕРН И ПОСТМОДЕРН В СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ

В современных культурах всё ярче проявляется их неоднородность. Просвещенческий идеал модерного общества не существует даже в Европе, во всех обществах сохраняются

и возникают вновь группы, строящие свою идентичность на разных типах культуры. Анализ культурных подпространств в современных обществах актуален для выявления теоретических оснований исследования обществ традиции, модерна и постмодерна. Рассмотрим эти типы культуры и определим их мировоззренческие основания.

Традиционная культура стала предметом теоретического осмысления также с появлением массовых государств. Решающий вклад в выделение предмета исследования и его описание внес М. Вебер, в своих работах «Протестантская этика и дух капитализма» (1905), а также «Хозяйство и общество» (1921–1922) явно противопоставивший традиционную и современную (модерную) культуру.

Традиционной является культура, основанная на сакральном каноне и охватывающая всё сообщество. В качестве сакрального канона выступают сакральные тексты, литургические практики, устные сказания, не оформленные литературно, но содержащие константы отношений людей данного сообщества к тому, что считается в этом сообществе сакральным.

Сакральное довольно поздно стало предметом философии культуры, поскольку до XX в. сакральное принадлежало религии и рассматривалось в теологии или в лучшем случае в философии религии. Классическая работа Р. Отто «Священное» (1917) повлияла на все последующие разработки темы. Итоговый анализ сакрального на основе как классических, так и новейших достижений философии культуры и религиозной философии проводят В. М. Шелюто и В. И. Ильченко в монографии «Духовная культура в пространстве сакрального» (2016).

Авторы определяют сакральное как многомерное и полиморфное, системное и целостное явление, представляющее реальность иного порядка, чем дает нам повседневное бытие [4, с. 73]. В традиционных культурах, где религия не отделена от культуры, а культура всегда религиозна, сакральное находится в ядре мировоззрения, оформляя мир как космос в противоположность хаосу. В культуре модерна появляются бинарные оппозиции, в том числе оппозиция субъекта и объекта, и сакральное начинает ошибочно пониматься как объект среди других объектов. На самом же деле сакральное познается через преодоление субъектно-объектной схемы, как показали в своих работах М. Хайдеггер, М. Бубер, К. Ясперс [4, с. 94].

Исследователь традиционных культур М. Элиаде приходит к выводу, что именно сакральные топосы в религиозных обществах определяют представления человека о времени, пространстве, мире и месте человека в этой системе как в космосе, так и в социуме [10, с. 32–36]. Человек традиционного общества постоянно находится в космическом контексте [10, с. 62]. Создавая жилище, украшая своё тело, вступая в какие-либо отношения, человек моделирует сакральный порядок, присущий, по его мнению, мирозданию. Такие сакральные топосы, локализованные в пространстве, создают оформленное космическое пространство и задают человеку абсолютные ориентиры его деятельности в повторении мифологических событий в своей жизни [10, с. 66].

В традиционном обществе культура не отделена от религии, развивается в религиозных рамках и направлена на освящение новых созданных человеком предметов, сфер деятельности, видов человеческого общежития.

Также в традиционных обществах нет разделения на массовую и элитарную культуру. Хотя существуют группы с доступом к ресурсам, которые в современных обществах называются элитарными, но их ценности не отличаются от ценностей всего общества, они включены в единую религиозную систему мира, хоть и занимают в ней особое положение. Свое особое положение занимает каждая социальная группа в традиционном обществе, и властные, управленческие, священнические группы в этом аспекте не отличаются от других групп. Занимая свое место в сакральном космосе и социальном мире, каждая часть сообщества вносит свой вклад в воссоздание сакрального космического порядка на земле и в человеческом сообществе.

Время традиционных обществ всегда циклическое, определяется кругом религиозных праздников, отмечающих любой день и любое событие человеческой жизни в сакральном порядке мироздания. Пространство выстраивается от оформленных сакральных локусов (храмов, алтарей, церквей), от которых космический порядок распространяется на неосвященную территорию хаоса [10, с. 27–28].

В традиционных обществах культура является всеобщим достоянием, и интерпретации канонических произведений осуществляются всем сообществом. Жрецы и священники чаще других имеют доступ к сакральным объектам, но их отношение к этим ценностям такое же, как у остальных членов общины. Сакральное реализовано в практиках всего коллектива как целого. Возможности интерпретации задаются и контролируются элитными группами, которые в свою очередь получают

обратную связь от общины, где они функционируют. Таким образом, трансляция культуры осуществляется по религиозным каналам, включающим ритуалы, обычаи, мифы, обряды [5, с. 45]. Такая трансляция оказывается очень устойчивой и позволяет сохранить сакральные знания, освящающие мир и человека, в течение многих поколений.

Итак, традиционная культура характеризуется единством религии и собственно культуры, сакрализацией всего человеческого бытия, отсутствием субкультур с иными ценностями в составе сообщества, религиозными каналами межпоколенческой трансляции культуры.

Как социокультурная парадигма модерн четко проявляет себя в оппозиции традиционной архаичной культуре. Основа модерна — философия Просвещения [3, с. 15]. Культура модерна является секулярной или, как показывают новейшие исследования, находящейся в процессе секуляризации. Секуляризацию как коррелят модернизации исследовал американский антрополог Т. Асад. В результате исследований ученый пришел к выводу, что секуляризация является созданием пространства равноправного диалога разных нерелигиозных групп, в котором верующие не могут участвовать по умолчанию, поскольку секулярное государство создается для защиты неверующих от деспотизма религиозной власти [1, с. 234–235].

Исследуя прогрессистскую идеологию Просвещения и ее распространение методом группового анализа, Д. Чакрабарти показывает, что ценности Просвещения — рационализация, секуляризация, прогресс — не являются всеобщим достоянием, а формируют культуру некоторых групп, насаждаемую

насильно среди других групп в обществе и других обществ [9, с. 45–74]. Таким образом, культура модерна по умолчанию репрессивна. Культуры других групп, не прогрессивных, дискриминируются, маргинализируются и понижаются в статусе. Концептуализацией этих процессов являются бинарные оппозиции, которыми оперирует культура модерна для символической разметки социального мира: прогрессивный — реакционный, научный — ненаучный, гуманистический — бесчеловечный и так далее. Такая сеть бинарных оппозиций порождается репрессивной культурой модерна и формирует ее, создавая петли обратной связи в человеческих сообществах.

Культура модерна характеризуется линейным временем прогресса. Линейное время означает, что история имеет направление и развивается по объективным законам. Это позволяет на научно объективной основе ранжировать общества и расположить их по шкале прогрессивности в соответствии с уровнем прогресса, рационализации и секуляризации, достигнутым конкретным обществом. Такую модель времени А. Ассман называет темпоральным режимом модерна. В своем исследовании коллективной памяти и отношения к истории А. Ассман показывает, что темпоральный режим модерна исчерпал себя и в европейских странах уже не воспринимается как режим описания исторических событий по умолчанию с 1990-х гг., поскольку с этого времени не существует универсального нарратива, позволяющего однозначно отделять прошлое от будущего, прогрессивное развитие от реакционной стабильности и т. д. [2, с. 256]. Функционирование темпорального режима модерна в других культурных ареалах требует отдельного изучения.

Пространство модерна провозглашается секулярным и однородным ньютоновским пространством. В то же время и в этом пространстве существуют культовые объекты, освящающие и формирующие пространство особым способом. К таким объектам относятся символы национальных государств (гимн, герб, памятники павшим и т. д.), научные учреждения, центры секулярной культуры (музеи, филармонии и др.), национальные праздники [6, с. 26 и сл.; 7, с. 306–307]. Таким образом, пространство модерна содержит секулярные объекты, выполняющие функции освящения пространства. Из секулярного пространства модерна исключены священные объекты религий, что делает его в этом плане действительно однородным. Однако наличие священных объектов одной определенной группы, хоть и весьма широкой, формирует выделенное священное пространство для ученых и сторонников прогресса, из которого исключаются представители других групп.

В культуре модерна существует свой канон как литературных, так и художественных произведений искусства. В канон включены также деятели науки и культуры, противостоявшие религии в героическую эпоху формирования модерной культуры в XVII–XX вв. Способы интерпретаций канонических произведений строго регламентированы. Они могут осуществляться только специальными группами — учеными и интеллигенцией, имеющей соответствующее образование и подготовку. Люди других социальных групп не допускаются к интерпретации канона. Именно канонические способы прочтения внедряются посредством институтов модерна — общеобразо-

вательной школы, сети культурных учреждений, армии, науки, госуправления. Эти способы интерпретации задают возможные варианты прочтения классических произведений. Количество вариантов и правильность их употребления контролируются интеллектуальной элитой.

Таким образом, культура модерна содержит подсистемы — массовую и элитарную культуры, определяемые не столько содержанием, сколько социологически как культура определенных статусных групп. Различие элитарной и массовой культуры подчеркивается и воспроизводится с помощью государства модерна и его механизмов. Хотя заявленная цель Просвещения — всеобщее образование и всеобщий доступ к культурному наследию — реализована в массовых государствах модерна, такая ситуация в форме массовой культуры объявляется нетерпимой, кризисом культуры и человека. Элитарная культура модерна стремится к самовоспроизводству посредством бинарных оппозиций и контроля за отбором канонических произведений и их интерпретации.

Рассмотрим культуру постмодерна, которая имеет свои особенности, отличающие ее от культуры модерна.

Л. П. Воробьева в кандидатской диссертации определяет постмодернизм как массовую культуру индустриального и постиндустриального общества [3, с. 8]. Философия постмодернизма указала на процесс взаимного переплетения элитарной и массовой культур — диффузию культуры. В XXI в. эта тенденция становится реальностью. Стираются различия между высоким и низким искусством. Важным фактором развития процесса сближения является доминирование в пространстве современной

культуры мультимедийных каналов, сетевых ресурсов и платформ. Медиакультура объединяет все виды аудиовизуального творчества, превращает доцифровой литературный текст в новое произведение, формирующее у аудитории новый эстетический опыт [8, с. 143].

Отличительная черта культуры постмодерна — гиперреальность, символическая надстройка над реальностью, создаваемая из знаков, которые ничего не означают, из симулякров. Как подчеркивает исследователь, если философы-модернисты считали, что за знаками стоит какая-то реальность, постмодернисты считают, что реальности нет, а есть только знаки и интерпретации [3, с. 16–17]. Заметим, что в данном случае определяется специфика культуры с опорой на одну из социальных групп с ее особым габитусом. Существует немало ученых и в современных обществах, которые считают, что за знаками стоит реальность, и транслируют эту версию мировоззрения своим ученикам и публике. В то же время сама теория постмодерна довольно элитарна, она разделяется некоторыми социокультурными группами в Европе и США, однако не является повсеместным и универсальным учением. Множество потребителей массовой культуры также уверены, что за знаками стоит какая-то реальность, а осознанный радикальный релятивизм — удел философов-профессионалов и отдельных творческих групп.

Создание символической надстройки над реальностью не является специфической функцией культуры постмодерна. Она позиционируется как некая особенность культуры постмодерна в случае, если исследователь сам воспринимает мир в просве-

щенческой рационалистической парадигме, утверждающей существование универсальных ценностей и реальности, не зависящей от культуры, правильно описываемой с помощью рациональной науки Нового времени. Таким образом исследователь абсолютизирует свою точку зрения, позицию ученого-рационалиста, следующего нормам Просвещения, не осознавая, что тем самым он тоже создает гиперреальность как символический универсум.

Итак, постмодерн является логическим следующим этапом развития культуры после традиционной и модерной, однако не сменяет их полностью, но включает в себя как свои подсистемы. Массовая культура порождается процессами модернизации и созданием техногенной цивилизации. Смена традиционной культуры культурой модерна приводит к смене духовной парадигмы — на вершине иерархии устанавливается автономный индивид [3, с. 20]. Автономный индивид описан И. Кантом, и в этике И. Канта он опирается на универсальные моральные ценности и рациональное мышление. Л. П. Воробьева считает, что в культуре постмодерна массовым обществом создаются новые ценности, которые сводятся к инновациям и прогрессу ради них самих. Такая культура не является человекоразмерной и приводит к духовному кризису [3, с. 20–21].

Соглашаясь с анализом исследовательницы, не можем согласиться с тем, что это явление представляет собой некий принципиально новый этап развития культуры. Напротив, в культуре постмодерна автономия индивида достигает своего завершения: если в этике И. Канта индивид автономен от Бога, то в культуре постмодерна он автономен и от норм морали, ра-

циональности и культуры модерна. Это очередной этап эмансипации, заданный самим И. Кантом. Таким образом, являясь новым этапом развития культуры, постмодерн не является переломным рубежом, а всего лишь диалектически развивает культуру модерна, нивелируя бинарные оппозиции в полном релятивизме. Культуре постмодерна в современных обществах соответствует популярная культура.

Библиографический список

1. Асад, Т. Возникновение секулярного: христианство, ислам, модерность / Талал Асад. — Москва : Новое литературное обозрение, 2020. — 372 с. – Текст : непосредственный.

2. Ассман, А. Распалась связь времен? Взлет и падение темпорального режима Модерна / А. Ассман; [перевод с немецкого Б. Хлебников]. — Москва : Новое литературное обозрение, 2017. — 267 с. – Текст : непосредственный.

3. Воробьева, Л. П. Модернизм и постмодернизм в эволюции массовой культуры: философский анализ : автореферат дис. ... канд. филос. наук / Воробьева Людмила Павловна. — Ставрополь, 2006. — 22 с. – Текст : непосредственный.

4. Ильченко, В. И. Духовная культура в пространстве сакрального : монография / В. И. Ильченко, В. М. Шелюто. — Санкт-Петербург : Ъ, Луганск : Пресс-экспресс, 2016. — 676 с. – Текст : непосредственный.

5. Павлюткин, И. В. Социальные механизмы трансляции культуры семейной жизни: значение религиозной среды (на примере российского православия) / И. В. Павлюткин. – Текст : непосредственный // Научный результат. Социология и управление. — 2024. — Т. 10, № 4. — С. 31–49.

6. Франция-память / Пьер Нора и др.; пер. с фр. Д. Хапаевой. — Санкт-Петербург : Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 1999. — 325 с. – Текст : непосредственный.

7. Хаттон, П. Х. История как искусство памяти / П. Х. Хаттон. — Санкт-Петербург : Владимир Даль, 2004. — 422 с. – Текст : непосредственный.

8. Царева, Н. А. Массовая культура эпохи метамодерна в свете философии постмодернизма / Н. А. Царева. – Текст : непосредственный // Проблемы музыкальной науки. — 2022. — № 4. — С. 136–146.

9. Чакрабарти, Д. Провинциализируя Европу / Д. Чакрабарти. Пер. с англ. Петр Бавин; под науч. ред. Вячеслава Морозова. — Москва : Музей современного искусства «Гараж», 2021. — 384 с. – Текст : непосредственный.

10. Элиаде, М. Священное и мирское / М. Элиаде; пер. с фр., предисл. и коммент. Н. К. Гарбовского. — Москва : Изд-во МГУ, 1994. — 144 с. – Текст : непосредственный.

Л. Е. Лойко
Академия МВД Республики Беларусь,
г. Минск

ИНТЕНЦИИ СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ В УСЛОВИЯХ ДЕМАРКАЦИИ ЦЕННОСТЕЙ ТРАДИЦИОННЫХ И ИНДУСТРИАЛЬНЫХ ОБЩЕСТВ

Индустриальные общества сформировались в европейском регионе по национальному критерию. Между отдельными нациями возникла конкурентная среда. Вместе с тем, с точки зрения внешнего наблюдателя, Европа воспринималась как единое и целое пространство. Одним из таких внешних наблюдателей была российская интеллигенция. В ее числе — Н. Я. Данилевский.

Основной темой работ Н. Я. Данилевского стали взаимоотношения Европы и России. Для их анализа ученый разработал теорию культурно-исторических типов. В рамках данной теории отношения между Европой и Россией рассматриваются через критерий принадлежности данных территориальных пространств к разным культурно-историческим типам. Понятие Европы определяется им не в географическом масштабе, а именно в культурно-историческом смысле. В этом контексте Европа рассматривается как германо-романская цивилизация [2, с. 44].

Автор данной концепции исходит из того, что в основе самобытности культурно-исторических типов лежат различия в характере народов, результатом деятельности которых стало формирование соответствующих типов культур. Так, германо-романский культурно-исторический тип описывается через анализ особенностей психического склада европейцев, их религии и истории.

Именно психический строй характера народа Н. Я. Данилевский ставит на первое место. Этот строй выражается в языке, мифологии, вере, быте, искусстве, науке. Но, как пишет Н. Я. Данилевский, «ежели бы нам удалось найти такие черты национального характера, которые высказывались бы во всей исторической деятельности, во всей исторической жизни сравниваемых народов, то задача была бы решена удовлетворительно» [2, с. 145].

Анализируя особенности исторического воспитания европейцев, ученый приходит к выводу, что индивидуальная свобода составляет принцип европейской цивилизации: не терпя внешнего ограничения, она может только сама себя ограничивать. Н. Я. Данилевский характеризует романо-германский культурно-исторический тип как обладающий преимущественно научным и промышленным характером культуры, а это и есть — индустриальный тип [7].

А. А. Зиновьев, следуя методологии Н. Я. Данилевского, называет европейский индустриальный тип общества западнизмом [3, с. 330]. Для западных народов характерны такие черты, как склонность к индивидуализму, высокий интеллектуальный и творческий уровень, практицизм и расчетливость,

конкурентоспособность и авантюристичность, повышенное чувство собственного достоинства и чувство превосходства над другими народами, высокая степень самодисциплины и самоорганизации, а также стремление управлять другими народами. В результате «...сформировался человеческий материал, благодаря которому западная цивилизация стала самой значительной в истории человечества, породила самые высокоразвитые общества и заняла лидирующее положение в современном эволюционном процессе человечества» [3, с. 331].

Что же собой представляет Россия? Н. Я. Данилевский пишет, что «вообще не интерес составляет главную пружину, главную двигательную силу русского народа, а внутреннее нравственное сознание» [2, с. 163]. Отличительные черты характера русского народа составляют миролюбие и терпимость. Они проявлялись в религиозной сфере и при освоении Сибири и Дальнего Востока, в ходе которого были сохранены все народы, населявшие эти регионы. В российской истории имели также место насилие и жестокость, но они не были направлены против других народов. Поэтому Россия, к «сожалению или к удовольствию, к счастью или несчастью, — нет, не принадлежит» к Западу [2, с. 48], поскольку «она не причастна ни к европейскому добру, ни к европейскому злу» [2, с. 49]. По этой причине Европа враждебно относится к России. Для обоснования своей враждебности она придумала повод. Он заключается в обвинении России в том, что она угрожает Европе [2, с. 67].

На конкретном историческом материале Н. Я. Данилевский показывает необоснованность таких обвинений. Достаточно вспомнить вторжение шведов в пределы Северной Рос-

сии и крестовые походы. Шведы отказались от своих планов в отношении России только по итогам Северной войны. Продолжая аргументы Н. Я. Данилевского, можно утверждать, что французы свои геополитические амбиции в отношении России завершили поражением в 1812 г., а немцы свою экспансию на восток прекратили только после поражения в Великой Отечественной войне.

Причину враждебности Европы по отношению к России нужно искать, по мнению Н. Я. Данилевского, в осознании масштаба той розни, которая лежит в исторических началах и исторических задачах народов. Исторически Европа осознала свое религиозное и политическое единство как христианского Запада, противопоставляя себя Востоку и славянскому типу культуры.

Россия позиционируется Европой как сила, враждебная прогрессу и свободе. Н. Я. Данилевский пишет: «В продолжение этой книги мы постоянно проводим мысль, что Европа не только нечто нам чуждое, но даже враждебное; что ее интересы не только не могут быть нашими интересами, но в большинстве случаев прямо им противоположны» [2, с. 374]. Конфликт будет только усиливаться Европой: «Антагонизм Европы и России, основанный на славянстве России, не только сохранится по-прежнему, но будет всё возрастать и возрастать, по мере возрастания внутренних сил России» [1, с. 119].

Европу и Россию отличают также традиции права. Европа всегда себя позиционировала как эталон правовой культуры. Этим эталоном считалось римское право. При этом мало кто обращает внимание на то, что римское право было прерогати-

вой не только западной части римской империи, но и восточной ее части, откуда в Россию и пришло через христианство это право. О высоком уровне права в России свидетельствует такой исторический документ как «Русская Правда» [8].

Тематика философии права в Российской империи стала востребованной в связи с развитием университетской юридической науки и юридического образования. Родоначальником формирования тематики философии права был Т. Н. Грановский [10]. Это было не буквальное тематическое влияние, а опосредованное влияние через созданную им в Московском университете атмосферу. Под влиянием этой атмосферы оказался Б. Н. Чичерин [11]. В его философии права прослеживается влияние философии Гегеля, что видно по рассматриваемым им категориям социальной философии.

Из университетской юридической среды Российской империи вышел уроженец Беларуси В. Д. Спасович. Он стал одним из самых выдающихся адвокатов Российской империи [9]. Такой статус им был заслужен тщательным рассмотрением уголовных дел его подзащитных. Среди них были люди, совершившие бытовые преступления, связанные с домашним насилием. Одно из таких дел затронуло даже Ф. М. Достоевского. Когда писатель понял глубину аргументов защиты В. Д. Спасовича, он использовал его образ в своих литературных произведениях [4].

В. Д. Спасович был адвокатом и в судебных разбирательствах, связанных с деятельностью народовольцев. Они обвинялись в антигосударственной деятельности, что грозило им смертной казнью. В. Д. Спасович строил защиту не с позиции

политических аргументов поддержки народовольцев, а с позиции имевшихся у следствия доказательств о противоправном характере совершенных ими действий. В результате суд выносил наказания, соответствовавшие доказательствам.

Адвокатская практика В. Д. Спасовича показала, что даже в такой недемократичной среде, к которой на Западе относили Российскую империю, суды строили свою деятельность в соответствии с фундаментальным принципом демократии о разделении функций властей.

Созданные усилиями российских адвокатов приоритеты естественного права в юридической практике были на концептуальном уровне обоснованы П. И. Новгородцевым [6]. Положения его теории были развиты в рамках психологической теории права Л. И. Петражицким и Б. А. Кистяковским [12].

Таким образом, Н. Я. Данилевский разработал перечень признаков, определяющих типичность той или иной цивилизации [4]. Каждая цивилизация представляет собой замкнутую духовную общность, существующую в собственной шкале координат [5]. Попытка одной цивилизации навязать другой собственную систему духовных ценностей ведет к катастрофе и разрушению последней. В наше время столкновение цивилизаций и необходимость их диалога составляют главное содержание эпохи.

Библиографический список

1. Данилевский, Н. Я. Горе победителям : сборник статей / Н. Я. Данилевский. — Москва : АЛИР, 1998. — 416 с. – Текст : непосредственный.

2. Данилевский, Н. Я. Россия и Европа / Н. Я. Данилевский. — Москва : Институт русской цивилизации, 2008. — 812 с. – Текст : непосредственный.

3. Зиновьев, А. А. Фактор понимания. Ч. 3. Двадцатый век. Западнизм / А. А. Зиновьев. — Москва : Эксмо, 2006. — 316 с. – Текст : непосредственный.

4. Лойко, А. И. Эволюция психологической теории права: Спасович и Петражицкий / А. И. Лойко, Л. Е. Лойко. – Текст : непосредственный // Социальные институты в правовом измерении: теория и практика : материалы VII всероссийской науч.-практ. конф. Иркутск, 21 апреля 2025 г. / ФГБОУ ВО «ИГУ»; под общ. ред. М. Г. Тирских, Г. В. Дружинина. — Иркутск : Издательство ИГУ, 2025. — С. 121—127.

5. Лойко, Л. Е. Культура и цивилизация в предметном поле неклассической философии / Л. Е. Лойко. – Текст : непосредственный // Культура и антикультура. Соотношение цивилизации и культуры, материального и идеального, традиций и преемственности. Проблемы региональной культуры : монография / науч. ред. Л. Н. Захарова, Л. Н. Шабатура. — Тюмень : ТИУ, 2020. — С. 58–63.

6. Новгородцев, П. И. О своеобразных элементах русской философии права / П. И. Новгородцев. — Москва : Раритет, 1995. — С. 367–387. – Текст : непосредственный.

7. Пустарнаков, В. Ф. Концепция «культурно-исторических типов» («локальных цивилизаций») Н. Я. Данилевского / В. Ф. Пустарнаков. – Текст : непосредственный // Цивилизация и исторический процесс. — Москва : Наука, 1983. — С. 230–238.

8. Тихомиров, М. Н. Исследование о Русской Правде. Происхождение текстов / М. Н. Тихомиров. — Москва; Ленинград : Изд-во АН СССР, 1941. — С. 183–197. – Текст : непосредственный.

9. Троицкий, Н. А. Корифеи российской адвокатуры / Н. А. Троицкий. — Москва : Центрполиграф, 2006. — С. 52–80. – Текст : непосредственный.

10. Чичерин, Б. Н. Несколько слов о философско-исторических воззрениях Грановского / Б. Н. Чичерин. – Текст : непосредственный // Вопросы философии и психологии. — 1897. — Кн. 1 (36). — С. 1–13.

11. Чичерин, Б. Н. Философия права / Б. Н. Чичерин. — Москва : Директ-Медиа, 2022. — 292 с. – Текст : непосредственный.

12. Философия права: П. И. Новгородцев, Л. И. Петражицкий, Б. А. Кистяковский. — Москва : Политическая энциклопедия, 2018 — 511 с. – Текст : непосредственный.

С. В. Синдеева

Воронежский государственный университет

ЭВОЛЮЦИЯ И РЕВОЛЮЦИЯ КАК ФОРМЫ ИСТОРИЧЕСКОЙ ДИНАМИКИ: СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ

Современное общественное развитие характеризуется нарастанием кризисных явлений, а также трансформацией социальных институтов ускорением исторического времени. Эти процессы актуализируют философское осмысление форм исторического изменения, прежде всего — эволюции и революции как фундаментальных способов социального движения.

В условиях нестабильности особое значение приобретает анализ радикальных форм социального действия, которые нередко интерпретируются исключительно в негативном ключе, без учета их исторических и философских оснований.

Социальная философия позволяет рассматривать радикализм как выражение глубинных противоречий исторического процесса, отвергая убеждение о радикализме как об аномалии политического развития. В этой связи анализ эволюции и революции приобретает методологическое значение, поскольку именно через данные категории раскрываются механизмы накопления и разрешения социальных противоречий.

Цель данной работы состоит в философском анализе эволюционных и революционных форм исторической динамики и выявлении их взаимосвязи в контексте социального развития.

Понятие эволюции занимает центральное место в социальной философии, поскольку через него раскрывается логика постепенного изменения социальных структур и механизмов преемственности исторического развития. В наиболее общем виде эволюция понимается как процесс последовательных, относительно непрерывных изменений, однако философское содержание данного понятия значительно шире и не сводится к идее линейного прогресса [1, с. 1512].

В классической философии истории эволюционный подход формировался как альтернатива теологическим и метафизическим моделям объяснения исторического процесса. Представители данного направления — такие как Г. Спенсер и Э. Б. Тайлор — исходили из предпосылки о наличии объективных закономерностей общественного развития, поддаю-

щихся рациональному анализу. Вместе с тем уже на ранних этапах развития социальной философии стало очевидно, что эволюция не является исключительно гармоничным процессом и включает в себя внутренние противоречия.

Существенный вклад в разработку эволюционного понимания истории внесли К. Маркс и Ф. Энгельс. В рамках диалектико-материалистической традиции эволюция трактуется как процесс развития, внутренне пронизанный противоречиями между производительными силами и производственными отношениями. В «Предисловии» к работе «К критике политической экономии» К. Маркс подчеркивает, что материальное производство образует реальную основу общественной жизни и определяет характер социальных, политических и правовых отношений. Эволюция общества проявляется в том, что производительные силы постепенно развиваются в рамках определенной общественной формации, пока не вступают в противоречие с существующими производственными отношениями. Маркс формулирует это положение следующим образом: «Ни одна общественная формация не погибает раньше, чем разовьются все производительные силы, для которых она дает достаточно простора...» [3, с. 8]. Тем самым Маркс указывает на историческую ограниченность каждой формы общественного устройства. Эволюция не является бесконечной: она имеет внутренние пределы, за которыми прежние социальные отношения перестают соответствовать уровню материального развития. Однако до достижения этого предела общество продолжает существовать в рамках старых форм, что подчеркивает длительный и накопительный характер эволюционного процесса.

Ф. Энгельс дополняет данную концепцию, подчеркивая универсальный характер движения и изменения. Его идея перехода количественных изменений в качественные имеет принципиальное значение для понимания исторической динамики: он указывает, что даже там, где изменения накапливаются постепенно, в определенный момент происходит скачок, означающий возникновение нового состояния [6, с. 39, 59]. Следовательно, эволюция не исключает разрывов, а, напротив, содержит в себе возможность радикального перелома и является процессом, подготавливающим условия для революции.

Наряду с материалистическим подходом в социальной философии развивается цивилизационное понимание эволюции. В своих трудах А. Дж. Тойнби отвергает идею линейного прогресса и предлагает рассматривать историю как совокупность локальных цивилизаций, каждая из которых проходит стадии возникновения, роста, надлома и распада. Эволюция цивилизации, по Тойнби, осуществляется как ответ на исторические вызовы, и ее успех зависит от способности общества вырабатывать адекватные формы реакции. Он подчеркивает, что цивилизации развиваются не вследствие благоприятных условий, а в ответ на вызов [4, с. 213]. Кризис эволюционного развития связан с утратой способности адекватно отвечать на исторические вызовы, что ведет к усилению роли маргинальных и радикальных элементов.

Критическую интерпретацию эволюции предлагает К. Н. Леонтьев, отвергающий идею прогресса как универсального закона истории. Леонтьев утверждает, что подлинное развитие представляет собой процесс усложнения форм, сопро-

вождающийся укреплением иерархий и внутреннего единства общества. Он подчеркивает, что «высшая точка развития есть высшая степень сложности, объединенная внутренним деспотическим единством» [2, с. 374]. С точки зрения К. Н. Леонтьева, эволюция общества проходит три стадии: «первоначальной простоты, цветущего объединения и сложности вторичного смесительного упрощения» [2, с. 382]. Последняя стадия характеризуется уравниванием, демократизацией и разрушением традиционных форм, что он рассматривает как признак разложения. К. Н. Леонтьев прямо называет эгалитарно-либеральные преобразования антитезой развитию, связывает их с утратой культурной самобытности и ускорением исторического упадка. В данной перспективе кризис эволюционного развития выступает предпосылкой радикальных социальных преобразований.

Таким образом, в различных философских концепциях эволюция предстает как противоречивый и ограниченный процесс, обладающий как созидательным потенциалом, так и внутренними пределами. Осмысление этих пределов позволяет перейти к анализу революции как особой формы исторического изменения, возникающей в момент кризиса эволюционного развития.

В социальной философии революция понимается как форма перехода общества к новому качественному состоянию в условиях исчерпания прежних исторических структур. Впервые систематическое философское осмысление революции получает развитие в рамках марксистской теории, где она трактуется как закономерный результат накопления объективных противоречий.

В работах К. Маркса и Ф. Энгельса революция рассматривается как необходимый этап исторического развития. Она происходит в тот момент, когда общество утрачивает способность воспроизводить себя в прежних формах. Важно отметить, что в марксистской философии революция не является отрицанием эволюции. Напротив, она завершает определенный цикл развития и открывает новый этап истории: «Эволюция накапливает противоречия, а революция выступает формой их радикального разрешения» [7, с. 42].

Новое осмысление революции предложено Ш. Н. Эйзенштадтом, который рассматривает революционные процессы в цивилизационном контексте. Он критикует представление о «чистой революции» как универсальной модели и подчеркивает многообразие форм социальных трансформаций. Ш. Н. Эйзенштадт настаивает на том, что революции являются лишь одним из возможных типов социальных изменений. Он предлагает анализировать революции не через призму их «чистоты», а через выявление условий, при которых конфликты и протесты приводят именно к революционным преобразованиям, а не к распаду режимов или постепенным реформам. В его концепции революция затрагивает не только экономические и политические структуры, но и символические основания общества — нормы, ценности и легитимность власти.

Важным вкладом Ш. Н. Эйзенштадта является рассмотрение революций в контексте цивилизационной динамики, которая восходит к «осевому времени» (концепция К. Ясперса). Он определяет «осевые революции» как утверждение «напряженности между трансцендентным и мирским порядками», что

приводит к формированию новых мировоззренческих и институциональных систем [5, с. 7]. Это разделение создает поле интеллектуальной и нравственной напряженности, которое становится источником социальных движений, направленных на переустройство общества в соответствии с высшими идеалами.

Особое значение Ш. Н. Эйзенштадт придает роли интеллектуальных элит, которые формируют альтернативные проекты социального порядка. Именно они, по его мнению, трансформируют религиозные и утопические идеи в политические программы, способные мобилизовать массы [5, с. 25]. Так революция предстает как культурно-символический процесс, в ходе которого переопределяются базовые нормы социального взаимодействия, границы коллективов и принципы легитимности власти.

Таким образом, революция в социально-философском контексте представляет собой закономерную форму исторического перелома, возникающую при исчерпании прежних социально-экономических и культурных структур.

Анализ эволюции и революции как форм исторического движения показывает, что общественное развитие не является ни исключительно постепенным, ни исключительно скачкообразным процессом. Эволюционные изменения накапливают структурные и культурные противоречия, которые в определенные моменты прорываются в форме революционных переломов. В марксистской философии революция предстает как закономерное завершение эволюционного процесса, в ходе которого противоречия между производительными силами и производственными отношениями достигают предела и тре-

буют радикального разрешения. В цивилизационных теориях революция осмысливается как симптом кризиса культурной и институциональной целостности общества, сопровождающийся разрушением традиционных форм легитимности и социальной иерархии. Несмотря на различие интерпретаций, все рассмотренные подходы сходятся в том, что революции неизбежно связаны с радикализацией общественного сознания и практики, поскольку они предполагают отказ от преемственности и ориентацию на коренное переустройство социального порядка. Таким образом, философское осмысление эволюции и революции позволяет рассматривать радикализм как закономерный элемент исторической динамики, связанный с кризисом прежних моделей социального развития и поиском новых форм общественного бытия.

Библиографический список

1. Большой толковый словарь русского языка / гл. ред. С. А. Кузнецов. — Санкт-Петербург : Норинт, 2000. — 1536 с. – Текст : непосредственный.

2. Леонтьев, К. Н. Полное собрание сочинений и писем : в 12 т. / К. Н. Леонтьев. — Санкт-Петербург : Владимир Даль, 2005. — Т. 7, кн. 1. — 560 с. – Текст : непосредственный.

3. Маркс, К. К критике политической экономии / К. Маркс. — Москва : Госполитиздат, 1949. — 270 с. – Текст : непосредственный.

4. Тойнби, А. Дж. Постижение истории / А. Дж. Тойнби. — Москва : Айрис-Пресс, 2006. — 640 с. – Текст : непосредственный.

5. Эйзенштадт, Ш. Н. Революция и преобразование обществ. Сравнительное изучение цивилизаций / Ш. Н. Эйзенштадт. — Москва : Аспект Пресс, 1999. — 416 с. – Текст : непосредственный.

6. Энгельс, Ф. Анти-Дюринг / Ф. Энгельс. — Москва : Гос. изд-во, 1928. — 539 с. – Текст : непосредственный.

7. Энгельс, Ф. Развитие социализма от утопии к науке / Ф. Энгельс. — Москва : Молодая гвардия, 1937. — 108 с. – Текст : непосредственный.

С. И. Сулимов

Воронежский государственный университет

ХРИСТИАНСТВО И ИСТОРИЧЕСКИЙ ПРОЦЕСС: ЖИВЕТ ЛИ ЦЕРКОВЬ ВНЕ ИСТОРИИ?

Христианство является старейшей в мире теоцентрической религией, то есть центральной категорией христианской картины мира является трансцендентный Бог. Следовательно, земной мир и живущее земной жизнью человеческое общество не могут претендовать на пристальное внимание данной религии, ведь человечество и природа вторичны по отношению к Богу. Казалось бы, данное утверждение вполне логично. Однако, как показывает историческая практика, христианство играло и продолжает играть немалую роль в общественной жизни, а в Средние века Церковь являлась могущественным субъектом исторического развития в странах Западной Европы, в Восточной Римской империи и на Руси. С одной стороны, христианство делает акцент на отношениях человека с Богом, находящимся вне мира и не живущим по земным правилам, но,

с другой стороны, община верующих, руководствующаяся христианскими принципами, принимает деятельное участие в земной истории. В чем же заключается причина данного противоречия? На этот вопрос мы попробуем ответить в данной работе.

С точки зрения первых христиан, заставших проповедь, казнь, воскресение и вознесение Иисуса Христа, земная история оказалась фактически завершена обещанием Второго Пришествия. Земной, профанный исторический промежуток, охватывающий жизнь человечества от одного сакрального события (изгнания Адама и Евы из рая) до другого сакрального события (пришествия Мессии), окончился. Однако Второе Пришествие задерживалось, земное время продолжало длиться, и в его течении происходили различные события, так или иначе затрагивавшие жизнь верующих. Например, из различных христианских общин, разбросанных по территории Римской империи, сложилась единая апостольская Церковь, которую время от времени светские власти подвергали преследованиям. И верующим становилось ясно, что между Первым и Вторым Пришествиями, возможно, будет пролегать еще один исторический период, события которого не менее важны, чем знамения Ветхого Завета. Правда, никто не думал, что эта эпоха окажется хронологически длинной: ведь всё, что людям надлежит знать для небесного спасения, им уже известно от Иисуса Христа. Поэтому благодаря единой временной линии от Откровений Ветхого Завета через первое Пришествие ко Второму Пришествию сложилось линейное понимание истории, в котором события не дублируют, а дополняют друг дру-

га, но прогнозы не могут быть точными, потому что Бог является действующим лицом исторического процесса и раньше времени не раскрывает людям Своих замыслов. Отечественный исследователь И. В. Кривушин так характеризует понимание прошлого и будущего в раннем христианстве: «Проблема прошлого всегда оставалась актуальной для христианства. Для новозаветных авторов это было теократическое прошлое Ветхого Завета, которое предсказывало и подготавливало Евангелие, открывшее новую историческую эпоху. Настоящее становилось для них неизбежным звеном в цепи движения истории от ее истоков до ее финала, частью важнейшего ее периода — периода христианского. Однако эсхатологизм ранних поколений христиан делал такой историзм формальным, ибо он превращал Воплощение не в начало нового отрезка истории, но знамение близкого ее конца. Замкнутость исторической перспективы лишала изучение христианской эпохи всякого смысла. Но время шло, община христиан росла и развивалась, и финал истории отодвигался в неопределенное будущее. С каждым годом Церковь приобретала всё более протяженное во времени и всё более событийно разнообразное прошлое как продолжение истории Христа» [4, с. 56]. То есть с каждым проходящим от Вознесения годом Церковь обретала собственное прошлое, события которого нельзя было считать маловажными. Например, прославление того или иного святого или возникновение и опровержение очередной ереси являлись событиями сакрального плана и не могли восприниматься как нечто постороннее, не касающееся отношения человека и Бога.

Другое дело, что христиане первых веков относились к земной политической истории крайне отстраненно, не пытаясь участвовать в ней и ожидая Второе Пришествие буквально со дня на день. Для них не имело значения, кто в данный момент занимает монарший трон и с кем из соседей Римская империя ведет войну. Однако выполнение по отношению к ближним и дальним правил евангельской этики принуждало верующих как-то реагировать на происходящие в обществе события. Например, во время набега германского племени готов на имперские провинции в Малой Азии, случившегося в III в., епископ города Неокесария по имени Григорий отлучил от Церкви тех верующих, которые прямо или опосредованно помогали варварам грабить римские селения [5, с. 95]. В то же время Римская империя, бывшая светским государством, чередовала свое отношение к христианам от безразличия до спорадических преследований. Но ни терпимость одних монархов, ни враждебность других не могли заставить Церковь превратиться в осознанного участника земной истории. В дни мира христиане больше думали о личном благочестии и совершении Таинств, чем о судьбах страны, а во время преследований им казалось, что наступили последние времена перед Вторым Пришествием и поэтому нет никакого смысла сопротивляться неизбежному. Однако гонения завершились вовсе не гибелью греховного земного мира и не истреблением общины верующих, а общепризнанным триумфом христианства. В 313 г. император Константин I Великий, одолев своего политического оппонента Максенция, приписал эту победу заступничеству христианского Бога и принял Медиоланский эдикт, которым

гарантировал христианам полную веротерпимость и монаршее покровительство.

Медиоланский эдикт можно считать первым событием земной истории, в котором Церковь участвовала как единый субъект, и которое серьёзно отразилось на ее судьбе и как социальной организации, и как религиозного учения. Началось сотрудничество Церкви с государством, а ориентированного на небесные правила христианства — с земным миром. Данное изменение статуса требовало тщательного осмысления, которое с необходимостью должно было определить места и роли Бога и человека в историческом процессе, с учетом того, что человечество перед лицом Божьим неоднородно, и, к примеру, позиции, занимаемые по отношению к Богу язычниками и христианами, заметно различаются.

Осмыслением места и роли Церкви в земной истории занялся Кесарийский епископ Евсевий (270–339). В своей работе «Церковная история» владыка попытался совместить сакральные и профанные (небесные и земные) события, наложив их на единую временную шкалу, и преуспел в этом начинании. Именно он является создателем хронологии, делящей время на периоды до и после Р. Х. (до и после н. э.). Поскольку светская римская историография считала годы от основания Рима, то Кесарийскому епископу приходилось прибегать к двойной датировке, совмещая даты до Р. Х. с датами от основания Рима и приурочивая годы рукоположения церковных иерархов к датам правления императоров.

Главное внимание христианский писатель акцентирует, разумеется, на истории Церкви, а не на античной государ-

ственности или ветхозаветной теократии, и поэтому большая часть «Церковной истории» посвящена событиям, случившимся после Р. Х. Очерчивая схему исторического процесса с момента Рождества Христова, Евсевий Кесарийский выделяет в ней три этапа, для каждого из которых характерен особый стиль Божьего присутствия в истории.

На первом историческом этапе, охватывающем I в. н. э., то есть апостольскую эпоху, вмешательство Божье в земные дела очень интенсивное: Господь помогает ученикам Христа в их проповеди и карает тех, кто этой проповеди мешает. Так, предавший Христа Иуда заканчивает свою жизнь самоубийством, царь Ирод, обезглавивший Иоанна Крестителя, умирает от мучительной болезни, а иудеи, не принявшие Христа и преследовавшие апостолов, испытывают на себе всю тяжесть римской карательной операции. Епископ Евсевий специально делает акцент на том, что разрушение Иерусалима римлянами — не событие земной истории, имеющее земные же причины, а прямой ответ Бога на распятие Христа. Удивительно не то, что Господь покарал иудеев, а то, что Он медлил с наказанием несколько десятилетий, давая возможность отступникам раскаяться: «Незачем еще рассказывать, что случилось со всем народом после спасительных Страстей и тех воплей, которыми иудейская толпа разбойника и убийцу вызволяла от смерти и умоляла забрать от них Владыку жизни. Справедливо, однако, сказать, о том, как проявило себя человеколюбие Всеблагого Провидения: на целых сорок лет после преступления, учиненного над Христом, отложена была их гибель» [3, с. 102–103]. В то же время апостолы оказываются под прямым Божьим покрови-

тельством: Пётр спасен из темницы ангелом, а Павел переносит укус змеи без всякого вреда для себя.

Второй этап «Церковной истории» охватывает II–III вв. н. э. и характеризуется почти полным отсутствием Божьего вмешательства в человеческие дела. В данном периоде происходит становление церковной организации, организуется преемственность епископов, начинается творчество церковных писателей и, к сожалению, одновременно с зарождением христианской публицистики появляются и первые ереси. Божье вмешательство напрямую касается лишь мучеников и тех епископов, которые противостоят еретикам. Государство в это время существует как бы вне истории: епископ Евсевий не интересуется ни придворными интригами, ни военными кампаниями императоров, упоминая лишь тех монархов, кто отличился особой нетерпимостью к христианам.

Третий исторический этап охватывает рубеж III–IV вв., то есть гонения на христиан, предпринятые императором Диоклетианом, и воцарение императора Константина, провозгласившего в государстве веротерпимость и открыто покровительствовавшего Церкви. Божье присутствие в истории на данном этапе усиливается настолько, что Бог буквально Сам ведет мучеников к венцу и поддерживает Константина в его победоносном сражении у Мульвиева моста (312 г.). Более того, Константин не только побеждает своего противника, принца-язычника Максенция, но и благодаря знамению узнает, Кому он обязан этой победой. По мнению Евсевия Кесарийского, именно благодарность Богу, а не только политический расчет побуждает государя провозгласить Медиоланский эдикт (313 г.). Поэтому можно

сказать, что установление в Римской империи веротерпимости было Божьим даром не в меньшей степени, чем результатом миссионерской деятельности самой Церкви.

Епископ Евсевий был одним из первых церковных авторов, которые предположили, что установление в империи христианства (а значит, возникновение христианской государственности) отодвигает перспективу Второго Пришествия на неопределённый срок. Земная история не только не близится к своему финалу, но и обретает новые, неведомые прежде контуры. Христианизация Римской империи при Константине I Великом казалась Кесарийскому иерарху событием сакрального плана, совпавшим с рядом профанных факторов, которые непроизвольно послужили небесной цели. Без Божьего вмешательства Константин вряд ли одержал бы победу над своим противником и точно не стал бы императором. Венценосный покровитель христиан даже сам признавал этот факт, в письме другу так характеризуя плохо известного ему христианского Бога: «Этот Бог наказывает строго тех, кто оскорбляет его культ, и осыпает благодеяниями тех, кто ему служит» [2, с. 33–34]. Если учесть, что император до сражения у Мульвиева моста не интересовался христианством и что его противник был убежденным язычником, обращение Константина выглядит как результат прямого Божьего вмешательства, а не следствие политического расчета или миссионерской проповеди одного из епископов. Ведь по приведенным нами строкам личного письма видно, что Константин оценивает почти незнакомого Бога по Его делам, а не по тому, что говорят об этом Бо-

ге Его приверженцы. Таким образом, Бог создавал христианскую империю не в меньшей степени, чем это делали люди, руководствовавшиеся как своей верой, так и своекорыстными мотивами. И вот, христианское государство, охватывающее почти весь известный грекам и римлянам мир, создано. Что же последует дальше? Каким будет новый, не приходивший в голову современникам Иисуса Христа исторический этап? Этого епископ Евсевий не знал, но полагал, что Господь не для того обратил в истинную веру большую часть цивилизованного мира, чтобы в скором времени подвести под мировой историей черту Второго Пришествия. В частности, епископ Кесарийский предполагал, что, возможно, христианизированная империя станет эффективным орудием исправления человека и даже приведет к установлению Божьего царства на земле посредством обращения в христианство римского монарха.

Однако реальность внесла свои коррективы в идиллическую концепцию владыки Евсевия. IV в. н. э., последовавший за христианизацией Римской империи, мало чем отличался в лучшую сторону от предыдущих эпох. Так, случились короткая, но яркая языческая реакция при императоре Юлиане, распад империи на два государства, расцвет арианской ереси при константинопольском дворе, а главное — фатальное и необратимое вторжение варваров, в кратчайшие сроки приведшее античную государственность к полнейшей деградации. Поэтому если живший в начале IV столетия епископ Кесарии мог питать надежды на фундаментальное преобразование императором-христианином политической жизни в евангельском духе,

то живший и писавший в первой половине V в. Августин Блаженный (тоже епископ, но города Гиппон в Северной Африке) таких иллюзий уже не имел.

Августин Гиппонский соглашался с Евсевием в том, что земная история началась с момента грехопадения и изгнания Адама и Евы из рая. Оказавшись в земной реальности, человечество начало стремительно деградировать в нравственном отношении, и ни один человек не смог бы вернуться в рай, если бы Бог не вмешивался в события земной истории и не направлял людей. Однако далеко не все люди испытывают интерес к Богу или крестной жертве Иисуса Христа. В то время как для верующих Первое Пришествие — судьбоносное событие, для неверующих оно вообще ничего не значит. Поэтому с момента Вознесения существуют как бы два человечества, каждое из которых живет собственными интересами и целями. Епископ Августин условно называет эти два различающихся по отношению к Богу общества городами («градами») — небесным/Божьим и земным. Вот как он характеризует их соотношение: «Царство смерти до такой степени возобладало над людьми, что увлекло бы всех, как к заслуженному наказанию, во вторую смерть, которой нет конца, если бы незаслуженная благодать Божья не спасла от нее некоторых. Отсюда вышло так, что хотя такое множество столь многочисленных народов, живущих на земле каждый по особым уставам и обычаям, и отличается друг от друга разнообразием языков, оружия, утвари, одежд; тем не менее существовало всегда не более как два рода человеческого общения, которые мы, следуя Писаниям своим, можем назвать двумя градами. Один из них состав-

ляется из людей, желающих жить в мире только по плоти, другой — из желающих жить также и по духу. Когда каждый из их добивается своего, каждый в соответствующем мире и живет» [1, с. 3]. При этом Августин вовсе не отождествляет «град земной» лишь с потаканием телесным страстям — к этому типу общества относятся все люди, так или иначе желающие угождать себе, а не Богу. Они могут исповедовать какую-нибудь религию, могут не исповедовать никакой, могут даже формально называться христианами, но цель у них одна — жить по своей собственной воле. Именно политические процессы, происходящие в «земном граде», опрометчиво приравниваются к историческому процессу, хотя этот процесс скорее антиисторичен, потому что в нем бесконечно повторяются одни и те же события, вдохновляемые одними и теми же мотивами. Эгоистичные люди, стремясь к личным целям, вступают друг с другом в борьбу, иногда даже создают империи, но все их начинания в итоге рушатся под напором таких же самовлюбленных эгоистов. В частности, Августин не преминул вспомнить, что гибнущей Римской империи предшествовали восточные монархии, завершившие свой исторический путь таким же бесславным крахом.

Но, кроме «града земного», существует и «град небесный» — сообщество людей, которые считают целью своей жизни угождать Богу. Их сообщество не имеет оригинального политического оформления, но разлито по всем существующим государствам. В частности, Гиппонский епископ упоминал о христианстве среди варваров-готов, веровавших в те времена, когда германцы еще не переселились на территорию

империи. Именно для таких верующих и происходят события сакральной истории, их ждут Божий суд и рай. Однако в своей земной жизни каждый христианин имеет семейные, гражданские и государственные обязанности, которые он обязательно должен выполнять, руководствуясь любовью к Богу и ближним. Таким образом, «град земной» и «град небесный» постоянно взаимодействуют друг с другом, и христианство оказывается субъектом исторического процесса хотя бы потому, что верующие, кроме всего прочего, являются подданными или даже служащими тех или иных государств. Можно предположить, что если Евсевий Кесарийский сумел объединить сакральные события христианства с политической историей Римской империи и даже наложил их на единую временную шкалу, то Августин Гиппонский, не отрицая взаимодействия двух временных потоков, смог их разграничить, указав пределы, в которых христианство соприкасается с земным миром, и обосновав закономерность этого соприкосновения.

Подводя итоги работы, необходимо подчеркнуть поэтапный путь встраивания христианства в процесс земной истории. На раннем этапе своего существования христианство совершенно игнорировало мирские события, сосредоточившись лишь на событиях библейских и ожидая Второго Пришествия, на фоне которого любые политические процессы казались незначительными. Евсевий Кесарийский под влиянием Медиоланского эдикта предположил, что некоторые земные события по своему значению важны не менее сакральных, изложенных в Библии. Августин Блаженный дополнил эту концепцию, отметив, что каждый верующий живет одновременно в двух ис-

торических процессах — земном и небесном — и поэтому является участником обеих историй. С точки зрения Августина, верующий христианин должен не сторониться земных событий, а принимать в них посильное участие, руководствуясь при этом сакральной евангельской этикой. Именно такой путь христианство проделало от бегства из мира к полноценному участию в мирских событиях.

Библиографический список

1. Августин Аврелий (Блаженный). Творения в 4 т. / Аврелий Августин. — Санкт-Петербург : Алетейя, 1998. — Т. 4. О граде Божьем. Книги XIV–XXII. — 586 с. – Текст : непосредственный.

2. Буасье, Г. Падение язычества. Исследование последней религиозной борьбы на Западе в IV веке / Г. Буасье. — Москва : Вече, 2021. — 496 с. – Текст : непосредственный.

3. Евсевий Памфил. Церковная история / Евсевий Памфил. — Санкт-Петербург : Амфора, 2005. — 491 с. – Текст : непосредственный.

4. Кривушин, И. В. Ранневизантийская церковная историография / И. В. Кривушин. — Санкт-Петербург : Алетейя, 1998. — 255 с. – Текст : непосредственный.

5. Ременников, А. М. Борьба племен Северного Причерноморья с Римом в III веке н. э. / А. М. Ременников. — Москва : Изд-во Академии наук СССР, 1954. — 147 с. – Текст : непосредственный.

П. Б. Уваров
Южно-Уральский государственный гуманитарно-педагогический университет, г. Челябинск

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ИНФОРМАЦИОННОЙ ИНТЕРМЕДИАЦИИ В ФОРМАТЕ «ФРЕЙМВОРК»

Исторический индуктивизм предстает крайне слабой стороной исторического познания. В первую очередь, исходя из того, что опора на «осколки» информации, порождающие неопределенность, является крайне несовершенной основой для концептуальных практик. При этом данные практики по своим возможностям уступают даже «пазлам», так как не могут «опереться» на какие-либо ориентирующие основания.

Еще Мориц Шлик прямо утверждал: «Индукция – это просто методичные догадки, психологический, биологический процесс, изучение которого не имеет отношения к логике» [3, с. 299].

Еще более категорично на эту тему высказался один из авторов «Большой советской энциклопедии» М. М. Новосёлов: «Для практики повседневного и научного мышления характерные обобщения на основе исследования не всех случаев, а только некоторых, поскольку, как правило, число всех случаев практически необозримо, а теоретическое доказательство для бесконечного числа этих случаев невозможно. Неполная индукция уже не является логически обоснованным рассужде-

нием. С точки зрения логики обосновать рассуждение – это найти логический закон, соответствующий этому рассуждению, но никакой логический закон не соответствует переходу от частного к общему. С точки зрения логики справедливы только такие заключения, для получения которых не требуется никакой новой информации, кроме той, что содержится в посылках…» [4, с. 263].

В этих условиях данные логические положения и выводы наносят серьезные удары по архивистам, а также археологам и прочим эмпирикам. Йорг Баберовски замечает: «Еще Гегель сказал, что эмпирическая достоверность является самой пустой из всех истин, и что действительность доступна лишь в понятиях» [5, с. 106]. Продолжая данную тему, Баберовски доходит до сарказма: «Ссылка на документы заставляет признаться в том, что другой ближе к реальности, чем ты сам. Историки меряются силами, когда ставят под сомнение серьезность собирателя и доказывают ему, что он видел не все документы, которые были доступны самому. Тот, кто прочитал множество документов, якобы в большей степени обладает “действительностью”. Так звучит, немного упрощенно, кредо тех историков, которые верят в то, что в источниках отражается реальность» [5, с. 104].

В данной ситуации мы не забываем об ограничениях, которые необходимы историческому индуктивизму, чтобы не попадать в «ловушку Вико»: «I. Человек вследствие бесконечной природы человеческого ума делает самого себя правилом Вселенной там, где ум теряется от незнания. <…> II. Другое свойство человеческого ума состоит в том, что там, где люди

не могут составить никакого представления о далеких и неизвестных вещах, они судят о них по вещам известным и имеющимся налицо. <…> Эта же Аксиома показывает, что тщеславие – дочь Невежества и Самолюбия, которое нас как бы раздувает: ведь у нас существует много слишком укоренившихся идей о нас самих и о близких нам вещах, и посредством их мы как глупцы смотрим на непонятные нам вещи [1, с. 73].

В основу нашего исследования «сборник-цитата» положена уникальная книга, составленная из 100 манифестов, написанных и изданных с 1909 по 2019 гг. представителями информационной интермедиации, и собранных профессором Ноттингемского университета Алексом Данчевым.

Наша задача в рамках фреймовой методологии – не говорить за самих мыслителей, а только помогать им максимально и четко заявить свою точку зрения. Мы прямо настаиваем на необходимости развернутого цитирования, не оставляющего пространства для софизмов, соблюдая ограничения в общении с «манифестантами», защищая их от нашей субъективности.

Формат исследовательского фрейма настроен, прежде всего, на анализ такого социокультурного явления как информационное посредничество. Исследователь принципиально не занимается подбором необходимого для его концепции фактажа, а пропускает саму концепцию через источник-фильтр. При этом совершенно недопустимы никакие дополнительные внешние смысловые интервенции в пространства «100 арт-манифестов: от футуристов до стакистов».

Мы позволяем себе только «просеивать» материал данного уникального источника по трем концептуальным направлени-

ям: 1) информационная интермедиация; 2) детрадиционализация и 3) автократизация. Таким образом, мы начинаем наш фрейм-анализ с явления, именуемого как интеллигенция или информационное посредничество и его последовательное отношение к реальности на основе материалов профессора А. Данчева: «Примерно в декабре 1910 года, – как писала Вирджиния Вульф, – человеческий характер изменился». Миром начал править модернизм. Рождение манифестов можно проследить до более точной даты. Примерно 20 февраля 1909 года, когда «Основание и манифест футуризма» (M_1 в этой книге) напечатали на первой странице LeFigaro, манифесты стали серьезным делом. Этот знаменитый документ положил начало не только новому движению, но и фактически целому новому жанру, эдакой артистической авантюре» [3, с. 12].

В связи с этим, мы не забываем о диспозиции хронологического фрейма, который лежит в основании «100 арт-манифестов» и заявлениях информационных медиаторов, которые являются эссенциальностью данного проекта.

1. Информационная интермедиация

Информационная интермедиация в полной мере заявляет о себе в начале XX в. в книге «Основание и манифест футуризма» Ф. Маринетти: «3. <…> мы намерены восславить агрессивную деятельность, беспокойное бодрствование, жизнь за двоих, пощечину и удар кулаком. <…> Искусство и в самом деле не может быть ничем иным кроме как насилием, жестокостью и несправедливостью» [2, с. 31,35].

Обозначенную тему «безжалостно» подхватывает Т. Тцара: «Как можно ожидать, что можно навести порядок в хаосе,

составляющим эту бесконечную и бесформенную вариацию: человека? Принцип “возлюби ближнего своего” – лицемерие. “Познай себя” – вообще утопия, но более приемлемо, потому что этот принцип, охватывает зло. Никакой жалости» [2, с. 188].

Безжалостность превращается в бездомность, несмотря на все архитектурные изыски: «Мы больше не чувствуем себя как дома среди соборов, дворцов и подиумов. Мы – люди огромных отелей, вокзалов, широких улиц, колоссальных портов, крытых рынков, светящихся аркад, прямых дорог и благотворного разрушения» [2, с. 132].

Данный ориентир поддерживает М. Лой: «Освободить место для того, что быть достаточно смелыми, какими бы мы ни были, и достаточно прекрасными, чтобы реализовывать собственное Я.

Чтобы вы покраснели, мы выкрикиваем непристойности, мы выкрикиваем богохульства, которые вы, будучи слабыми, шепчете в одиночестве в темноте» [2, с. 105].

«Новая» свобода у информационных интермедиаторов биологизирует человека: «А страсть – сила, в том смысле, что она убивает слабых и возвышает сильных, помогая естественному отбору» [2, с. 77].

Информационное посредничество устремляется по пути к расчеловечиванию человека, делая ставку на биологическую горизонтальность и презревая религиоцентристскую вертикальность. Полиэгоцентризм – гораздо более простой и надежный способ манипуляции и управления горизонтальным человечеством.

2. Детрадиционализация человека

Проект информационной интермедиации может состояться только в процессе направленной, системной детрадиционализации. Фреймворк А. Данчева даёт для этого необходимые информационные и интеллектуальные основания. При этом надо учесть, что информационное посредничество может существовать только разрушая религиоцентристскую вертикальную определенность. Валентина де Сен-Пуант еще в 1913 г. заявляет о «“безвкусице” определенности» [2, с. 77], а в 1914 г. Ф. Маринетти и К. Невинсон говорят о необходимости «излечить английское искусство от худшей из болезней – традиционализма» [2, с. 112]. В этом же «Манифесте футуристов» против английского искусства прямо звучит обвинение традиционности: «Обладая силой созидания и бессмертием, наши предки – творцы итальянского искусства – заключили нас в тюрьму робости, подражания и подчинения. Они вечно сидят у нас за спиной на своих стульчиках с высокой спинкой и, как почтенные дедушки, диктуют нам что делать» [2, с. 114]. Еще за 4 года до этого, опираясь на образ Венеции, Маринетти начинает формировать основы детрадиционализма: «Мы поворачиваемся спиной к древней Венеции, изношенной и разрушенной веками поиска удовольствия, хотя когда-то даже мы любили этот город и приняли его в свои сердца в великой ностальгической мечте. Мы отвергаем Венецию иностранцев, этот рынок фальшивых торговцев антиквариатом, этот магнит для всеобщего снобизма и слабоумия, эту кровать, изношенную бесконечными толпами любовников. Эту ванну, украшенную драгоценностями для космополитических шлюх. Эту

огромную сточную трубу традиционализма» [2, с. 55]. В свою очередь, К. Карра на примере художников XIX в., прямо утверждает, что «их работа служит *сигналом к бунту* против всего гангренозного тысячелетнего художественного традиционализма» [2, с. 146].

Необходимо сознавать, что только разрушение религиоцентризма создает феномен и, одновременно, потребность в информации/информационности, а также, что особенно важно, воспроизводство самих интермедиаторов и социальной потребности в них самих.

3. Автократизация

В результате информационной интермедиации происходит рассогласование, а не согласование социума – это приводит к детрадиционализации человека (и краху религиоцентризма). Следующий этап историогенеза завершается процессом полиэгоцентризма, о котором мы будем говорить через образы автократизации. Речь идет не об объеме высказывания, а о точности «выпада» или «укола».

Здесь мы предоставляем слово У. Льюису: «У нас нет *Запретов*. Есть одна Истина – мы сами, – и нам можно всё» [2, с. 127]. Не менее «точен» и Р. Б. Китай: «Как сказал квазидиаспорист Гоген: «Я хочу утвердиться в праве осмеливаться на что угодно» [2, с. 516]. Не удастся отвернуться и от автократизма М. Лой: «ДО сих пор великий человек достигал величия, делая других людей маленькими.

НО в будущем, вдохновляя людей на расширение их возможностей в полной мере, великий человек должен стать огромным – Богом» [2, с. 102]. Основатель лучизма и автокра-

тизатор М. Ларионов не менее притязателен: «Когда художественный трон свободен, и обездоленная ограниченность бегает около, призывая к борьбе с ушедшими призраками, мы ее расталкиваем и садимся на трон и будем царствовать <…>» [2, с. 81]. Еще более концентрирован и претенциозен манифест А. Бретона, Д. Риверы и Л. Троцкого: «<…> для развития интеллектуального творчества с самого начала нужно установить *анархистский* режим индивидуальный свободы. Никакого авторитета, никакого диктата, ни малейших приказов сверху!» [2, с. 380].

Еще раз хочется уточнить, что сильная сторона «фреймворка» заключается в способности подать собранное таким образом, что оно приобретает характер подлинности вне зависимости от количества собранной информации. Само построение «Сто арт-манифестов» фактически высвечивает логику реального исторического процесса: от разрушения религиоцентризма и традиционализма к полиэгоцентризму и автократизации.

Б. Чайлдиш и Ч. Томсон как никто другой были близки к данной логике: «11. Постмодернизм, в своей подростковой попытке подражать умному и остроумному в современном искусстве, показал, что заблудился в тупике юродства. То, что когда-то было поиском и провокацией (как дадаизм), уступило место пошлому умничанью в коммерческих целях» [2, с. 540].

И ещё: нет более продуктивной защиты от навязчивого и малопродуктивного индуктивизма, чем фреймовая методология. Использование фреймовой методологии прежде всего опирается на предельно возможные дедуктивные основания, максимально обеспечивая реализацию принципа объективно-

сти, когда дополнительным бонусом является эффективная деидеологизация лексического сопровождения.

Библиографический список

1. Вико, Дж. Основания Новой науки / Д. Вико. – Москва – Киев: REFL-book-ИСА, 1991. – 656 с. – Текст : непосредственный.

2. Данчев, А. 100 арт-манифестов: от футуристов до стакистов / А. Данчев. – Москва : Альпина нон-фикшн, 2022. – 584 с. – Текст : непосредственный.

3. Зигмунд, К. Точное мышление в безумные времена. Венский кружок и крестовый поход за основаниями науки / К. Зигмунд. – Москва : АСТ: CORPUS, 2021. – 528 с. – Текст : непосредственный.

4. Новосёлов, М. М. Индукция / М. М. Новоселов. – Москва : Большая Советская Энциклопедия, 1972. – Т. 10. – 592 с. – Текст : непосредственный.

5. Траектория в сегодня: россыпь историко-биографических артефактов: (к юбилею профессора И. В. Нарского). – Челябинск : Энциклопедия, 2009. – 388 с. – Текст : непосредственный.

ПОЛИТИКО-ПРАВОВАЯ СФЕРА ТРАДИЦИОННЫХ ОБЩЕСТВ

Н. В. Варганова
Воронежский государственный университет

ОСОБЕННОСТИ ТЕОКРАТИИ В АРХАИЧЕСКОМ ОБЩЕСТВЕ

Изучение теократии — это исследование предельных основ человеческого существования в эпоху, когда старые метанарративы рухнули, но потребность в них осталась. Актуальность исследования обусловлена возрастающим интересом к суверенитету власти и ее легитимности, ведь если Бог правит всем миром, а значит и всеми государствами мира, то почему не всякое государство называется теократическим? На этот вопрос мы попробуем ответить в данной работе.

Теократия относится к числу исторически первых типов организации политической власти, появившихся на заре человеческой цивилизации. Теократия (греч. θεοκρατία, букв. — боговластие, от θεός — бог и κράτος — власть) — принцип, согласно которому непосредственный носитель власти над народом и страной есть Бог, осуществляющий эту власть через своих служителей, пророков, богочеловеческих посредников или институции (типа церкви) [2, с. 35]. Термин «Теократия» впер-

вые введен историком Иосифом Флавием (ок. 37 — ок. 95) для характеристики древнеиудейского строя. По мнению историка, теократический характер еврейского государства заключался в том, что высший правитель в нем — Яхве, но важнейшими делами занимается духовенство, возглавляемое кохенами и левитами [4, с. 98].

Важно отметить, что этимологически верно только «власть Бога», а не власть людей, служащих Богу. Возвращаясь к истинному значению термина, мы разделим теократию на «истинную» и «ложную», где истинной теократией будет непосредственная власть Бога, а ложной теократией будет управление государством по воле правителя. Образ Бога или богов используется для маскировки светских целей власти, ее легитимации, а не для построения государственной системы по религиозным законам.

Теократия (т. е. — боговластие) в Израиле существовало в чистом виде четыреста лет, в период предшествующей установлению в среде последователей иудаизма монархической государственности. Теократия утвердилась после принятия Синайского кодекса, и существовала до тех пор, пока народ исполнял Моисеев Закон под водительством судий и пророков. После того, как такое водительство прекратилось, и каждый последователь Закона Моисея стал жить по «воле сердца своего», Господь по требованию самого народа, через пророка Самуила дал Израилю царя [3, с. 4876]. Монархическая форма правления была принята с целью принудить народ к исполнению Божьего Закона. Царская власть исполняла функцию принуждения во многом из-за особенности самого Закона, заклю-

чающейся в строгом детерминизме, нужным, чтобы выдержать жесткие условия для прихода Спасителя.

С приходом же Христа Спасителя, когда исполнились ветхозаветные обетования, началась совсем другая эпоха. Идеалы новозаветной эпохи превзошли здесь идеалы даже лучших периодов теократии. С наступлением евангельской эры, началась эпоха усыновления падшего человечества, ибо Христос сказал прямо Своим ученикам: «Я уже не называю вас рабами... Я назвал вас друзьями» (Ин. 15; 15). Христос Своим приходом отменил рабство Закона, чтобы утвердить навсегда «сыновство» Благой Вести. Поэтому, неизбежно, что всякий принявший от сердца Благую Весть, переставал быть рабом и становился другом. В самом начале Своей проповеди Господь сказал в Нагорной Проповеди: «Если праведность ваша не превзойдет праведности книжников и фарисеев, то вы не войдете в Царствие Небесное» (Мф. 5; 20). Последователям Христа требовалось ни много ни мало, как превзойти эту теократическую праведность. Именно с этой целью Отец Небесный усыновил через Сына Человеческого всех верующих в Него людей. Онтологически, с пришествием Спасителя закончилась эпоха теократии и началась эпоха теологии.

Немецкий социолог М. Вебер говорит, что в ранних обществах «...политическое господство теснейшим образом сплетено с иерархией жреческих образований и культом» [1, с. 107]. То есть верховная власть «правителя» легитимируется через его особый, сакральный статус: «правитель» либо мыслится как «земной наместник» Бога, либо как участник священного рода, что наделяет его политические решения характером религиозно предопределенным.

Британский культуролог Дж. Дж. Фрезер продолжает развивать эту логику, он выстраивает триадическую схему эволюции культурного сознания: от магии к религии и науке. Магия, по его мысли, основывается на вере в безличную, квазиприродную силу, которая должна подчиняться «законам подобия и контакта», тогда как религия вводит категорию личности, к которой можно обращаться посредством молитв, ритуалов и поклонения [5, с. 45–52]. Однако в архаических обществах магическое переплетается с религиозным, благодаря чему и формируется теократическая структура власти. «Дикарь полагает, что, если он будет точно соблюдать верный ритуал, он может управлять силами природы столь же надежно, как земледелец — своим плугом» [5, с. 49.]. Но по мере усложнения социальной структуры функции магического контроля над природой концентрируются в руках особых фигур — жрецов и царей-жрецов. Поэтому общество проецирует на эти фигуры надежду на космическую устойчивость и, например, плодородие. Власть становится не просто управлением людьми, но управлением связью между богами и людьми.

Центральным образом «Золотой ветви», главной работой Дж. Фрезера, которую мы исследуем, является священный царь — правитель, чья жизнь, здоровье и ритуальный статус интерпретируются как условие существования всего сообщества. Фрезер пишет: «Жизнь царя есть жизнь народа: если он болен или слаб, чахнут поля и стада; если он умирает, вместе с ним, как полагают, умирает и плодородие земли» [5, с. 112]. Эта логика, при всей ее мифичности, обладает внутренней ко-

герентностью: царь мыслится не как индивидуальный человек, а как носитель космической функции.

Дж. Фрезер использует формулу, почти буквально описывающую теократическую онтологию: «Царь — не просто человек, возвышенный над другими; он — земное воплощение бога или, по меньшей мере, главный хранитель божественной силы» [5, с. 128]. Это означает, что субъект власти утрачен в качестве автономного «я» и растворен в сакральном механизме поддержания мира. Царь как личность может быть случайной, но его функция — необходима.

Эта функциональность проявляется, в частности, в ритуальных способах «поддержания» или «обновления» сакральной силы царя, вплоть до его ритуального убийства. Известный пример, с которого Фрезер начинает «Золотую ветвь», — царство священного царя Немийского леса: «Жизнь священного царя была связана с веткой дерева; пока он владел ею и мог защитить ее, он царствовал. Но всякий, кто сумеет завладеть этой веткой и одолеть его в поединке, сам занимает его место» [5, с. 21]. Здесь власть буквально сведена к сакральному трофею, но в то же время она оказывается зависимой от постоянной готовности к насильственной смене «сакрального носителя».

На основании приведенных выше рассуждений можно утверждать, что рассмотренные примеры иллюстрируют сущностные характеристики «истинной» теократии в ее этимологически выверенном понимании как «власти Бога». Главные компоненты здесь — безличный и трансцендентный источник власти, где харизматические лидеры, такие как пророки или судьи, выступают лишь проводниками Воли, они растворяются

в своей функции, но не персонализируются в правителей. С переменой царей-жрецов не происходит качественных изменений в государстве, поскольку «политика» Бога вечна и неизменна. Рассмотрим ниже примеры «ложной» теократии и попробуем определить ее характер и особенности, чтобы избежать подмены понятий.

Напомним, что под «ложной» теократией мы понимаем то государство, где религия будет служить инструментом легитимации власти и имитировать функции «истинной» теократии для осуществления контроля над гражданами. Особенно выразительные черты ложной теократии мы находим в древнеегипетском и римском обществе. Немецкий историк А. Эрман, описывая древнеегипетское общество, подчеркивал, что фигура фараона принципиально не сводима к статусу «светского правителя»: он выступает как «живой Бог», в котором соединяются функции верховного жреца, главы государства и гаранта маат — космического и социального порядка [6, с. 186]. Эрман отмечает, что маат нельзя свести к моральному идеалу или юридическому принципу, поскольку это буквальный «порядок мира», «правильность» вещей, благодаря которым солнце восходит, Нил разливается, а общество сохраняет свою структуру [6, с. 176–178].

Фараон мыслится как тот, кто своими ритуальными и политическими действиями поддерживает этот космический порядок. Эрман пишет: «Царь описывается как тот, кто ежедневно воздвигает маат перед лицом богов; без его служения мир погрузился бы в хаос» [6, с. 179]. В теократическом сознании, реконструируемом А. Эрманом, легитимность власти есть од-

новременно космологическое и религиозное утверждение, что царь правит не потому, что избран или завоевал власть, но потому, что его правление есть форма существования маат. Теократия в таком случае есть не столько форма правления, сколько онтологический режим, в котором божественное реализует себя через институцию царской власти.

А. Эрман подробно описывает культ фараона, который в Древнем Египте развивается параллельно с культом богов. Уже при жизни царь получает храмы, жрецов и ритуалы, а после смерти включается в пантеон как божественное существо. «В храмах, посвященных царю, ему приносили жертвы и обращались с молитвами так же, как к иным богам. Для многих египтян он был ближайшим и понятнейшим божеством» [6, с. 203].

Таким образом, религиозная организация страны строится вокруг фигуры царя: жречество, храмы, праздники и ритуалы не просто поддерживают его власть, но являются формами ее религиозной артикуляции. При этом, по наблюдению А. Эрмана, даже когда жреческие корпорации усиливают свое влияние как, например, в поздних периодах истории, они вынуждены действовать в логике уже заданной теократической парадигмы: «Жрецы говорили и действовали именем царя; даже тогда, когда фактически власть переходила к ним, они сохраняли фикцию царской божественности как основания порядка» [6, с. 245].

Римская же res publica организована вокруг комплекса институтов, традиций и ритуалов, сопровождающих политическое управление и конституирующих его смысл. Римляне понимали власть как деятельный порядок отношений между людьми и богами; магистрат, храм, жертвоприношение и фасты составляют

обряд поддержания общественного порядка. Таким образом, Рим это — не теократия в архаическом монолитном значении, а форма политического порядка, где сакральное служит понятию легитимности и юридическому статусу.

Вплоть до Августа пост главы коллегии понтификов был светским магистратом, но уже с конца Республики и, особенно, при империи функция сливается с императорской властью: император (начиная с Августа) выступает как высшее религиозное лицо государства. Август в своих «Посланиях» и надписях подчеркивал, что он восстановил ритуальные порядки и «восстановил религию». Официальное провозглашение императора верховным жрецом означало институциональную централизацию сакральной функции. «Я принял верховную жреческую власть, чтобы охранять обычаи предков и поддерживать богов».

Завершая работу, необходимо подчеркнуть, что теократия является одной из древнейших форм политической организации, возникшей на ранних этапах цивилизации. Ее суть заключается в признании верховным правителем и источником власти божества, а земные институты (жрецы, правители) выступают лишь проводниками или воплощениями этой воли. Как мы убедились, религиозная и политическая сферы в теократическом обществе неразделимы: жречество, храмовые ритуалы и культы являются не просто идеологическим сопровождением власти, а формами ее осуществления и артикуляции. Кроме того, в теократической модели личность правителя часто растворяется в его сакральной функции. Он выступает как необходимый элемент космического механизма. Его индивидуальные

качества вторичны по отношению к его роли гаранта миропорядка и посредника между миром людей и божественным. Однако, при усилении жреческих корпораций, они действуют в знакомых рамках теократической парадигмы, сохраняя фикцию божественности верховной власти, что приводит к «ложной» теократической системе. В таком государстве нет места Богу, потому что его заменяет идеократическая элита, заполняющая пустоту сакральным суррогатом.

Библиографический список

1. Вебер, М. Хозяйство и общество: очерки понимающей социологии. В 4-х т. / М. Вебер. — Москва : Изд. дом Высшей школы экономики, 2017. — Т. 1. Социология. — 445 с. – Текст : непосредственный.

2. Новая философская энциклопедия / под ред С. С. Аверинцева. — Москва : Мысль, 2010. — Т. IV. — 735 с. – Текст : непосредственный.

3. Ростовский, Д. Житие святого пророка Самуила / Д. Ростовский. — Москва : Ковчег, 2010. — 8 922 с. – Текст : непосредственный.

4. Флавий, И. О древности иудейского народа. Против Апиона / И. Флавий. — Санкт-Петербург : Типо-Литография, 1895. — 184 с. – Текст : непосредственный.

5. Фрезер, Дж. Дж. Золотая ветвь: Исследования магии и религии. В 2-х т. / Дж. Дж. Фрезер. — Москва : ТЕРРА — Книжный клуб, 2001. — Т. 1. — 528 с. – Текст : непосредственный.

6. Эрман, А. Государство, армия и общество Древнего Египта / А. Эрман. — Москва : Центрполиграф, 2008. — 611 с. – Текст : непосредственный.

Д. А. Волошин
г. Армавир

В. Т. СИРОТЕНКО КАК ИСТОРИК ПАДЕНИЯ РИМСКОЙ ИМПЕРИИ (К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ)

В этом, 2026 году, исполняется ровно 20 лет, как ушел из жизни видный ученый-медиевист Василий Трофимович Сиротенко. За это время сошла на нет волна активности по инфоповоду «Русской легенды о спасении Папы Римского»; состоялись конференции и благополучно воплотились в печатных изданиях «Сиротенковские чтения»... Однако и на сегодняшний момент фигура данного исследователя продолжает находить отклик и реакцию в профессиональном сообществе, благодаря чему «кейс Сиротенко» прирастает и обогащается по самым различным направлениям.

Как известно, В. Т. Сиротенко был исследователем с широким спектром научных интересов, однако его имя имеет первоочередную ассоциативную связь с «теорией революции рабов». Хотя автор всегда смотрел на проблему шире — видя в идее союза угнетенных масс Рима и варваров историографическую мистификацию (или, по крайней мере, подмену) общеевропейского масштаба, не обошедшую стороной и отечественную науку. Впрочем, даже правильная трактовка отношений рабов и варваров не являлась для Сиротенко исчерпывающей объяснительной схемой падения Рима, оставаясь лишь ее частью.

Для Василия Трофимовича тема падения Римской империи предметом отдельного, самостоятельного рассмотрения всё-таки не являлась, а была погружена в контекст международных процессов. В итоге мы имеем дело с парадоксальной ситуацией, когда стройная картина крушения Рима оказывается растворенной в массиве его статей, диссертационном исследовании, тексте учебных пособий и монографии. В данной статье предполагается дать общее представление, первоначальный абрис понимания Сиротенко процесса упадка и крушения Рима, для чего предпримем условное деление на составляющие.

1. Опорные тезисы о «союзничестве и сотрудничестве» в деле развала Западной Римской империи.

Согласно Сиротенко, судьба Западной Римской империи в значительной мере объясняется особенностями ее общественно-экономического развития; однако и эгоистическая позиция господствующего класса, а также его различных фракций, которые в борьбе друг против друга и против социальной опасности неизменно призывали в страну все новые полчища варваров, сыграла при этом немалую роль [3, с. 374 (1195)].

Вообще, по замечанию Василия Трофимовича, переселение варварских племен на территорию Римской империи было выгодно для обеих сторон, однако сей процесс был безнадежно испорчен натиском гуннов, который привел к потере контроля и управляемости над ним.

В тот момент, когда отпала необходимость в централизованном имперском обеспечении провинций рабочей силой, вошло в моду говорить о мирных отношениях с соседними племенами: варвары самой судьбой назначены служить Риму,

остается только пресекать их дерзость и проявлять заботу. Фактически, господствующий класс предпочел варварское вторжение социальной опасности, а его идеологи стали утверждать, что заговоры рабов и еретические движения опаснее, чем варвары.

Однако из того положения, что римские императоры вступали в союз с варварами, набирали из них войска, бросали их на подавление революционных и сепаратистских движений, не следует, что они сыграли вообще реакционную роль. В условиях кризиса рабовладельческого строя звук боевого рога варваров, даже призванных на его защиту, превращался в похоронный звон по этому строю [1, с. 172]. Варвары, в конце концов, потеряли всякий интерес к бездумному притеснению местного населения, а последние, закалившись в горниле борьбы с внешним агрессором, выступили в истории силой прогрессивного влияния.

2. Хронология падения Западной Римской империи.

В начале II в. н. э. установилось продолжавшееся 250 лет равновесие сил Римской империи и варваров [1, с. 158]. Этот период, по мнению Сиротенко, был отмечен устойчивыми условиями жизни по обе стороны границы, что, в свою очередь, самым благотворным образом отразилось на развитии производительных сил противостоящих сторон.

Однако, начиная с этого времени и вплоть до самого конца, императоры, отражая нападения соседних племен и предпринимая экспедиции за рубежи империи, стремились уже не к порабощению, а к установлению договорных отношений и к переселению части племен в пределы империи для размещения их в качестве колонов [4, с. 8].

В III–V вв. из-за невыгодности рабского труда крупные земельные собственники Римской империи занялись мобилизацией рабочей силы за счет местных людских ресурсов путем закрепощения мелких землепашцев и плебеев. А борьба различных группировок знати, заполняющая всю историю Западной Римской империи III–V вв. н. э., — это фактор, облегчивший проникновение варваров в пределы империи и облегчивший им завоевание ее [3, с. 374 (1195)].

Прежде римское государство брало на себя функцию централизованного обеспечения рабочей силы, чем гарантировалась организация и укрепление общественного разделения труда в масштабе империи. В III–V вв., когда применение труда рабов становилось с каждым годом менее выгодным, а рабочая сила стала пополняться за счет внутренних ресурсов, эти хозяйственные функции государства брали на себя собственники крупных поместий [3, с. 150 (971)].

В середине IV в. кончился длительный, 250-летний, период равновесия сил Римской империи и варварских племен [4, с. 11] и настал период явного перевеса сил варваров, которые участили набеги на пограничные области Империи. Знатные земельные собственники меньше всего страдали от варварских набегов — ведь их главный актив заключался именно в праве собственности на эти наделы.

Начало второй половины V в. н. э., согласно Сиротенко, — время, когда в Империи всё еще сохранялась «потребность единства в локальном множестве» [3, с. 151 (972)], всецело обусловленная: а) гуннской и вандальской опасностью; б) социальными угрозами (рабы и колоны, участвуя в борьбе с гун-

нами, сплачивались и становились более опасными; они требовали для себя новых прав, совершали побеги и пр.).

Временной отрезок 452–476 гг. стал последним периодом существования Римской империи, неизбежным примером, когда существование единого централизованного государства с доведенным до совершенства бюрократическим аппаратом становилось излишним для развития [3, с. 150 (971)].

3. Механизм падения Западной Римской империи.

Во II в. н. э. римляне достигли крупных успехов в земледелии (это была решающая отрасль хозяйства), но и соседние племена не отставали, — в итоге при достигнутом уровне производительных сил стало невыгодным поручать работы рабам. К тому же со всей очевидностью заявила о себе большая социальная опасность со стороны рабов, о чем свидетельствуют частые упоминания о восстании Спартака в трудах и письмах писателей III–V вв. н. э. [4, с. 7]. В то же время оформились и получили свою динамику тенденции и магистральные процессы, оказавшиеся для Империи фатальными:

— Стали распространяться новые формы эксплуатации (колоны), в связи с чем возникла надобность восстанавливать естественную убыль рабочей силы за счет внутренних людских ресурсов, дополняя ее покупкой рабов у варваров.

— Пока рабский труд был рентабельным, правительство Империи выступало незыблемым гарантом организации общественного труда. Но в изменившихся условиях, когда рабочая сила начала пополняться за счет внутренних людских ресурсов, данную функцию стали осуществлять на «низовом

уровне» сами владельцы крупных поместий. Как следствие — отпала надобность в централизованном получении рабочей силы от имперского правительства [5, с. 7].

— В этой ситуации все угнетенные стали сближаться и совместно выступать против, а несвоевременная и неэффективная помощь Рима только усиливала сепаратизм знати [5, с. 8].

— Подавление сопротивления закрепощаемых стало для господствующего класса вопросом жизни или смерти [4, с. 50]. Для выполнения этой функции предпочтительней были войска из варваров, набранных из самых отдаленных и отсталых племен, отличающихся от местных жителей языком, образом жизни, верованиями и обычаями.

— Менялась основная функция римской армии в обеспечении экономического развития страны. Если раньше она вела войны ради захвата рабов, то теперь помогала крупным земельным собственникам эксплуатировать местных тружеников [4, с. 8–9].

— Оборона римских рубежей всё более и более доверялась военным поселенцам, пограничным войскам и варварским племенам, имевшими договор с Империей. Здесь мы подходим, пожалуй, к одному из самых показательных тезисов концепции Сиротенко: идеологи господствующего класса Империи пропагандировали союз римлян и варваров, распространяли слухи об их добродетелях, всячески обосновывали необходимость их привлечения. «В последующие века все идеалистические историки повторяли эти измышления», — заключает Василий Трофимович [4, с. 51].

4. Факторы, содействовавшие и противодействовавшие крушению Западной Римской империи.

По мере того, как в отдельных частях Западной Европы укреплялись варварские королевства, бравшие на себя функции подавления сопротивления закрепощаемых и эксплуатируемых масс и защиту от внешней опасности, их социальная верхушка переставала нуждаться в существовании централизованного бюрократического государства. Этот аппарат был малоэффективен и обходился слишком дорого, однако в начале второй половины V в. н. э. необходимость в административном единстве римских провинций еще сохранялась.

Крупные землевладельцы были заинтересованы в возвращении им рабов и колонов, бежавших во время гуннского наступления и оказавшихся далеко от их владений. Здесь требовалась помощь центральной власти [2, с. 182]; кроме того, «Центр» был арбитром в спорах крупных землевладельцев. И, наконец, центральное правительство выступало в качестве силы, охраняющей общие интересы, поскольку императорская власть занимала независимое положение по отношению к варварским племенам, боровшимся между собой.

По мысли Сиротенко, важнейшим фактором, работавшим на сохранение центральной власти в последние годы, была внешняя опасность — со стороны гуннов (до 469 г.) и вандалов (до 475 г.).

Наряду с силами, содействовавшими сохранению Империи, складывались условия, ускоряющие ее разрушение (в диссертации Василий Трофимович использовал термин «развал» [3, с. 154 (975)].

Постоянные набеги варваров приводили к упадку городов, являвшихся центрами превращения натурально-хозяйственных продуктов в товары, к распаду экономических связей между отдельными провинциями, к ликвидации путей сообщения и натурализации хозяйства. Человеческие потребности постепенно сводились к самым минимальным. [2, с. 183], что вело к децентрализации [3, с. 154 (975)].

К тому же шел процесс «ослабления уз» между крупными земельными собственниками и центральным правительством, что закономерно привело к ослаблению последнего. К этой ситуации подталкивал изменившийся характер крупной земельной собственности, когда свои земельные владения можно было сохранить только благодаря союзу с варварской знатью. Союз местной и варварской знати формировал новую архитектуру, где к императорской власти обращались только в исключительных случаях.

По Сиротенко, определенное значение для развала Империи имело и то, что она не могла уже обеспечить интересов господствующего класса в провинциях Запада, не могла оказать им реальную помощь против социальной опасности. Провинциальная власть была вынуждена искать себе защиту «под крылышком королевской власти варварских племен» [3, с. 244 (1065)].

К этому времени перестал действовать мощный фактор, оправдывавший существование Империи (упомянутая выше внешняя опасность со стороны гуннов и вандалов), — и отпала всякая необходимость в консолидации, объединении усилий всех провинций Запада под верховенством центрального правительства в Равенне. Но решающую роль в распаде Западной

Римской империи сыграло обособление ее отдельных территориальных комплексов, являвшееся следствием экономического развития провинций и процессов феодализации [2, с. 216]. Именно феодализация имела решающее значение в распаде Западной Римской империи на ее составные части [3, с. 244 (1065)].

5. Трактовка событий 476 г. н. э.

В начале второй половины V в. н. э. в Западной Европе еще сохранилась потребность в едином централизованном государстве. Крупные земельные собственники Галлии и Италии нуждались в централизованном возвращении рабов и колонов, бежавших в период гуннского нашествия [1, с. 169]. Кроме того, варварские племена, поселившиеся в провинциях, враждовали друг с другом, а также с местными жителями — что актуализировало роль внешнего, верховного регулятора.

К моменту, когда Орест провозгласил своего сына Ромулом Августом, всякая надобность в имперском правительстве отпала: провинциальная знать поддерживала варварских королей, обеспечивавших внутренний мир и внешнюю безопасность [4, с. 45]. Равеннский двор обнаружил свою слабость, а его беспомощность толкала провинциальную знать в объятия варварских королей; знать варварских племен становилась самостоятельной политической силой. В условиях, когда Равеннский двор фактически потерял власть над провинциями вне Италии, Одоакру, захватившему власть в 476 г. н. э., пришлось объявить себя не императором, а правителем Италии [1, с. 170]. Таким образом, существование Западной Римской империи прекратилось, произошло ее «окончательное падение» [2, с. 256].

После совершенного переворота Одоакр отказался от великодержавных притязаний, сосредоточившись на территории Италии, — потому и передислокации варварских отрядов прекратились. Варвары окончательно «водворились», — и это был уже совсем другой мир, где варварская и местная знать «содружествовали» ради внешнего мира и внутреннего спокойствия. Режим Одоакра не являлся прямым продолжением прежней власти, несмотря на сохранение в Италии государственной административной машины и римского сената. Фактически, в Италии образовалось варварское королевство, наподобие вестготского или бургундского [3, с. 242 (1063)].

Таким образом, В. Т. Сиротенко в своем диссертационном исследовании, а также в ряде поздних работ изложил свое видение процесса крушения римского государства. В его основе — представление о продолжавшемся 250 лет равновесии сил Римской империи и варваров (с начала II в. н. э.). Это время сменилось периодом «разбалансировки» с середины IV в. н. э.: правительство Империи перестало выполнять функции централизованного обеспечения государства рабочей силой, которая стала пополняться за счет внутренних людских ресурсов. Господствующий класс остался «один на один» с проблемами защиты границ и подавления социальной опасности. Поэтому он встал на сторону варварских королей, способных обеспечить внутренний мир и защиту границ.

При этом власть варваров оказалась заинтересованной в защите своих налогоплательщиков от других претендентов на прибавочный продукт и в создании определенных условий для их производственной деятельности. Следовательно, в от-

личие от власти центральной, ее существование являлось экономически целесообразным.

В последнее 25-летие существование центральной власти потеряло всякий смысл, ибо держалась она только в условиях борьбы между варварскими королевствами, различными группировками местной и варварской знати, а также постоянной внешней опасности. Западная Римская империя прекратила свое существование синхронно с исчезновением угрозы вторжения гуннов и вандалов, так как отпала необходимость в объединенных усилиях и координирующем центре. Что касается идеи союза рабов и варваров, а уж тем более — его решающей роли в процессе падения Рима, Сиротенко, доказывает: если подход широко распространен, это автоматически не делает его научно состоятельным. В вопросе падения Римской империи «союзу рабов и варваров» он аргументированно противопоставил «союз варварской и местной знати», который активно содействовал окончательному падению Западной Римской империи.

Библиографический список

1. Сиротенко, В. Т. Введение в историю международных отношений в Европе во второй половине IV — начале VI вв. / В. Т. Сиротенко. — Пермь : Изд-во ПГУ, 1973. — Ч. I. Источники. — 175 с. – Текст : непосредственный.

2. Сиротенко, В. Т. История международных отношений в Европе во второй половине IV — начале VI вв. / В. Т. Сиротенко. — Пермь : Изд-во ПГУ, 1975. — 283 с. – Текст : непосредственный.

3. Сиротенко, В. Т. Международные отношения в Европе второй половины IV — начала VI вв. (в 3 т.) : дис. … д-ра ист. наук /

В. Т. Сиротенко. — Пермь, 1968. — Т. 3. — 450 с. – Текст : непосредственный.

4. Сиротенко, В. Т. Народные движения в поздней Римской империи и образование варварских королевств / В. Т. Сиротенко. — Днепропетровск : Изд-во ДГУ, 1988. — 80 с. – Текст : непосредственный.

5. Сиротенко, В. Т. Народные движения в Северной Африке и королевство вандалов и аланов : учебное пособие / В. Т. Сиротенко. — Днепропетровск : ДГУ, 1990. — 80 с. – Текст : непосредственный.

М. В. Воронцов
МАОУ СОШ № 6 г. Челябинска

ПОСЛЕДНИЙ ВЕЛИКИЙ РУССКИЙ ЦАРЬ (К ВОПРОСУ ОБ ОТЕЧЕСТВЕННОМ ВАРИАНТЕ АБСОЛЮТИЗМА)

Во исполнение Указа Президента РФ № 314 «Об утверждении основ государственной политики РФ в области исторического просвещения» и Указа Президента РФ № 809 «Об утверждении основ государственной политики по сохранению и укреплению традиционных российских духовно-нравственных ценностей», которые обусловили своеобразие современного этапа развития России настоятельной потребностью является редактирование исторической памяти, в том числе связанное с конкретными эпохами и явлениями.

Изучение отечественного варианта абсолютизма также вызывает интерес в силу того, что он требует переосмысления с точки зрения современной исторической науки. Проблема изучения абсолютизма на данный момент состоит в отсутствии четких инструментов исследования, которые бы позволили последовательно, объективно, без идеологической окраски, рассмотреть данную модель в пространственно-временной локализации эпохи. Отсутствие таковых инструментов говорит о кризисе исторической парадигмы, который выражен во всё большем росте эмпирики в ущерб теоретическому компоненту. Термин *абсолютизм* употребляется «в *различных смыслах*, содержание его очень богато» [9, с. 2].

При наличии данного методологического затруднения совершенно необходимым является определение качественных параметров отечественного варианта абсолютизма, что обусловлено его историко-культурным своеобразием: «Началась его сложная, противоречивая эволюция, отразившая многие особенности исторического развития России: деформированное крепостничеством развитие буржуазных начал, режим неограниченной власти монарха, освященный многовековой традицией...» [9, с. 3].

Также необходимо отметить, что современное научное представление о периоде правления государя Павла Петровича подвержено воздействию «эффекта Валленштайна», т. е. ситуации, когда враги и недоброжелатели создали «черную легенду» о нем. Тем самым для потомков представление о личности и периоде правления Императора было преднамеренно искажено и отрицательно окрашено, что противоречит строгой эти-

ческой установке науки на объективность. Для иллюстрации приведем слова классика исторической науки Н. М. Карамзина: «По жалкому заблуждению ума...он хотел быть Иоанном IV... он начал господствовать всеобщим ужасом, не следуя никаким Уставам, кроме своей прихоти; считал нас не подданными, а рабами...» [6, с. 8].

Вышеуказанное явление напрямую логически обесценивает целый период Отечественной истории, отказывая ему в самостоятельности и преемственности как непрерывному историческому процессу, что также противоречит беспристрастному научному подходу.

Дореволюционная историография

Дореволюционная историография начального периода характеризуется преимущественно нарративным стилем изложения, морально-поучительным характером (Н. М. Карамзин, М. М. Щербатов) и отсутствием единой концепции понятия «абсолютизм». Обращаясь к периоду правления императора Павла Петровича историки этого периода склонны были уделять внимание скорее субъективным аспектам, таким как дворцовая интрига и личные качества монархов, нежели комплексному анализу государственных институтов и реформ.

Исследователи в дальнейшем стали критически осмысливать действительность. Изменения в исторической мысли были вызваны внутренними потребностями российского общества, сдвигами, которые происходили в общественном, в том числе и историческом, сознании людей, традициями развития самой исторической мысли (В. О. Ключевский, С. М. Соловьев).

И на основе этого можно выделить несколько подходов к явлению абсолютизма:

– социально-экономический (В. О. Ключевский);

– государственно-правовой (П. Н. Милюков, Б. Н. Чичерин, С. М. Соловьев).

На протяжении XIX в. происходило расширение источниковой базы, что в немалой степени способствовало пониманию значения правления правнука Петра Великого. Публикация законодательных актов и материалов личного происхождения: дневники, письма современников императора (И. И. Дмитриев, П. А. Вяземский, А. П. Ермолов, Н. А. Саблуков, Д. Х. Ливен, А. С. Шишков) – позволила углубить понимание эпохи.

Попытка концептуализации представления о периоде 1796–1801 гг. достаточно слаба, в силу указанных выше причин и в основном из-за узости источниковой базы, которая ко второй половине XIX в. расширилась за счет массива информации, вброшенной через публикацию законодательных актов эпохи.

Постреволюционная историография

Постреволюционная историография делится на два условных этапа: советский и новейший.

Советская историография рассматривала вышеуказанную проблематику с точки зрения марксистской философии истории, классового подхода, экономический детерминизм которых не позволял ставить под сомнение истины в противоречивой оценке: правление Павла Петровича – период мрачной реакции и слабого движения вперед. Именно советская историография заложила представление о правлении императора как о кризисе периода Екатерины II и начале реформ Александра I.

Именно в этот период историческая наука признала отсутствие качественной квалификации понятия «абсолютизм» – «(всесоюзная дискуссия 1968–1972 гг. *не привела к достижению позитивного результата*, хотя в ней и участвовали лучшие научные силы страны)» [9, с. 3].

В 90-е гг. XX в. активизировался интерес отечественной исторической науки к вышеуказанным явлениям (что проявилось в методологическом «смягчении», но не принципиальном отходе от основ марксистской философии истории) в лице таких авторов, как Н. Я. Эйдельман, И. В. Курукин, А. Б. Каменский, Е. В. Анисимов, С. Л. Григорьев, М. М. Галанов, П. Андерсон и др., претендующих на определенный уровень обобщений и адаптации представления об абсолютизме через описание частных проблем, например, соотношение традиции и модернизации в правлении той или иной императрицы XVIII в.

Таким образом, можно отметить, что в целом историография на данный момент ничего принципиально не изменила в гносеологической ситуации по проблеме абсолютизма. Складывается парадоксальная ситуация: 200 лет отечественной истории представляют собой исследовательскую «черную дыру».

Мы вынуждены вновь констатировать, что при наличии вышеуказанного методологического затруднения совершенно необходимым является ясное определение природы и параметров абсолютной монархии через обращение к дедуктивным программам исследования, что и позволяет нам предложить в качестве решения вышеуказанных затруднений новые историко-методологические возможности осмысления данной темы через коммуникативную теорию исторического процесса. Дан-

ная теория утверждает, что коммуникация есть пространство согласованного воплощения индивидуумами своих ключевых представлений о значимых параметрах действительности в соответствии с двумя моделями предельных допущений по поводу обретения смысла существования.

В соответствии с этим историко-культурное своеобразие отечественного варианта абсолютизма обусловлено особенностью архетипа человека той эпохи и той коммуникации, которая выражается в наличии определенной системы координат, будучи опосредованной в параметрах, определяющих направление исторической активности человека, каковыми на наш взгляд являются ответы на следующие вопросы:

– как устроен мир,

– в чем цель и смысл жизни,

– что является регулятором существования и мотиватором поведения.

Данные вопросы в свою очередь соответствуют координационной, смысловой и преобразующей направленности исторической активности человека.

Именно они определяют суть бытия и его основания. Это объясняется тем, что ответы на данные вопросы составляют мировоззренческую «сетку», которая помогает человеку ориентироваться в окружающем мире, четко определяя условия существования в соответствии с принятыми безотносительными параметрами. В таком случае смысл исторической активности человека сводится к освоению окружающего мира в соответствии с предельными представлениями о ключевых параметрах данной действительности.

Таковой подход представляется наиболее оптимальным, т. к. при соблюдении условия научной формализации не теряется из виду феноменологическое наполнение явления, что упрощает и качественно улучшает процесс исследования.

Любое исследование демонстрирует наличие блока информационных ресурсов, позволяющих осветить накопившиеся проблемы. Мы одновременно располагаем методологическим подходом и уже известными научными текстами по теме, которые требуют нового освещения.

Статус информационных источников варьируется в зависимости от характера изложения материала. Тексты исследователей по теме являются одновременно и литературой, и источниками концептуального назначения.

Для того чтобы предельно объективно отразить суть феномена абсолютизма, следуем коммуникативной теории исторического процесса, разработанной доктором исторических наук Уваровым Павлом Борисовичем. Данный подход имеет отчетливое дедуктивно-методологическое основание, позволяющее квалифицировать логику исторического процесса как коммуникативную по природе [11].

Согласно данной теории пространство истории есть пространственно-временной континуум, осложненный включением в него человека как особого социокультурного существа без жестко детерминирующего его инстинктивного механизма, что обусловливает переживание человеком ситуации неопределенности, т. е. такого состояния, в рамках которого совершенно не ясен смысл жизни и определяющие его параметры, что в свою очередь заставляет человека определенность эту обрести. Ис-

ходя из потребности обретения определенности жизни предельно допустимы две принципиально оппонирующие коммуникативные формы освоения окружающей действительности: определенностная (религиозная) и неопределенностная (инновационная). В зависимости от доминирования той или иной коммуникативной матрицы человек последовательно, соответствуя ее логике форматирует реальность.

Тип определенностной коммуникации основывается на представлении о теоцентричном устройстве мира, т. е. его центром оказывается Бог, который становится абсолютным основанием бытия, является мерой всех вещей и относительно него оценивается всякий процесс и явление. Целью такой коммуникации является богоприближение, т. е. стремление к максимальному соответствию заданному эталону. Внутренняя логика поведения человека с традиционным мировоззрением основана на соблюдении требований религии как Абсолютной истины, тем самым задавая императивный тип поведения, в котором не остается места для рефлексии. Следование требованиям религии является подтверждением следования Абсолютным основаниям бытия.

Результатом таковой коммуникации является складывание общества традиционного типа, основанного на «вертикальном» принципе устройства со всеми нюансами практического структурирования и функционирования:

– источник всего сущего – Бог;

– форма государственного устройства – монархия;

– социальная стратификация – сословия;

– экономика – функция прямого труда;

– культура – «Библия в камне»;

– право – «презумпция виновности».

Коммуникация безрелигиозного типа является качественной противоположностью религиозным представлениям. Мир строится на принципиальной относительности бытия, а потому непознаваем и неопределенен в силу отсутствия абсолютной точки отсчета, логическим следствием чего является переживание ситуации неопределенности и обращение к собственной индивидуальности как к минимальной «точке» определенности, в силу чего центральным принципом устройства пространства вокруг себя является рациональное начало: нацеленной на сосредоточение на внешней, материальной стороне существования. В соответствии с этим смыслом существования и эталоном успеха становится максимальная индивидуализация бытия, которая задает соответствующий эталон поведения – ситуативный, для которого характерно максимальное освобождение от установленных общепринятых норм морали и приспособление к текущей ситуации за счет информационного считывания.

Всё это в совокупности порождает режим жесткой конкуренции за ограниченные материальные ресурсы.

Результатом таковой коммуникации является складывание общества инновационного типа, основанного на горизонтальном принципе устройства со всеми нюансами практического структурирования и функционирования:

– источник всего сущего – Хаос;

– форма государственного устройства – демократия;

– социальная стратификация – классы;

– экономика – рыночная;

– культура – population;

– право – «презумпция невиновности».

Таким образом, соотнеся полученную в ходе исследования информацию с вышеперечисленными объективизированными параметрами, мы выясним, к какому типу (религиозному или безрелигиозному) миросозерцания принадлежит исследуемый объект.

Исходя из теории вестернизации, в рамках которой рассматривается процесс адаптации традиционного общества к базовым характеристикам западной цивилизации, можно утверждать, что согласование структур противоположных по своей сути общностей будет проходить в «логике “несоизмеримости структур”, порождает качественно новую коммуникативную ситуацию, в рамках которой диспозиции “иного” существенным образом меняются, не оставляя без изменений и саму традиционную коммуникацию» [10, с. 14]. Это порождает историческую мутацию нового типа, в рамках которой сохраняется традиционная коммуникативная основа, но с растущим влиянием имплантов западной коммуникации. Такую историко-социальную мутацию можно (благодаря А. А. Зиновьеву) назвать «рогатый заяц».

Вслед за П. Б. Уваровым системными факторами вестернизации России назовем:

«I. наличие новоевропейской цивилизации как пространство иной онтологии (нетрадиционной);

II. непосредственная силовая конфронтация с Европой (катализатор межцивилизационной коммуникации);

III. складывание регулярной межцивилизационной коммуникации (редакция религиоцентристских структур)» [10, с. 1].

Абсолютизм на Западе есть переходная форма государства от традиционного общества к современному, в которой монархия мутирует в авторитарную демократию, которая в силу детрадиционализации представлений новоевропейского человека является продуктом компромисса конкурирующих индивидов оформленного в так называемый «общественный договор». Как принцип абсолютизм характеризуется процессами предельной рационализации: регламентация и унификация ткани государственной и общественной коммуникации, а также меркантилизм и протекционизм как основа экономии: «Абсолютные монархии создали постоянные армии, бюрократию, ввели налогообложение в масштабах всей страны кодифицированное законодательство...» [1, с. 1].

Отечественный исторический процесс после принятия православного христианства предопределил создание самодержавной (автократической) монархии, закрепленной в социальной конструкции «закрепощения сословий», т. е. такой ситуации, когда каждая социальная группа была «прикреплена» к определенной обязанности («тягло») относительно автократора. Автократор в свою очередь был «прикреплен» к обязанности установления такого режима, который принципиально соответствовал бы Традиции, опосредованной определенной религиозной конфессией: «...Так и на Востоке основание княжеств в точности *совпало* с принятием христианства. Как мы видели, отказ от племенного язычества обычно служил идеологической предпосылкой *замены* родовых принципов социаль-

ной организации централизованной политической властью и иерархией» [2, с. 15].

При кажущейся схожести необходимо отметить, что самодержавие и абсолютизм как основополагающие принципы противоречат друг другу в том, что воздействуют на разные стороны коммуникации: абсолютизм на внешнюю (формальную), а самодержавие на внутреннюю (содержательную), а посему гармонично сосуществовать в рамках одной исторической конструкции не могут.

Таким образом, абсолютизм как явление экзогенное для России является одним из имплантов отечественного варианта вестернизации. Историк пишет: «Именно международное *давление западного абсолютизма*...вынудило восточную знать *создать такую же* центрилизованную государственную машину для того, чтобы выжить» [1, с. 25]. «В России установление крепостничества и появление абсолютизма находились *в более* тесной связи, но даже там приход первого *предшествовал* консолидации второго» [1, с. 27].

Мы предполагаем, что отечественный вариант абсолютизма является по содержанию традиционалистской, а по форме современной исторической конструкцией, стремящейся тем самым ответить на вызов вестернизации, что и продемонстрируем на примере эпохи императора Павла Петровича. Суть эпохи – стремление реставрировать самодержавную монархию, опираясь на христианское религиоцентристское основание через отчетливое масштабирование и форматирование социального пространства.

Масштабирование религиоцентристского типа предполагает включение Священной меры как основы структурирова-

ния земного пространства относительно Абсолютного авторитета и выявление Центра, вокруг которого конструируется Порядок. Таковым Центром легитимации и устроения земного порядка относительно Абсолютного авторитета является фигура монарха. Монарх конструирует порядок как соотношение элементов реальности относительного Абсолютной Истины. Конкретным классификатором реальности считались христианские установки. Тем самым в повседневность вносился образец как средство преобразования.

Масштабирование действительности переходит в процесс ее форматирования. Данный процесс применительно к конкретно-исторической эпохе Государя Павла Петровича мы назовем «Санкт-Петербург – Рим 3.1.». Дабы реализовать заданную цель, необходимо было начать с устранения наличествующих диспропорций, для чего должно было скорректировать ценностные установки общества: «...каждый член каждого сословия знал свои обязанности, исполнял бы их и приводил бы общество к блаженству» [12, с. 9].

Во-первых, был запущен процесс закрепощения сословий как перераспределения прав и обязанностей:

а) духовенство. Задача его состояла в том, чтобы «…понятию о Боге учили в прямой силе, а не суеверию». Для сего, по сравнению с предыдущим 70-летием, священство получило большую возможность контроля над социальной коммуникацией, в том числе и в области образования (создаются духовные академии в Петербурге и в Казани, открывается несколько новых семинарий), возвращения к материальной самодостаточности (были увеличены вдвое оклады духовенству,

епархиям и монастырям были выделены земельные угодья, узаконены меры для обеспечения вдов и сирот духовного сословия), а также были отменены телесные наказания священникам. В сфере управления было разрешено архиереям избирать обер-прокурора.

Данные преобразования планировались императором также для того, чтобы духовенство имело «соответственные важности сана своего образ и состояние» [12, с. 10];

б) дворянство. Задача его состояла в том, чтобы «не допуская в него лишних чинов, должно его на службу обращать» [12, с. 18]. Предполагалось демонтировать узкокорпоративный эгоизм элиты (упразднение губернских дворянских собраний; дворян, уклоняющихся от гражданской и военной службы предавали суду; ограничение возможности подавать жалобы от дворянских депутаций, только с разрешения губернатора; возвращение телесных наказаний за убийство, разбои, пьянство, разврат) через возвращение обязанности службы (обязательность службы – гражданской или военной, приоритет военной; запрет прослужившим офицерами менее года, просить отставку; запрет допускать к участию в выборах дворян, уволенных со службы за проступки; телесные наказания за служебные нарушения) и покровительства над крестьянами (в короткое правление императора помещикам было роздано 600 000 душ, система крепостного права распространялась на Малороссию), ибо император считал, что под рукой помещика крестьяне будут находить лучший уход, чем под государственным управлением. Резко ограничена возможность перехода в дворянское сословие из иных;

в) крестьянство. «Особого уважения достойно ...чтоб тем лучше трудились и государство тем имело вернее снабжение» [12]. Предполагалось ослабить давление на трудящихся (манифестом было запрещено помещикам отправление барщины по воскресным дням, праздникам и более трёх дней в неделю; отменена разорительная для крестьян хлебная повинность и прощена недоимка подушной подати; отменена повинность держать лошадей для армии и давать продовольствие, вместо этого брали оплату по 15 копеек с души; инициирована льготная продажа соли, также из государственных запасов стали продавать хлеб, чтобы сбить высокие цены), минимизировать произвол помещика в отношении к ним (запрет продажи дворовых людей и крестьян без земли, разделять семьи при продаже; губернаторам предписано наблюдать за отношением помещиков к крестьянам, в случае жестокого обращения с крепостными властям предписано докладывать об этом императору), ибо, как говорил император, «ведь они, содержат собою и своими трудами все прочие части общества» [там же]. Государственным крестьянам разрешалось переходить в статус «среднего состояния» горожанина или купца и заниматься предпринимательством. Данный слой («среднее состояние») предполагалось развить для того, чтобы «...промыслы свободно текли для государства... и тем самым распространят в нем изобилие» [12, с. 15].

Таким образом, мы видим, что происходила достаточно значительная ревизия наследия предыдущих 70 лет.

Во-вторых, укрепление сакральности монархии как Священного Центра через определенные ритуальные моменты:

– Государь провозгласил себя главой Церкви и короновался в далматике;

– новая резиденция была названа в честь покровителя Небесного воинства – Архангела Михаила;

– коронация состоялась в день Пасхи, а въезд в Первопрестольную состоялся в Вербное воскресение;

– при встрече императора, безотносительно ситуации места и времени, мужчинам необходимо было поклониться, а дамам присесть в глубоком реверансе.

Это было необходимо прежде всего для придания монархии соответствующего ореола священности в глазах дворянства, которое под влиянием идей Просвещения считало монарха лишь «первым среди равных» и для укрепления его в глазах основной массы населения – крестьянства. Также через мистически-религиозную составляющую ритуалов обосновывалась мессианская роль монарха и его правления, как бы образно передавая девиз правления (с данной точки зрения наибольшей репрезентативностью обладала коронация монарха)… Все сословия были уравнены перед монархом как помазанником Божьим, что было юридически закреплено. На коронации на ряду со всеми сословиями присягу давали и крестьяне.

Особую роль играла мистерия коронации, перезахоронения и переприсяга праху императора Петра III. Манифесты об отречении покойного императора были сожжены. В этом акте был заложен сигнал восстановления династической связи одного легитимного монарха с другим.

Однако присутствовал и новый рациональный способ обоснования власти монарха, который был закреплен де-юре в манифесте «О престолонаследии» и «Учреждении об императорской фамилии». В основу закона о престолонаследии, по-

ложившего конец произволу, существовавшему со времен Петра I, было положено право первородства в мужском поколении, и только по пресечении мужских представителей династии эти права в том же порядке получали женщины.

В-третьих, регламентация, как характерная черта форматирования реальности. В области менеджмента в соответствии с данной чертой управление строилось на стремлении ликвидировать автономные, неподконтрольные участки. Коллегиальная ответственность заменялась персональной, что укрепляло вертикальную систему управления. Историк об этом: «...перемены, новые уставы, положения, на всё новые точные правила, всюду строгая отчетность... Всюду стеснение власти отдельных начальников и усиление роли учреждений... [Губернаторы] обязаны были каждые две недели доносить императору... о состоянии губерний» [7, с.]. Также настраивалась коммуникация между носителем Верховной Власти и основной частью населения, которую Государь пытался наладить через личный контакт – создание ящика для челобитных, о котором А. Коцебу написал: «Народ был счастлив. Вельможи не смели обращаться с ним с обычною надменностью; они знали, что всякому возможно было писать прямо государю и что государь читал каждое письмо...» [12, с.].

В-четвертых, император, проводя преобразования кадровой политики, разумно решил реализовать их при помощи людей новых, как нейтральной третьей силы не вовлеченной в внутриэлитный интерес. Таковыми являлись его верные гатчинцы и члены Мальтийского ордена, который, как нам кажется, мыслился императором в роли инструмента преобразования

общества и одновременно основной кадровой кузницей для проведения в жизнь реформ и конституирования нового типа элиты. Орден должен был стать надгосударственной структурой, возможно подобной опричному корпусу Ивана Грозного. Его организационное устройство должно было стать образцом для элиты и всего общества. Их обеты – «послушания, благочестия, нестяжания» [8, с. 45].

В-пятых, Государь Павел Петрович – последовательно верующий человек. В. О. Ключевский пишет: «...Он не лишен был дарований, все знавшие его в то время отлично отзывались о его нравственных качествах; у него было природное чувство порядка и дисциплины, он вынес довольно хорошие и разнообразные сведения из своей молодости, хотя сведения эти были беспорядочны... Притом это был очень набожный человек; в Гатчине долго потом указывали на место, где он молился по ночам: здесь был выбит паркет...» [7, с. 16].

Также Государь осознавал свою роль самодержавного монарха как предельного источника земной компетенции, последней инстанции блюстителя справедливости и поддержания режима определенности. Из книги Н. К. Шильдера: «Однажды возражали императору Павлу по поводу принятого им решения и упомянули о законе. «Здесь ваш закон», – крикнул государь, ударив себя в грудь... Когда наконец Дюмурье явился, Павел, подозвав его, сказал гневным голосом: «Генерал, я несколько дней не видел вас на параде». – «Государь, я навещал вельмож вашей империи». – «Генерал, знайте, что вельможами у меня только те, с кем я говорю, и только на то время, пока я с ними говорю» [12, с. 200].

В-шестых – форматирование российского общества конца XVIII в. проводилось для реализации глобального революционного проекта – реставрации единства христианства, о чем есть свидетельства источников: «17 ноября 1800 года Павел пригласил к себе герцога де Серракаприола. Император заявил, что желает способствовать восстановлению единства церкви. Русский император, по словам посла, долго размышлял и, “учитывая опасность фальшивой философии, приобретающей всё более широкое распространение, считает, что против набирающего силу атеизма следует бороться, объединив усилия всех сил добра. Союз религий есть самая сильная преграда на пути распространяющегося вселенского зла” ... послу было пояснено, что император не хочет выглядеть отступником в глазах православной церкви и перейдет в католицизм только тогда, когда будет провозглашено единство католической и православной церквей, а также решится вопрос о титуле великого магистра Мальтийского ордена» [4; 8].

И ответ понтифика последовал – из донесения Акима Лизакевича, посла в Тоскане: «Я хотел бы воссоединить церковь греческую с церковью католическою; для такого важного дела... я готов лично отправится в Санкт-Петербург, чтобы беседовать об этом непосредственно с Императором...» [8, с. 205].

Однако вскоре наступил март 1801 года.

Таким образом, анализируя феномен отечественного варианта абсолютизма в его конкретно-историческом воплощении в правлении императора Павла Петровича, необходимо признать, что вступившее в противоречие традиционалистское содержание и вестернизационная форма не позволили совер-

шить последовательную реставрацию самодержавия на религиоцентристских началах.

Деятельность государя Павла Петровича была направлена на упорядочивание начинающей расходится по швам империи и придании ей дальнейшего импульса, но это вступило в противоречие с расслабленным обществом и облученной эмансипацией дворянской протоинтеллигенцией, и она убила Государя. Именно она заложила традицию информационного очернения фигуры Павла Петровича. «Дитя» цареубийц А. И. Герцен скажет о нем – «бенгальский тигр с сентиментальными чертами», а А. О. Смирнова-Россет в своих записях отметит: «...Я раз говорила князю Дмитрию Александровичу Хилкову, что император Павел навел страх божий на всю Россию. “...Страх божий – начало премудрости”» [12, с. 150].

Закончить хотелось бы словами Преподобного Серафима: «А государь в Бозе почивший... Павел Петрович как любил Церковь святую, как чтил святые уставы Ея и сколько сделал для блага Ея, не многие из царей русских подобно ему послужили Церкви Божией...» [3, с. 4].

Библиографический список

1. Андерсон, П. Родословная абсолютистского государства / Перри Андерсон; пер. с англ. Ивана Куриллы. – Москва : Территория будущего, 2010. – 510 с. – Текст : непосредственный.

2. Андерсон, П. Переходы от античности к феодализму / Перри Андерсон; пер. с англ. Артема Смирнова под ред. Д. Е. Фурмана. – Москва : Территория будущего, 2007. – 285 с. – Текст : непосредственный.

3. Александр (Милеант), епископ. Царь-мученик император Павел I. – Текст : непосредственный // Православная жизнь (Jordanville). – 2001. – № 7 (618). – С. 17–29.

4. Григорьев, С. Л. Религиозные взгляды и религиозная политика Павла I **:** автореф. дис. … канд. ист. наук / С. Л. Григорьев. – Екатеринбург, 2004. – 25 с. – Текст : непосредственный.

5. Каменский, А. Б. От Петра до Павла. Реформы в России XVIII века: опыт целостного анализа / А. Б. Каменский; Российский государственный гуманитарный университет. – Москва : Российский гос. гуманитарный ун-т, 1999. – 575 с. – Текст : непосредственный.

6. Карамзин, Н. М. «Записка о древней и новой России в её политическом и гражданском отношениях» // Записка о древней и новой России / Н. М. Карамзин. – Санкт-Петербург : Изд. гр. М. Н. Толстой, 1914. – XIV, [2], 133 с. – Текст : непосредственный.

7. Ключевский, В. О. Сочинения : В 8 т. Т. 7: Исследования, рецензии, речи (1866–1890) / В. О. Ключевский. – Москва : Госполитиздат, 1959. – 436 с. – Текст : непосредственный.

8. Стегний, П. В. В тени восьмиконечного креста: Мальтийский орден и его связи с Россией / Петр Стегний. – Москва : Международные отношения, 2013. – 349 с. – Текст : непосредственный.

9. Сорокин, Ю. А. Российский абсолютизм в последней трети XVIII в. : дис. ... д-а ист. наук / Сорокин Ю. А. – Омск, 1999. – 481 с. – Текст : непосредственный.

10. Уваров, П. Б. Российская Вестернизация как коммуникативная пародия / П. Б. Уваров. – (Интеллектуальная история России: между Западом и Востоком). – Текст: непосредственный // Вопросы культурологии. – 2016. – № 4 (апрель). – С. 8–17.

11. Уваров, П. Б. Коммуникативный формат как матрица исторического процесса / П. Б. Уваров. – Текст : непосредственный // 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. Шильдер, Н. К. Император Павел I. Историко-биографический очерк / Н. К. Шильдера. – Санкт-Петербург : Суворин, 1901. – 606 с. – Текст : непосредственный.

13. Император Павел I и проблема объединения православной и католической церквей (к постановке вопроса) / – Текст : электронный. – URL: https://cyberleninka.ru (01.02.2026).

К. Т. Дончев
Институт этнологии и изучения фольклора
с Этнографическим музеем
Болгарской академии наук,
г. София

ОБЫЧНОЕ ВЕЩНОЕ ПРАВО В СЕВЕРО-ЗАПАДНОЙ БОЛГАРИИ ПОСЛЕ ОСВОБОЖДЕНИЯ БОЛГАРИИ ОТ ОСМАНСКОЙ ВЛАСТИ (1878)

В настоящей статье обычное вещное право в Северо-Западной Болгарии после Освобождения рассматривается с двух следующих точек зрения: анализируются

− обычные понимания основных правовых понятий (движимое и недвижимое имущество; наследственное и приработанное имущество; собственность, владение и пользование);

– способы обычного регламентирования собственности, приобретения и ограничения собственности[1].

* * *

В условиях османского владычества болгарское обычное вещное право было почти целиком элиминировано, так как собственность в османском государстве упорядочивалась согласно предписаниям шариата. Обычное право действовало только в рамках тех личных имущественно-правовых отношений, которые не затрагивали интересы господствующего османского класса.

После Освобождения обычное вещное право было почти целиком элиминировано и болгарским государством. Его поле приложения тоже было ограничено областью личных имущественно-правовых отношений, из-за чего перемены, наступавшие в нем под влиянием развития новых социально-экономических отношений, основанных на рыночной экономике, совершались медленно и еле заметно.

В Северо-Западной Болгарии после Освобождения из-за ее замедленного экономического развития обычное вещное право изменялось еще более незаметно и сохранило почти неизменившимся свой традиционный облик до конца своего существования[2].

---

[1] Термин *вещное право* воспринят из Юридического словаря, Т. I. [3, с. 102]. Он используется и в историко-правовой литературе. См. например: [2, с. 435; 1, с. 535].

[2] Исследование основано главным образом на авторских полевых материалах, хранящихся в архиве Института этнологии и изучения фольклора с Этнографическим музеем Болгарской академии наук,

Традиции прошлого в нем проявляются прежде всего в **понимании основных правовых понятий**. И после Освобождения это понимание отличалось почти той же самой расплывчатостью, как в последние годы османского владычества.

Так обычное вещное право в Северо-Западной Болгарии и после Освобождения разграничивало недвижимое и движимое имущество, но все еще отсутствовала точно установленная терминология. Недвижимое имущество называлось чаще всего *имот*, *имане*, а для движимого имущества в целом не было специального названия. Особое место среди движимого имущества занимал скот, который называли здесь *стока*. «Прежде всего спрашивают: − У тебя есть стока? А потом: − У тебя есть козы, овцы?» (с. Раковица).

В недвижимое имущество включались поля, «браништа (леса), луга, дом вместе с “селиштем”» (двором), а в движимое имущество − инвентарь, скот − вообще «все, что можно передвинуть».

Обычное вещное право в Северо-Западной Болгарии после Освобождения разграничивало тоже наследственное и приработанное имущество, но и для них не было установленной терминологии.

Наследственным имуществом считалось то, которое пришло «готовым» от отца − отцовское имущество; или имущество, оставшееся «от твоего деда». Сообразно с тем, каким

собранных в 80-х гг. XX в. путем интервьюирования представителей местного населения в преклонном возрасте. Цитаты в тексте, примеры из разных сел, представленные без привязки к заметкам, взяты из этих материалов.

способом было приобретено, оно называлось *дядово*, *бащино*, *братово*, *майчино* (т. е. имущество деда, отца, брата, матери) и т. д. Приработанное имущество было то, которое «ты купил себе», которое «ты приобрел себе трудом, торговлей», а иногда даже и то, которое «пришло от жены (которое жена принесла в качестве приданого)».

Для понятий «собственность» и «владение» тоже не имелось точно установленной терминологии. Обычное вещное право в этом районе и после Освобождения не разграничивало собственность от владения как фактического пользования, которое может осуществляться не только собственником, но и другим лицом. «Собственное есть имущество тогда, когда им владеешь» (с. Горна-Кремена). «Раз ты обладаешь им, обрабатываешь его, значит ты им владеешь, значит оно твое, собственное» (с. Алтимир). «О собственном имуществе можно сказать: чье это владение?» (с. Стубел). Большей точностью отличалось обычное понимание понятия «пользование». Во всех случаях оно противостояло пониманию понятий «собственность» и «владение». Понятие «пользование» употреблялось в отношении земли, которая обрабатывалась по найму, на исполу. Тот, кто пользовался имуществом «ни владелец, ни собственник».

С небольшими исключениями традиции прошлого в обычном вещном праве в Северо-Западной Болгарии после Освобождения были сохранены и при *регламентировании права собственности*. Границы частных полевых угодий отмечались как прежде обычно *междами* (межами) и *слогами*.

Межу оформляли различными способами. В большинстве случаев она представляла собой *целину* − полоску невспахан-

ной земли, шириной около 20 см. Отмечалась она камнями (до 40 см высотой и около 20 см толщиной), забитыми через 20−30 м вдоль межи.

В других случаях межа оформлялась в виде борозды (20−30 см ширины), которую хозяин вспахивал сперва, прежде чем начинал пахать поле: «Делает сохой одну борозду и проводит межу» (с. Камено-Поле). При пахоте ее нельзя было *загибать* к соседнему полю. Если межу обозначали бороздой, то ее не отмечали камнями, а пользовались естественными знаками. Например, хозяин «дерево затешет» или «навалит кучу». Иногда нарочно оставленное дикорастущее дерево или «оставшиеся с прошлых времен заросли терновника» отмечали естественным путем межу. Той же цели могли послужить кротовины или муравейники.

Соблюдение межей продолжало считаться естественным обязательством хозяев соседних полей. «Межу нельзя нарушать, но если я пойду и нарушу, а ты меня убъешь, я − в землю, ты − в тюрьму», − замечает Рангел Рангелов из с. Раковица. И всё же под влиянием частнособственнической психологии и в условиях нехватки земли перепахивание межей было частым явлением, из-за чего нередко случались и драки.

Когда поля располагались на скатах, а это в Северо-Западной Болгарии случалось очень часто, границы между ними оформлялись в виде *слогов*, которые предохраняли поля от оползания − «чтобы не снесли их ливневые потоки».

Слог представлял собой невспаханную полосу земли шириной около 1,5 м, или искусственно нагроможденный вал высотой 30−50 см, и даже 2−3 м. Его невозможно было пахать,

так как он был наклонным, и обычно обросшим «дикой травой и деревьями». «Слог сделают как вал, обрастет травой, деревьями» (с. Камено-Поле). Иногда и на слоге забивали камни (с. Раковица).

Знаками обозначалась и собственность на скот. Каждый хозяин имел свой знак. Метился обычно мелкий скот, прежде всего овцы. Чаще всего практиковалось надрезание ушей и отметка пятнами, более редко «дымгосване» (пятна наносили горячим дегтем).

Знаки на ушах имели свои названия: *предирезу* − вырезка в форме треугольника на передней части уха; *задирезу* − то же на задней части уха; *жабоухо* − когда вырезка была сделана под прямым углом в верхнем крае уха, она со своей стороны бывала двух видов: *жабоухо отпред* (жабоухо спереди) и *жабоухо отзад* (жабоухо сзади); *кырноухо* или *трупено*, когда был отрезан верх уха; *стрелоухо* − когда вырезка наверху уха имела форму треугольника; *цепоухо* − когда на верху уха был сделан вертикальный надрез.

Пятна наносили на лопатке, спине или ногах животного *кратункой* (сосудом из тыквы-горлянки) или стеклянной баночкой, намоченными в холодном дегте или краской.

Дымгосване совершалось специальными железными приборами – *дымгами*, имеющими разные формы; они погружались в *горячий деготь* и *приклеивались* на заднюю часть тела животного. От ожога образовывалось клеймо, которое также называлось*дымга*.

Знаков собственности было множество: «Триста знаков было, но они не повторялись. Двух одинаковых знаков не было», − указывает Спас Попов из с. Копиловци.

Сравнительно более существенные отклонения от традиций прошлого замечаются в сфере *приобретения собственности*, где под влиянием всё более прочного установления новых социально-экономических отношений продолжался начавшийся еще до Освобождения процесс разрушения этих традиций. Этот процесс, однако, совершался очень медленно и при этом частично, из-за чего традиционный облик обычного вещного права не изменялся целиком.

В сущности, это касалось только первичных способов приобретения собственности (захват пустующих земель, кладоискательство и др.). Что касается производных способов (купля − продажа, обмен, дарение), то и после Освобождения обычное вещное право в Северо-Западной Болгарии, как и болгарское обычное вещное право в целом, в этом отношении было почти вполне элиминировано. Право собственности и долговечного владения недвижимым имуществом в конечном счете получалось по утвержденному государственным законодательством порядку (посредством нотариального оформления заключаемых договоров). По обычному праву производным способом было возможно приобретение собственности только на движимое имущество.

Тенденция к разрушению традиций прошлого при первичных способах приобретения собственности ярко выражалась во всё более частом массовом разграблении общественных земель. Причиной этого было угрожающее углубление процесса разорения и обезземеливания крестьян после Освобождения и особенно в конце XIX в., в результате их закабаления ростовщическим и торговым капиталом, которое привело

к подрыву права сельской общины регулировать разработку общественных земель.

Почти незатронутыми процессом разрушения традиций прошлого оставались кладоискательство; сбор грибов, ягод, желудей, мха и т. д.; охота и рыбная ловля.

Притесненные нуждой и недоимкой, бедные крестьяне в Северо-Западной Болгарии и после Освобождения часто прибегали к кладоискательству с наивной надеждой разбогатеть и этим способом сделать более легкой свою суровую жизнь. Об этом красноречиво говорят слова Спаса Попова из с. Копиловци: «Ищут клады всегда те, у кого ничего нет». Одни искали «по книгам», по тайным знакам на деревьях; другие − «там, где говорят, будто спрятано сокровище»; третьи верили, что «где горит огонь − там зарыты деньги».

Всё больше утверждалась практика поиска скрытых сокровищ повсюду − каждый ищет «где сможет», «где хочет», в том числе на чужой земле. «Если только есть знак, можно копать и в твоем дворе», − уточняет Иван Лилянин из с. Горна-Лука. Только в отдельных местах (с. Камено-Поле), чтобы не нанести вреда урожаю, исключались нивы: «Можно искать и в чужих угодьях, но не по нивам», − отмечает Илия Иванов из с. Камено-Поле.

Кладоискательство, особенно в чужих угодьях, происходило как прежде, обычно ночью и только «скрытно», чтобы никто не узнал. Кладоискатели ходили не менее, чем по три человека вместе, так как считалось, что на месте, где было зарыто сокровище, бродят звери, змеи, духи.

Вызванное крайней бедностью, кладоискательство оправдывалось обычным правом. Этим можно объяснить и то обсто-

ятельство, что найденное в чужих угодьях сокровище (если вообще находилось такое) считалось собственностью не хозяина земли, а того, кто его нашел. Если кладоискателей было несколько, они делили найденное сокровище на равные доли. Иногда, однако, при дележе сокровища происходили побоища, а даже и убийства − «а некоторые и перебьются».

Более слабо были распространены сбор в чужих лесах грибов, ягод, желудей и т. д., т. е. всего того, что не было посажено или посеяно человеческой рукой, а также охота и рыбная ловля. По обычному праву для подобных проявлений не искали виноватых и не налагали наказаний.

Неизменившимся оставался традиционный облик обычного вещного права в Северо-Западной Болгарии после Освобождения и в сфере *ограничения собственности* вопреки тенденции к медленному и частичному разрушению традиций прошлого. В целом, обычно-правовые нормы здесь оставались в силе. Отдельные отклонения от них свидетельствуют о более точном регламентировании отношения к чужой собственности и к ее использованию.

Например, дом можно было строить на собственной земле на расстоянии не ближе 3 м. от ограды и только в отдельных случаях − на 1−1,5 м или меньше (села Раковица, Копиловци). Допускалось, чтобы он строился и на границе между двумя дворами, но только по взаимному соглашению между соседями. В таком случае ставилось условие, чтобы он не имел стрехи к соседнему двору (села Доктор Йосифово, Камено-Поле, Старопатица).

Стреху дома нужно было делать таким образом, чтобы она не свешивалась над соседним двором, или, если свешива-

лась, то должна была иметь *кюнец* (водосточную трубу), чтобы он отводил дождевую воду в собственный двор − «стреха должна капать в твоем *селиште* (дворе)». Отклонения от этого требования допускались в горных частях района: из-за нехватки места во многих случаях здесь «дом на дом опирался», и вода со стрех капала «на одно и то же место».

Окна, *смотрящие* в соседний двор, можно было делать, если дом не стоял на границе между двумя дворами. Впрочем, и здесь были исключения: «Есть запреты, но они не строги, и редко случается, чтобы дома располагались очень близко один к другому» (с. Горна-Кремена); окна делаются так, «чтобы смотрели в свой двор» и в одном направлении − «на юго-восток», поэтому не бывает, чтобы окна соседних домов смотрели друг на друга (с. Камено-Поле); село не тесно застроено, так что дома стоят не очень близко, и нет необходимости регулировать сооружение окон (с. Алтимир).

Дерево тоже нельзя было сажать на границе между двумя дворами − «хоть бы на метр внутрь, но чтобы было в собственном дворе». По договоренности посадка дерева на границе допускалась, но тогда оба соседа имели право собирать его плоды, «всякий со своей стороны», или делили их на равные доли. Если дерево само выросло на границе, соседи могли «выкопать» его или оставить, и оба собирали его плоды. Иногда дерево нарочно сажали на самой границе между двумя дворами, «чтобы межа была надежной».

Если какая-то ветка дерева свешивалась над двором соседа, он имел право обрезать ее или даже срубить, если ему мешала, например, если затеняла его двор. «Тот (собственник де-

рева) может сердиться, но не может тебя судить», − отмечает Лито Ружанов из с. Раковица. Если сосед оставлял эту ветку, то он имел право собирать ее плоды − «по соседски».

Постройка соседских оград совершалась обычно обоими соседями или «на зареде» (один строит ее до определенного места, а другой − дальше). Если один из соседей был более зажиточным, он мог сам построить ограду. Интерес представляет способ, по которому строились массивные каменные соседские ограды в с. Доктор−Йосифово. Ограда строилась двумя соседями. Один строил одну половину, второй − другую. Каждый из них строил свою половину *внутрь межи*, т. е. на своей земле, чтобы никому не был нанесен ущерб. Там, где две части ограды состыковывались, получалась *засечка* (осечка) − своеобразное преломление ограды.

Право перехода через чужие нивы или луга не было строго регламентировано. Известны разные варианты этого права: свободный проход после уборки (с. Стакевци); в любое время, «если только ты не топчешь, не пакостишь» (с. Ново-Село); только с разрешения хозяина (с. Грамада); в любое время года пешком, а повозкой − только после уборки урожая, или если проходит дорога через ниву (села Горна-Кремена, Раковица, Белимел); после уборки − «если кому-то придется пройти раньше, пусть ищет межу» (с. Камено-Поле); после уборки урожая, а «если до этого потопчешь, то заплатишь» (с. Алтимир); после уборки урожая, но если кому-то все-таки приходится проходить и до этого, он сожнет (скосит) дорожку через ниву (луг) и сжатое (скошенное) отдаст хозяину (села Доктор-Йосифово, Стубел): «Я срезал твои кулени (кукурузные початки), вот возьми их (срезанные или другие)».

Через чужой двор можно было проходить, например за водой, только пешком и с согласия хозяина. Для этого оставлялась щель в ограде между двумя дворами.

Скот выпускался на пастбище в чужие нивы или луга только осенью, после уборки урожая. Весной, после Георгиева дня, выпас скота снова запрещался. «На Георгиев день пасем скот повсюду, (так как) сегодня последний день», − объясняет Георги Попов из с. Стубел.

Нивы и луга обычно не огораживались, но если нива (луг) находилась близко от дороги, деревни или общинного пастбища, то огораживание практиковалось: «чтобы не проходили через нее», «чтобы не бросали в нее камней» (с. Горна-Кремена); «чтобы не заходил скот» (с. Стубел); чтобы не «перепахивали межу» (с. Камено-Поле) и т. д. Огораживали преимущественно колючками, ветками и только в отдельных местах (села Горна-Кремена, Камено-Поле) − камнями.

Если обычный путь сельского скота проходил через пахотную землю, тогда огораживалась полоса земли, называемая *прокàр* (с. Раковица), или *прогòн* (с. Стакевци) − чтобы животные не имели возможности отклоняться в сторону.

* * *

Анализ фактов показывает, что в сфере обычного понимания основных правовых понятий, как и в сфере регламентирования права собственности, традиции прошлого сохранились наиболее прочно. Они выражались в недоуточненном обычноправовом режиме собственности и в сохранении обычной практики при ее обозначении.

В остальных сферах − приобретение собственности и ограничение собственности − традиции прошлого в целом были сохранены, но под влиянием установления новых социально-экономических отношений постепенно разрушались. Это выражалось в молчаливом оправдании присвоения общественных земель, в оплате при переходе через чужие нивы (луга), в огораживании нив (лугов).

При ограниченности проявления новых элементов в обычном вещном праве в Северо-Западной Болгарии после Освобождения его традиционный характер оставался почти целиком неизменным вплоть до 40−х гг. XX в.

В период социалистических преобразований, лишенное своей экономической основы, а именно частная и муниципальная собственность на землю, обычное вещное право в Северо-Западной Болгарии окончательно утратило свою юридическую силу и постепенно перестало существовать. Сохранились только некоторые традиционные формы, регулирующие междусоседские отношения, например при постройке домов, при посадке деревьев, при постройке оград, но их применение имело эпизодический характер.

Библиографический список

1. Бобчев, С. История на старобългарското право / С. Бобчев. – София, 1910. – Текст : непосредственный.

2. Владимирский-Буданов, М. Ф. Обзор истории русского права / М. Ф. Владимирский-Буданов. – Санкт-Петербург; Киев : Н. Я. Оглоблин, 1888. – 542 с. – Текст : непосредственный.

3. Юридический словарь. А-Н / 2 т. Т. 1. – Москва : Госюриздат, 1956. – 687 с. – Текст : непосредственный.

И. Д. Заварухин
Южно-Уральский государственный гуманитарно-педагогический университет, г. Челябинск

КОНЦЕПЦИЯ ТРИЕДИНСТВА РУССКОГО НАРОДА: ГЕНЕЗИС, ПРИЧИНЫ МАРГИНАЛИЗАЦИИ И ПЕРСПЕКТИВЫ ВОЗВРАЩЕНИЯ В НАУЧНО-ИДЕОЛОГИЧЕСКОЕ ПРОСТРАНСТВО

Концепция триединого русского народа – это историографический конструкт, чья история определялась больше политическими событиями, чем научными открытиями. Эта идея появилась в киевской среде в XVII в., была закреплена в имперских законах XIX в., но затем отброшена во время советских экспериментов в 1920-х и 1930-х гг.. В результате, она оказалась на обочине академических дискуссий, как и само восточнославянское культурное пространство. Однако статья В. В. Путина 2021 г. «Об историческом единстве русских и украинцев» [1] и возобновление дискуссий об этногенезе восточных славян в научных журналах показывают, что концепция возвращается в общественное сознание, хотя и больше в идеологическом, чем в научном плане. Это возвращение делает важным и актуальным ее историографическое осмысление.

Изученность этой темы неравномерна. Историография XIX – начала XX вв., от С. М. Соловьёва до В. О. Ключевского, воспринимала единство восточнославянского историческо-

го процесса как данность [2; 3]. Споры вокруг этого единства, например, в работе Н. И. Костомарова «Две русские народности» (1861) [4], были скорее внутренними, чем полным отрицанием общности. Советская историография, напротив, изменила понятийный аппарат и закрепила три отдельных «братских народа» как субъекты истории. Современная историография характеризуется аналитической фрагментацией. Например, А. И. Миллер считает «большую русскую нацию» имперским конструктом, который нужно критически разобрать [5], а Н. И. Ульянов в «Происхождении украинского сепаратизма» утверждает, что отдельная «украинская нация» – это искусственное образование, возникшее из-за националистической мобилизации [6]. Для согласования этих точек зрения необходимо использовать источники и методы, выходящие за рамки привычной историографии.

Идея триединства появилась не в Москве, не для того, чтобы Москва расширялась, а в Киеве. Ее создали ученые-богословы, которые учились в западноевропейской схоластической традиции. Об этом часто забывают те, кто думает, что эта концепция – просто способ для великорусского централизма.

«Киевский Синопсис» 1674 г., который обычно приписывают архимандриту Киево-Печерской лавры Иннокентию Гизелю, был первой попыткой рассказать историю «русских» как историю одного народа, начиная с крещения Руси и заканчивая Переяславской радой [7]. Этот текст появился, когда шла политическая борьба: Киев оказался под властью Москвы после соглашения 1654 г., и нужно было придумать, почему этот союз правильный. Гизель и его команда решили, что исторически

«русский род» един, хотя политически разделен, но с точки зрения этнической принадлежности и религии неделим. Важно, что «Синопсис» был написан не на церковнославянском языке, а на «простом» языке, в котором смешаны книжные и разговорные элементы восточнославянских языков. Это показывает, что авторы хотели, чтобы их поняли люди в обеих частях Руси.

Дальше важную роль сыграл Феофан Прокопович, выпускник Киево-Могилянской академии, который стал главным идеологом реформ Петра I. В своей работе «Правда воли монаршей» (1722) и в проповедях Прокопович развивал идею о «российском» государстве, где различия между великороссами и малороссами – это случайность, а не что-то важное [8]. Он говорил не о том, что у них одна этническая принадлежность, а о том, что их объединяет общая православная вера, и общая культура и история. Он считал, что общая православная традиция, которая идет от крещения Руси, – это то, что их связывает.

Получается, что с 1674 по 1720-е гг. идею триединства придумали именно малороссийские ученые. Это были люди, которые хотели, чтобы Киевская традиция стала частью московской культуры, а не наоборот. Поэтому речь о том, что эта идеология – «великорусский шовинизм», не соответствует историческим фактам.

В XIX в. концепция триединства переместилась из теологических и исторических обсуждений в политику государства и научные круги. В официальных документах Российской империи понятия «великорусский», «малорусский» и «белорус-

ский» использовались для обозначения этнических групп, составляющих единый «русский народ». Это похоже на то, как в Германии швабы и баварцы считались частями немецкой нации.

Н. М. Карамзин в своей «Истории государства Российского» последовательно показывал, что история восточных славян неразделима [9]. С. М. Соловьёв в «Истории России с древнейших времён» писал об историческом развитии одного народа, который был разделен из-за монгольского нашествия, но постепенно объединялся под властью московских князей [2]. В. О. Ключевский, хотя и обращал внимание на особенности великорусского типа, не сомневался в общем восточнославянском происхождении [3].

В то же время, в середине XIX в. внутри этой идеи возникли споры. Н. И. Костомаров в эссе «Две русские народности» (1861) подчеркивал глубокие различия между «великорусской» и «южнорусской» этнопсихологическими традициями. Он противопоставлял коллективизм первой индивидуализму второй [4]. Часто считают, что эта работа предвосхищает идеи сепаратизма. Но если внимательно прочитать, то видно, что Костомаров не отрицал общего происхождения, а просто говорил о различиях в ходе истории, не делая окончательных политических выводов.

Для понимания национальной политики империи важен Эмский указ 1876 г., который ограничил использование украинского языка в печати. Этот указ часто считают проявлением великорусского шовинизма. Но нужно учитывать, что правительство было обеспокоено деятельностью польских и австро-

венгерских агентов, которые использовали украинское движение в своих целях. Об этом говорится в аналитических записках Министерства внутренних дел того времени. Запрет был направлен не против украинской идентичности, а против ее использования в политических целях.

Октябрьская революция 1917 г. и создание советского государства сильно изменили то, как описывали восточнославянское пространство. Ленинская национальная политика говорила, что нации имеют право на самоопределение, чтобы разрушить «тюрьму народов» – Российскую империю. Поэтому признание украинцев и белорусов отдельными нациями было политическим решением, а не научным выводом.

Политика «коренизации» (украинизации и белорусизации), проводившаяся в 1923–1933 гг., заставляла использовать украинский и белорусский языки в образовании, делопроизводстве и культуре [10]. При этом людей, которые говорили на смешанных диалектах, записывали в «украинцы» или «белорусы» по административным правилам. С точки зрения социолингвистики, это был отказ от естественного языкового континуума в пользу искусственно созданных литературных языков.

С точки зрения истории важно, что советские ученые должны были изменить историческое повествование в соответствии с новой этнической картой. Если до революции Киевскую Русь считали общей колыбелью народа, то советские историки придумали концепцию «трех братских народов», у каждого из которых был свой «исторический путь» начиная с периода удельных княжеств. Интересно, что термин «укра-

инцы» как название народа закрепился именно в советское время. В источниках XVII–XIX вв. «украинец» означал жителя пограничной территории, а не этническую группу.

Критический анализ этой темы есть в работе Н. И. Ульянова «Происхождение украинского сепаратизма», написанной в эмиграции. Ульянов показал, что украинский националистический проект конца XIX – начала XX в. во многом был создан небольшой группой интеллектуалов, которых поддерживала Австро-Венгрия. Распространение этих идей среди крестьян было результатом политической мобилизации, а не естественного самовыражения [6].

Повторное рассмотрение: доводы и недостатки

Возврат к идее триединства в научных беседах XXI в. сталкивается как с важными доводами науки, так и с серьезными ограничениями в методах и политике, которые нельзя упускать из виду.

Доводы в пользу научного пересмотра. Во-первых, схожесть восточнославянских языков говорит об общем начале. Исследования диалектов показывают, что говоры на севере Украины и на юге Белоруссии отличаются меньше друг от друга, чем от литературных норм своих стран [10]. Во-вторых, сведения о народной культуре, быте и фольклоре показывают много общих черт, которые не совпадают с границами трех государств. В-третьих, последние генетические исследования подтвердили, что восточные славяне в основном имеют одинаковые гаплогруппы, хотя есть и местные различия, которые не дают говорить о разных путях развития народов.

Ограничения и опасности. А. И. Миллер верно подмечает, что любая идея о «большой нации» в XIX в. была скорее поли-

тическим решением, чем просто научным описанием [5]. Идея триединства возникла во времена империи и отражала цели государства: она оправдывала присоединение Левобережной Украины и разделы Речи Посполитой. Это не значит, что в ней нет смысла для анализа, но нужно отличать описание от того, что должно быть.

К тому же, за сто лет в советское и постсоветское время украинская и белорусская культуры в отдельных районах стали самостоятельными. Сильным отрицательным фактом стало ухудшение отношений между Россией и Украиной после 2014 и особенно после 2022 г. создало такую обстановку, что обсуждение единства будет воспринято с предвзятостью, что может вызвать трудности.

Подводя итоги, отметим следующее. Во-первых, идея триединой русской нации – это не имперский проект, придуманный великороссами, а результат работы киевских интеллектуалов в XVII–XVIII вв. Ее авторами были малороссийские ученые, которые доказывали необходимость союза с Московским царством, ссылаясь на общую историю и веру. Во-вторых, когда эта идея стала частью имперской политики в XIX в., она сильно упростилась. Сложную интеллектуальную конструкцию превратили в простую административную категорию и правовой аргумент. Из-за этого упрощения концепцию стали критиковать как «шовинистическую». В-третьих, советская политика «коренизации» не была простым научным разделением, а являлась политическим разрушением интеллектуальной традиции. Вместо идеи «большой русской нации» придумали рассказ о «трех братских народах». Это было нуж-

но для строительства советского государства и для управления национализмом, чтобы не допустить имперских замашек. В-четвертых, научные доводы – о языке, этнографии, истории – в поддержку единства восточных славян по-прежнему имеют вес. Но чтобы вернуть эту концепцию в научное обсуждение, нужно четко разделять научное описание и политические цели, признать, что украинская и белорусская идентичности самостоятельны, и подобрать новые слова для анализа, которые не связаны с империей и Советским Союзом.

История концепции триединства показывает, как идеи могут зависеть от политики. Возникнув в XVII в. в Киеве из-за научных и политических причин, эта концепция прошла разные этапы: ее поддерживала империя, критиковал Советский Союз, и она стала менее важной после распада СССР. При этом у концепции всё еще есть потенциал для изучения истории. Если в XXI в. к этой концепции вернутся в научных кругах, это не будет чем-то совершенно новым. Скорее, это будет восстановление старой идеи, но с учетом новых данных и изменившейся политической ситуации. Чтобы такое возвращение было полезным для науки, нужно отказаться от использования концепции для оценки. Ее цель должна быть в том, чтобы объяснить прошлое и определить будущее политическое устройство государства.

Библиографический список

1. Путин, В. В. Об историческом единстве русских и украинцев / В. В. Путин. – Текст : электронный // Официальный сайт Президента Российской Федерации. – 2021. – 12 июля. – URL:

http://kremlin.ru/events/president/news/66181 (дата обращения: 15.01.2025).

2. Соловьёв, С. М. История России с древнейших времён: в 29 т. – Москва : Университетская типография, 1851–1879. – Текст : непосредственный.

3. Ключевский, В. О. Курс русской истории : в 5 ч. – Москва : Синодальная типография, 1904–1921. – Текст : непосредственный.

4. Костомаров, Н. И. Две русские народности / Н. И. Костомаров // Основа. – 1861. – № 3. – С. 33–80. – Текст : непосредственный.

5. Миллер, А. И. «Украинский вопрос» в политике властей и русском общественном мнении (вторая половина XIX в.) / А. И. Миллер. – Санкт-Петербург : Алетейя, 2000. – 260 с. – Текст : непосредственный.

6. Ульянов, Н. И. Происхождение украинского сепаратизма / Н. И. Ульянов. – Мадрид : [б. и.], 1966. – 298 с. – Текст : непосредственный

7. [Гизель, И.] Синопсис, или Краткое собрание от различных летописцев. – Киев : Типография Киево-Печерской лавры, 1674. – Текст : непосредственный.

8. Прокопович, Ф. Правда воли монаршей во определении наследника державы своей / Ф. Прокопович. – Санкт-Петербург : [б. и.], 1722. – Текст : непосредственный.

9. Карамзин, Н. М. История государства Российского : в 12 т. / Н. М. Карамзин. – Санкт-Петербург : В военной типографии, 1816–1829. – Текст : непосредственный.

10. Мартин, Т. Империя «положительной деятельности» : Нации и национализм в СССР, 1923–1939 / пер. с англ. О. Щёлоковой. – Москва : РОССПЭН, 2011. – 662 с. – Текст : непосредственный.

С. С. Логиновский
Южно-Уральский государственный университет,
г. Челябинск

ПОУЧЕНИЕ АББЫ ДОРОФЕЯ ГАЗСКОГО «К НАСТАВНИКАМ В МОНАСТЫРЯХ И К УЧЕНИКАМ, КАК ДОЛЖНО НАСТАВЛЯТЬ БРАТИЮ И КАК ПОВИНОВАТЬСЯ НАСТАВНИКАМ» КАК ПРИМЕР УПРАВЛЕНЧЕСКОЙ МЫСЛИ ПЕРИОДА РАННЕГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

В статье рассматривается текст известного христианского аскетического писателя VI в. аввы Дорофея Газского (см. о нем: [1; 6]), имеющий название «К наставникам в монастырях и к ученикам, как должно наставлять братию и как повиноваться наставникам». Традиционно этот текст в качестве семнадцатого поучения входил в состав «Душеполезных поучений» — главной работы аввы Дорофея. В настоящее время считается, что первоначальный текст данного произведения Дорофея состоял из четырнадцати Поучений, а рассматриваемое в данной статье семнадцатое поучение (а также предшествующее шестнадцатое и последующее восемнадцатое поучения) являются не поучениями, а посланиями, которые были «направлены некоторым монахам или группе монахов» [1, с. 35]. Признавая этот факт, следует отметить, что тематически рассматриваемое послание связано с первыми четырнадцатью собственно поучениями, которые уже в средние века «распространялись как цельное произведение» [4, с. 30].

Целью обращения к данному произведению является выяснение его значения для понимания социальной мысли аввы Дорофея, в частности — рассмотрение особенностей христианской управленческой мысли периода раннего средневековья.

Уже в начале своего монашеского пути, когда Дорофей был послушником в располагавшемся недалеко от Газы монастыре аввы Серида (см. о нем: [4]), он занимал ряд важных должностей (привратника монастыря, заведующего странноприимным домом и руководителем монастырской лечебницы). Кроме того, «по благословению старцев он стал помогать авве Сериду в деле духовного окормления — принимать откровения помыслов монастырской братии (Поуч. 11. С. 146 / Doct. 11. 121) и воспитывать юношу Досифея» [1, с. 35]. Позже, уже после смерти аввы Серида, Дорофей основал собственный монастырь. Он «был киновийного уклада <...> и имел, как и монастырь аввы Серида, прилегающие вокруг келии» [7, с. 260]. Эти краткие сведения о монашеской жизни Дорофея показывают, что рассуждения аввы о наставниках и учениках опираются на его богатый личный опыт управления христианскими подвижниками, причем опыт, связанный с занятием им различных должностей в монастырском социуме.

Поучение аввы состоит из двух не равных частей. В первой части (большей по объему) он обращается к наставнику, во второй — к тем, кто находится «в послушании» у наставника.

Обращаясь к наставникам, авва делает акцент на следующих моментах. Во-первых, он отмечает, что наставник должен обладать определенными качествами, а именно — обладать «строгим сердцем» и, одновременно, «снисходительным мило-

сердием» [2, с. 191]. Эти два качества могут восприниматься как взаимоисключающие, и они становятся такими, если их абсолютизировать. Но если воспринимать их как два момента одного процесса управления, то они становятся взаимодополняющими и одинаково необходимыми для его успешного осуществления. В частности, они необходимы для того, чтобы наставник мог успешно осуществлять такие свои обязанности, как «наставление» и «обучение» [2, с. 191].

Дорофей указывает, что обучение может быть двух видов — словом и делом. И то, и другое важно и необходимо для настоятеля, но важнее и эффективнее (и поэтому предпочтительнее) поучение делом — «потому что примеры действительнее слов» [2, с. 191]. Это замечание вновь затрагивает тему качеств настоятеля, в частности показывает, что настоятель должен обладать не только теми свойствами, которые были указаны в самом начале поучения и которые особенно необходимы наставнику, но и всеми другими христианскими добродетелями. Важность личного примера в монашеской традиции определяется тем, что фактически и настоятель и руководимые им подвижники заняты одним деланием, которое преследует одну и ту же цель — спасение и обожение. Главное отличие настоятеля заключается в том, что он более преуспел в этом деле, более опытен, по причине чего и является начальствующим.

Впрочем, замечает авва, личный пример возможен не всегда. В частности, если настоятель в силу возраста или иных причин «немощен», то ему затруднительно принимать участие и показывать пример в «телесных трудах». Однако и в этом случае настоятель должен быть примером в главном — «в доб-

ром устроении душевном и в исчисленных Апостолом плодах Духа: в любви, радости, мире, долготерпении, благости, милосердии, вере, кротости и воздержании от всех страстей (Гал. 5:22–23)» [2, с. 191–192]. В монашеской традиции «телесные труды» ценны не сами по себе, а как одно из средств достижения «доброго душевного устроения» [3; 5]. Поэтому, даже лично не участвуя в самих «телесных трудах», но являя своей жизнью «доброе душевное устроение», настоятель показывает, каковы должны быть как сами эти «труды», так и их результат.

Много внимания авва Дорофей уделяет такой функции руководителя, как контроль, который, помимо прочего, предполагает пресечение нежелательного поведения подчиненных. В частности, авва рассматривает ситуации, в которых настоятель должен применять силу в отношении к подчиненным, совершившим те или иные «проступки». В этом случае главное для настоятеля — не забывать о заповеди любви к ближнему, не забывать о том, что совершивший проступок — «брат твой, и член о Христе, и образ Божий, искушаемый от общего врага нашего» [2, с. 192]. Он настаивает на том, что настоятель, наказывая подчиненного, не должен «негодовать», т. е. не должен испытывать и выражать отрицательные эмоции в отношении провинившегося. Наставник должен «без смущения показывать вред, происходящий от проступка» [2, с. 192]. Другими словами, авва подчеркивает, что настоятель (как и сам подчиненный ему монах) должен бороться с грехом и (как более опытный в этой борьбе) должен таким образом наказывать провинившегося, чтобы он не только осознал опасность своего

проступка, но и смог выработать способы предотвращения такого рода проступков в будущем.

Также авва считает, что настоятелю, осуществляя наказание провинившегося, следует, во-первых, соотносить тяжесть проступка с тяжестью наказания, во-вторых, учитывать индивидуальные особенности провинившегося и, в-третьих, подбирать максимально подходящее время для обличения данного провинившегося. Говоря современным языком, авва настаивает на необходимости использования настоятелем индивидуально-ориентированного (иначе — личностно-ориентированного) управления, в котором учитываются индивидуальные характеристики подчиненных. В более широком смысле можно сказать, что Дорофей подчеркивает важность для настоятелей знания социальной психологии и умения пользоваться этими знаниями в конкретной ситуации.

Хорошее понимание важности психологической стороны взаимодействия управляющего и управляемого авва демонстрирует и тогда, когда дает настоятелю следующую рекомендацию: «не часто обличай, ибо это тягостно и привычка к обличениям приводит в бесчувствие и небрежение» [2, с. 192]. То же самое можно сказать о рекомендации не приказывать подчиненным «властительски, но со смирением, как бы советуя брату, ибо такое слово бывает удобоприемлемо и сильнее убеждает и успокаивает ближнего» [2, с. 192].

Продолжая, авва опять обращается к теме характеристик самого настоятеля и отмечает, что, наставляя и наказывая других, настоятель ни на секунду не должен забывать о самом себе. Он должен постоянно следить за тем, чтобы осуществляе-

мое им наказание (и вообще — вся его управленческая деятельность) не сопровождалось появлением у него самого греховных страстей (например, гнева) и не приносило вреда не только подчиненному, но и ему самому. Настоятель должен следить за тем, чтобы в процессе обличения «отнюдь ничего не сказать с гневом, и не позволять сердцу <…> возвыситься над ним». Он настаивает на том, что в процессе обличения провинившегося настоятель должен всегда помнить, что он также не относится к числу тех, кто «совершенно праведен», должен помнить о том, что *нет человека праведного на земле, который делал бы добро и не грешил бы* (Еккл. 7: 20). «Вспомни, что и ты побеждаешься страстию гнева и, судя по своей собственной немощи, имей сострадание к брату твоему, благодари, что нашёл случай простить другого, чтобы и тебе получить от Бога прощение в больших и более многочисленных согрешениях; ибо сказано: *отпущайте, и отпустят вам* (Лк. 6:37)» [2, с. 192].

Раздражительность, гнев и другие греховные страсти опасны не только для самого настоятеля, но и для его дела — исправления подчиненных ему подвижников. Эти греховные страсти приводят к тому, что вместо исправления наказываемый только озлобляется, в нем формируется «злопамятность», что в конечном итоге может погубить всё дело спасения, ради которого он ушел из мира. Поэтому авва Дорофей настаивает на том, что настоятель должен не только действовать без гнева и других греховных страстей, но и проявлять известную мягкость, дабы не оттолкнуть и не озлобить провинившегося подвижника.

Этой проблеме — проблеме мягкости и долготерпения в управлении — Дорофей уделяет более всего внимания в сво-

ем послании. В подтверждение правильности своей точки зрения авва приводит следующие аргументы.

Во-первых, Дорофей ссылается на апостола Павла, который «заповедует побеждать благим злое, а не злым благое (Рим. 12:21)» [2, с. 192]. Гнев и злоба, присутствующие в обличении, будучи греховными страстями, искажают даже заслуженное подвижником и необходимое для его исправления обличение, приносят не только пользу, но и вред, причем вреда может быть даже больше, чем пользы.

Далее авва упоминает (святых) «отцов», которые указывают на абсурдность строгого обличения с гневом и злостью. Абсурдность в данном случае заключается в том, что, обличая провинившегося (т .е. побежденного той или иной греховной страстью), обличитель сам увлекается другими или даже теми же греховными страстями, «а никакой разумный человек не разрушает своего дома для того, чтобы построить дом ближнего» [2, с. 193].

Всё же, понимая, что бывают случаи, когда в силу тяжести проступка подчиненного наставнику бывает трудно удержаться от гнева и злобы, Дорофей предлагает самый надежный (с точки зрения христианина) способ избежать трудно избегаемого «смущения»: он предлагает прибегнуть к молитве как средству непосредственного обращения к Богу за помощью. Авва не просто говорит об этом как о возможности, но и настоятельно рекомендует такой способ правильной организации управленческого воздействия и даже приводит слова такой молитвы.

С христианской точки зрения, подобный метод является не только возможным, но и необходимыми. По этой причине,

при изучении проблемы управления в текстах отцов Церкви, исследователь не должен пропускать такого рода комментарии, ограничиваясь фрагментами, которые близки современным нерелигиозным теориям управления. Даже если исследователь сам не верит в действенность молитв или, шире, не признает существование Бога, он должен описывать точку зрения изучаемого автора во всей полноте.

Цель молитвы заключается в прекращении влияния греховных страстей на процесс обличения. Когда эта цель достигнута, пишет авва, т. е. «когда сердце твоё укротится, тогда уже можешь разумно и со смирением сердца, по Апостольской заповеди, обличать, угрожать, увещевать и с состраданием врачевать и исправлять (брата), как немощный член (2 Тим. 4:2). Ибо тогда и брат, уразумев своё ожесточение, примет наставление твоё с верою, и ты твоим собственным миром умиротворишь и его сердце» [2, с. 193].

Далее авва делает важное замечание, имеющее значение не только для правильной организации взаимоотношений управляющих и управляемых, но и для социальной мысли отцов Церкви в целом. Он говорит, что настоятелю «прежде всего должно заботиться о мирном устроении так, чтобы даже под справедливыми предлогами, или ради заповеди, отнюдь не смущать сердца в той уверенности, что мы все заповеди стараемся исполнять именно ради любви и чистоты сердечной» [2, с. 193]. На мой взгляд, особого внимания в данном высказывании заслуживают слова о том, что «прежде всего должно заботиться о мирном устроении». Мирное устроение общества, гармоничное бесконфликтное взаимодействие образующих его

живых существ — это выражение социального идеала аввы Дорофея, а аскетическое делание — это способ приближения к этому идеалу, которое во всей полноте будет явлено (с точки зрения святых отцов) лишь в эсхатологической перспективе Второго Пришествия.

Два последних абзаца рассматриваемого Поучения авва посвящает подчиненным настоятеля, тем, кто находится «в послушании». В самом начале он формулирует общий принцип выстраивания поведения послушников, объясняющий, помимо прочего, их подчиненное положение: «Если же ты бываешь в послушании, — пишет Дорофей, — то никогда не верь своему сердцу, ибо оно ослепляется пристрастиями ветхого человека. Ни в чём не следуй своему суждению, и сам ничего не назначай себе без вопрошения и совета» [2, с. 194].

Детализируя свою общую рекомендацию послушникам, авва предостерегает от опасности недоверия к настоятелю. Такое требование объясняется тем, что наставник у аввы Дорофея не есть просто человек, способный к управлению. Это человек, своей жизнью доказавший свои успехи в деле спасения, это человек, который сам реально изменился, пройдя все те искушения, которые еще только предстоит пройти послушнику. Поэтому он и заслуживает доверия.

Учитывая, что наставник – это всё же человек, авва делает важную оговорку в вопросе подчинения ему, отмечая, что оно «относится к тому, в чём нет преступления заповеди Божией или отеческой» [2, с. 194]. Это указывает на то, что для аввы подчинение наставнику предполагает не подчинение человеку, пусть даже и опытному, а подчинение «заповеди Бога», а через нее — Тому, кто ее сформулировал.

Далее авва говорит о том, что для достижения успеха необходимо время. То, что поначалу кажется трудным или даже невозможным по прошествии времени, которое потрачено на совершенствование в добродетельной жизни, перестает быть тягостным.

В заключении первого абзаца, посвященного поведению подчиненных, авва отмечает, что любые события необходимо рассматривать как происходящие «по промыслу Божию», что позволяет «без смущения» переносить даже самые трудные испытания и во всем видеть средство ко спасению.

В последнем абзаце авва подчеркивает пользу «бесчестия и укоризн», которые являются «лекарствами», которые способны (при правильном к ним отношении) излечить подвижника от греха гордыни и достичь смирения и кротости.

В рассуждениях аввы об управлении монастырем можно выделить два вида высказываний. К первому относятся те высказывания, которые можно обнаружить и у не христианских авторов, в том числе и современных. Эти высказывания можно назвать универсальными, отражающими процесс управления в его самом общем виде. Впрочем, и они у аввы встроены в общее христианское учение и приобретают особое христианское звучание. Например, слова аввы о том, что настоятель должен обладать «строгим сердцем» и, одновременно, «снисходительным милосердием» можно интерпретировать в общем виде как указание на необходимость совмещать строгость в управлении с гуманным отношением к подчиненным. Это будет универсальным измерением данного высказывания. Но у него есть и собственно христианское измерение, которое свя-

зано со значением слов *сердце* и *милосердие* в христианской аскетике.

Вторая группа высказываний касается собственно христианского измерения теории управления аввы. Оно заключается в том, что, с точки зрения Аввы Дорофея, теория и практика управления должны исходить из христианского вероучения как целого. Это предполагает четко определенный онтологический и антропологический контекст, который определяет как рассуждения второго типа, так и первого (универсального), придавая общим положениям христианское измерение. Цель управления — совершенствование подчиненных, помощь им в деле спасения и обожения. Это прямая и главная обязанность руководителя (настоятеля).

Библиографический список

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

2. Дорофей, авва. Душеполезные поучения / авва Дорофей. — Москва : Издательство ТСЛ, 2007. — 304 с. – Текст : непосредственный.

3. Зарин, С. М. Аскетизм по православно-христианскому учению. Этико-богословское исследование / С. М. Зарин. — Киев : Издательство им. святителя Льва, папы Римского, 2006. — 694 с. – Текст : непосредственный.

4. Курбанов, А. В. Повседневная жизнь ранневизантийской палестинской киновии (на примере газского монастыря аввы Сери-

да): дис. ... канд. ист. наук / А. В. Курбанов. — Белгород, 2017. — 247 с. – Текст : непосредственный.

5. Ларше, Ж.-К. Исцеление духовных болезней. Введение в аскетическую традицию Православной Церкви / Жан-Клод Ларше. — Сергиев Посад, 2018. — 763 с. – Текст : непосредственный.

6. Спиридонова, Л. В. Жизнь и творческое наследие аввы Дорофея (Газского) в контексте истории газского монашества : дис. ... канд. ист. наук / Л. В. Спиридонова. — Санкт-Петербург, 2012. — 300 с. – Текст : непосредственный.

7. Спиридонова, Л. В. Последний период жизни Аввы Дорофея (Газского) / Л. В. Спиридонова. – Текст : непосредственный // Вестник Тамбовского университета. Серия: Гуманитарные науки. — 2011. — № 8 (100). — С. 259–263.

А. И. Лойко
Белорусский национальный технический университет,
г. Минск

ГОРОДСКОЕ ПРАВО ТРАДИЦИОННОГО ОБЩЕСТВА: НА ПРИМЕРЕ МАГДЕБУРГСКОГО ПРАВА НА ТЕРРИТОРИИ МИНСКА

Городское право на европейском континенте первоначально применялось в рамках римского права. Это право сформировалось как городское право города Рима. В последу-

ющем оно трансформировалось правовую систему Римской империи, частью которой было городское право. Этим правом города наделялись муниципальными полномочиями. Городское право повлияло на архитектуру городских поселений. Центральным зданием в этой архитектуре стал форум.

Города продолжали играть важную роль и в средневековой Европе. Это убедительно в своих исследованиях аргументировали представители французской школы Анналов, в частности, Ф. Бродель [1]. На значительном эмпирическом материале ему удалось сделать системное описание городской жизни традиционного общества Европы. Он обнаружил, что города играли важную роль в экономике континента. Доминирование городов Италии в средние века объяснялось их участием в Великом шелковом пути. После начала эпохи Великих географических открытий лидерами среди городов в Европе стали городские поселения Нидерландов и Англии. В результате Генуя и Венеция уступили лидерские позиции Антверпену, Амстердаму и Лондону.

Созданные городами традиционного общества материальные ресурсы стали объектом пристального внимания феодальных сословий. Но у горожан неожиданно появился союзник в виде института королевской власти. Короли видели в лице феодалов постоянную угрозу своей власти. Эта угроза заключалась в заговорах. Еще одной причиной союза королевской власти с городами была взаимная экономическая выгода. Города получали от королевской власти право на самоуправление, а взамен королевская власть получала стабильный источник пополнения всегда скудной казны.

Еще одна выгода королевской власти заключалась в том, что жители городов на собственные ресурсы строили городские укрепления и по прибытии в город королевских войск обеспечивали их тыловое содержание. Особо старательные города получали от французского короля статус «доброго города». Подобной практики в средние века придерживалась королевская власть в Англии и Швеции.

Построенное на подобной государственной политике городское право включало право иметь рынок и право беспошлинной торговли на нем. Города могли иметь право на внутреннее обложение горожан. Они таким путем освобождались от многочисленных налогов, поскольку обязаны были платить королевской казне единый налог [2].

Города имели право на собственный городской суд и на освобождение горожан к привлечению к суду за пределами города. Но право апелляционной юрисдикции оставалось за королем.

Правовой статус «свободного города» давался только крупным по населению и экономике городам. В городах поменьше местное самоуправление сочеталось с институтами королевской власти. Это значит, что выборный муниципалитет в лице мэра и городского совета управлял городской жизнью совместно с королевскими чиновниками. У чиновников было право контроля социальной атмосферы города. Под контролем королевской власти находились городские суды. Это выражалось в получении части денежного дохода в пользу королевской казны от штрафов, налагаемых на провинившихся горожан. Королевские власти могли иметь в городах собственные

суды. Эти институты власти были одним из источников доходов в королевскую казну.

Король влиял в рассматриваемых городах даже на выбор мэра. Он выбирал из кандидатов лояльную ему кандидатуру мэра. Основным экономическим населением городов было купечество, которое ради правовых гарантий его интересов было готово идти на компромиссы. В результате королевская власть такие гарантии давала в виде введения единообразных правил экономической деятельности. В Великобритании это выразилось в установлении единых мер и весов, упорядочивании денежного обращения и кредитных операций. Государство обеспечивало защиту торговых путей на основе общегосударственного права.

В Центральной Европе институт королевской власти был слабым, поскольку Священная Римская империя (Германия), Королевство Польское (Польша) и Великое Княжество Литовское, Русское и Жемойтское (Беларусь, Литва, Украина) не выработали практики централизованной сильной государственной власти. На этом фоне города сами решали свои проблемы безопасности через создание локальных экономических союзов. В их числе были союз Рейнских городов, Швабский союз городов и Ганза. Но даже этот союз не давал гарантии безопасности городам. Дело в том, что короли могли отдавать города в аренду крупным феодалам за их лояльность. На территории средневековой Беларуси в частной собственности находились многие города. В 1356 г. изданием «Золотой буллы» император Карл IV Люксембурга лишил правового статуса союзы городов. Но города смогли выработать правовую основу, делавшую их существование более устойчивым.

Этой правовой основой стало городское право. Оно сформировалось в Германии. Одним из городов, где оно было сформулировано и реализовано, был Магдебург [3]. Согласно этому праву, жители конкретного города не получали возможность создавать органы самоуправления. Из числа избранных в эти органы утверждались бурмистры. Они занимались регулированием торговли, деятельности ремесел. В их компетенции входило обеспечение порядка и безопасности граждан. Они следили за состоянием городских сооружений и организовывали несение службы в городской черте. Они также принимали участие в разрешении судебных дел.

Основным зданием городской власти была ратуша. В ней проходили заседания городского совета. Город Минск получил грамоту от короля Королевства Польского и в одном лице князя Великого Княжества Литовского, Русского и Жемойтского по аналогу городского права Магдебурга в 1499 г. [4].

Согласно дарованной грамоте, Минск имел право два раза в год проводить международные ярмарки. Иностранные купцы должны были продавать товар оптом, благодаря чему город получал большую прибыль за счет продажи данного товара в розницу. Горожанам разрешалось строить и получать доходы от гостиных домов, магазинов и городской бани. Они получали право заготавливать строительные материалы в государственных лесах королевства. Признавалось право жителей города иметь земли и распоряжаться ими [5].

Городом Минском руководил магистрат. Он состоял из рады и лавы. Рада осуществляла управление городом и выполняла функции суда по гражданским и имущественным делам

горожан. Члены рады выбирались мещанами и купцами на три года. Они ежегодно избирали двух бурмистров, которые совместно с войтом, назначавшимся королем, управляли городом. Лава была городским судебным органом по уголовным преступлениям. На заседаниях в лаве председательствовал войт или его наместник.

Войты получали треть дохода от судов и судебных учреждений, доходы от двух мясных магазинов, двух трактиров. Поступления от остальных магазинов шли на нужды ратуши. Мещане города Минска имели право выбирать двенадцать советников, клеймить вытопленный воск, брать дерево в лесу, построить общественную баню, новую мельницу, ратушу с товарным магазином, хлебной клетью и парикмахерской. Государству Минск ежегодно платил на Пасху 60 коп грошей, трактирный сбор, военный налог, таможенные пошлины и доходы от старой мельницы.

В управлении городом Минском отсутствовало четкое разграничение функций между радой и лавой. Войты назначались королем. Мещане города участвовали в выборах самоуправления [6].

Существовала должность присяжных. Жители города контролировали финансовую деятельность рады. Городское право способствовало созданию цехов в Минске. Цеховые ремесленники находились под юрисдикцией магистрата. Они исполняли воинскую повинность. Цеха были открыты 16 июля 1569 г.

Деятельность магистрата Минска начиналась отчетным заседанием первого января независимо от дня недели. Раз в три года проводилась генеральная сессия. На ней утверждали со-

став магистрата на следующий трехлетний период. Ежегодно проходила вальная сессия, где выслушивали годовой отчет и обсуждали планы на предстоящий год.

По понедельникам и субботам рассматривали административные вопросы. Во вторник проходили судебные разбирательства. В четверг могли проходить как судебные, так и административные заседания. У членов магистрата не существовало четкого рабочего графика. Все зависело от объема и срочности дел и религиозных праздников. В месяц они могли заседать раз или два раза, а в какой-то из месяцев могли собираться больше десяти раз. Кроме запланированных заседаний проводились срочные заседания для рассмотрения криминального судебного дела.

Магистрат Минска следил за состоянием городской казны и своевременной уплатой налогов и штрафов. При недоимках члены магистрата могли взыскать их принудительно. При обязательном присутствии стражников они могли войти в дом к должнику и составить опись. После этого материальные вещи перевозились в ратушу. Описанное имущество реализовывалось с торгов. Сумму превышения возвращали должнику.

Члены магистрата обходили все домовладения города и следили за соблюдением противопожарной безопасности. Они проверяли наличие лестниц, шанцевого инструмента и бочки с водой, состояние печного отопления. За нарушения противопожарных правил устанавливался штраф.

Магдебургское право было отменено указом императрицы Екатерины II в 1795 г. Это было обусловлено вхождением Минска в состав Российской империи, где функционировала

иная модификация городского права. Город должен был соответствовать этой модификации, поскольку был наделен губернским статусом.

Библиографический список

1. Бродель, Ф. Свидетельство историка / Ф. Бродель. – Текст : непосредственный // Французский Ежедневник. 1982. — Москва : Наука, 1984. — С. 172–180.

2. Город в средневековой цивилизации Западной Европы. Т. 4. Extra muros: город, общество, государство. — Москва : Наука, 2000. – 354 с.

3. Доўнар, А. Магдэбургскае права / А. Доўнар. – Текст : непосредственный // Вялікае Княства Літоўскае. Энцыклапедыя у 3 т. — Мінск : БелЭн, 2005. — Т. 2: Кадэцкі корпус — Яцкевіч. — С. 241–243.

4. Келлер, О. Б. Разновидности немецкого средневекового права на белорусских землях Великого княжества Литовского и Речи Посполитой / О. Б. Келлер. – Текст : непосредственный // Працы гістарычнага факультэта БДУ: навук. зб. вып. 9 / рэдкал.: У. К. Коршук (адк. рэд.) [і інш.]. — Мінск : БДУ, 2014. — С. 176–186.

5. Мисаревич, Н. В. Система управления в городах на белорусских землях (магдебургский период) / Н. В. Мисаревич. – Текст : непосредственный // Культура, наука, образование в современном мире. — Гродно : ГрГУ, 2011 — С. 410—414.

6. Сидорчук, В. К. Организация местного самоуправления / В. К. Сидорчук. — Минск : Амалфея, 2002. — 271 с. – Текст : непосредственный.

К. А. Мальков
АГПИ им. А. П. Гайдара,
Арзамасский филиал ННГУ

ПРОБЛЕМА ФОРМИРОВАНИЯ СУДЕБНОЙ ВЛАСТИ В ДРЕВНЕЙ ИРЛАНДИИ

Обращаясь к современным исследованиям, посвященным ранним страницам истории Ирландии, мы можем заметить, что авторы по-разному трактуют положение тех, кто осуществлял у древних ирландцев судебные полномочия. В источниках лицо, наделенное судебной властью, обычно именуется брегоном (breithem), что переводится как судья или юрист, дословное же значение maker of judgments – «выносящий суждения» [17]. Также встречается вариант написания brithemain [2, с. 13]. Конкретный статус и происхождение брегонов трактуется неоднозначно. Судя по контексту, брегон — это скорее должность, но при этом нам известно, что данная должность могла переходить по наследству в определенных семьях, хотя замкнутости этой группы не было, и стать брегоном можно было, пройдя соответствующее обучение [14, с. 10–11]. Так, в анналах Клонмакнойза под 1317 г. говорится, что законы Брегонов были изложены на «непонятном и неизвестном языке», который были способны понять лишь люди, прошедшие обучение в их школах; тут же указывается, что имелись отдельные семьи, занимающие эти должности — «Мак-Киганы, О`Деораны, О`Брислены и Мак-Толи», сами брегоны могли за-

нимать должности как судьи, так и адвоката и в качестве жалования получали либо 11-ю часть от требуемой компенсации, либо земли от местного лорда [1]. Обращаясь к истории брегонов, невозможно дать точный ответ на вопрос относительно времени их появления как социальной группы, занимающейся арбитражем [19, с. 169]. Еще одной проблемой для исследования является отсутствие четкой законодательной регламентации деятельности брегонов: к ним, безусловно, предъявлялись определенные требования, но при этом они работали сами по себе [18, с. 86]. Брегоны в большей степени предстают знатоками закона, чем полноценными организаторами судопроизводства: согласно трактату о статусе, каждую неделю суд организовывал король [10, с. 401], а брегоны входили в его свиту [10, с. 401, 403]. При этом без брегонов судебный процесс был невозможен — к примеру, только брегон мог устанавливать размер компенсации [14, с. 343; 15, с. 347].

Дискуссионным остается вопрос о принадлежности брегонов к сословию филидов (поэтов). Одним из первых, кто попытался установить статус брегонов, был Д. Бинчи, по мнению которого, «брегоны происходят из той же корпорации филидов» [3, с. 382]. Свое мнение он подкреплял ссылкой на то, что места в суде были закреплены, и там председательствовали король, епископ и «мудрец, знающий все формы речи, со статусом оллава», причем под оллавом подразумевается один из высших рангов в иерархии филидов. В работе Н. С. Широковой «Мифы кельтских народов» брегоны определяются как наименование филидов: «Под именем судей-брегонов они упоминаются в Ирландии вплоть до XVII в.». В качестве под-

тверждения приводится фрагмент, в котором именно риг-филид Дубтах (глава ордена филидов) защищает законы Ирландии, что явно свидетельствует о том, что функции брегонов либо исполняются, либо, по крайней мере, курируются филидами. Аналогичная оценка приводится в издании саг 1933 г., где говорится, что изначально судебная функция является уделом друидов, а затем переходит от последних к филидам [6, с. 40]. В энциклопедии Брокгауза и Ефрона есть указание на происхождение брегонов от друидов [13].

Однако можно обнаружить и суждение, что брегоны представляли собой отдельное сословие. Так, в комментариях к изданию «Похищения быка из куальнге» указывается, что знание и применение законов пусть раньше и принадлежало филидам, позднее перешло к «особой касте брегонов» [12, с. 492].

Стоит отметить и позицию В. П. Калыгина: в своей монографии «Язык древнейшей ирландской поэзии» он указывает, что процесс дифференциации ирландской правовой традиции завершился в VIII в., что позволило сформировать отдельный класс брегонов, причем, по его мнению, филиды сохраняли часть своих судебных полномочий, закрепив за собой право регулировать отношения среди «благородных» — королей, знати и самих филидов [7, с. 30]. Схожей точки зрения придерживается и Френсис Джон Бирн, полагая, что законы первоначально находились в ведении филидов, а лишь потом стали представлять собой отдельную ветвь «людей искусства» [2, с. 13].

Вопрос о статусе брегонов и филидов в источниках трактуется двояко, но большинство исследователей склоняются к тому, что оба этих сословия представляли собой судебную власть в разное время.

О наличии у филидов судебных полномочий говорят многие источники: так, в тексте саг мы встречаем упоминание Аморгена Белоколенного, сына Миля, который называется первым поэтом и первым судьей [9, с. 79]. Правда, данные сведения подтверждают взаимосвязь брегонов и филидов в древнейший период, но позднее их полномочия могли быть разделены. Также существует альтернативная версия этой истории, согласно которой Аморген прибыл в Ирландию в сопровождении судьи Каи [5, с. 94], так что информация источников неоднозначна.

Другим доказательством могут служить отдельные саги, которые выступают своего рода учебниками по законодательству — например, «Приключение Фергуса, сына Лейте». Такой точки зрения придерживался Турнайзен де Жюбенвиль, хотя издатель текста Бинчи был против подобной интерпретации функций саги [8, с. 268–269].

Важнейшими памятниками древнеирландского права являются законы брегонов, анализ которых позволяет прояснить статус брегонов. Так, косвенное указание на их связь с филидами дает следующая строчка, посвященная оплате деятельности брегонов: «Брегон, то есть брегон кто знает три языка viz. Fenechus (законы), язык поэзии и владеет чтением (вероятно по латыни)» [15, с. 101]. Как видим, одной из характеристик брегонов является знание языка поэзии. Исследователи поясняют, что в действительности брегоны обязаны были знать историю или владеть искусством «shanachie» (под этим термином, скорее всего, подразумевается рассказчик или историк), хотя, возможно подобное знание воспринималось как атрибут образованного

человека вообще — по аналогии с сегодняшними студентами, также изучающими дисциплины, которые могут не иметь прямого отношения к их практической деятельности [19, с. 170].

Еще одним важным источником для изучения права является сенктус мор (Senchus mor), в комментариях к которому мы можем обнаружить следующую версию их составления: «Дубтаху было приказано изложить свод суждений, всю поэзию Эрин и каждый закон, который существовал среди людей Эрин, закон природы, закон провидцев, суждения острова Эрин и суждения поэтов» [14, с. 22]. Кроме того, и сам Дубтах, указанный в начале отрывка, по статусу является верховным поэтом Ирландии [16, с. 201–202]. Тем самым правовые источники содержат отсылки к поэтам, и в данном случае, скорее всего, подразумеваются именно филиды, как носители древних сюжетов, а не более поздние барды, что опять-таки может служить указанием на наличие судебной власти у филидов.

В своем исследовании законов брегонов Лоуренс Гиннелл (Laurence Ginnell) указывает на наличие трех отдельных профессий — Друидов, Бардов (подразумеваются филиды), Брегонов, причем последние названы самыми поздними из них [14, с. 81]. Рассматривая Бардов, автор указывает, что часть филидов иногда совмещали свои полномочия [18, с. 76–77], и подчеркивает глубочайшую социальную связь филидов и брегонов: первые как носители знаний в связи с отсутствием письменности вынуждены были запоминать в том числе и законы, так как других носителей информации попросту не было [18, с. 77–78]. Такая точка зрения весьма интересна, так как тут разводятся понятия судья и брегон. Рассматривая непосредственно брегонов, мы можем

найти указание, что ими могли стать как барды, так и филиды, т. е. в обществе они изначально воспринимались как люди, имеющие юридическую подготовку и способные выступать арбитрами при необходимости [18, с. 81]. Исследователь Патрик Джойс (Patrick Joyce) высказывает противоположную мысль о наличии судебной власти у филидов и говорит, что со времен Аморгена они совмещали должности поэтов и судей, однако в связи с трудностью восприятия обывателями закона в стихотворной форме позднее эти занятия были разведены. Это приводит к дифференциации функций филидов и брегонов: последние владели теми же средствами, что и филиды, но специализировались исключительно на области права и были способны трактовать это право в простой, не стихотворной форме. Такой подход позволяет объяснить указания на предъявляемые в законах требования к брегонам, а именно к их знанию поэзии и истории [19, с. 171].

В целом наиболее обоснованным кажется мнение о разделении функций брегонов и филидов, и можно попытаться установить приблизительную дату данного процесса. Известно, что это произошло после V в., поскольку при жизни Св. Патрика законы ему пересказывал верховный поэт Ирландии Дубтах [14, с. 22], причем делал это в стихотворной форме [19, с. 175]. Логичным было бы предположение, что филиды перестали участвовать в законотворческой деятельности вскоре после распространения христианства, поскольку законы были записаны, и полное их заучивание перестало быть необходимым. Правда, стоит учитывать специфику самого законодательства. По мнению современных исследователей, законы

были своего рода кратким конспектом устного права [19, с. 178]. Отчасти с проблемами датировки нам может помочь трактат «Bretha Nemed», датируемый приблизительно первой половиной VIII в., поскольку его авторство принадлежит сразу трем людям: епископу Фораннану, поэту Маэль Тули, судье Баэтгалаху. Судя по деталям, в этот момент разделение уже произошло [5, с. 67–68], причем оно могло начаться раньше указанного срока. Выделение отдельной судебной власти в VIII в. постулируется и в исследовании В. П. Калыгина [7, с. 30], где говорится о наличии раздельных школ латыни, поэзии и права в монастыре Туайм Рекон [7, с. 24]. Не исключено, что начало процесса разделения относится уже к VI в. (575 г.), когда прошел съезд в Друйм Кет, по итогам которого при каждом короле осталось лишь по одному поэту [4, с. 68]. Очевидно, что одного поэта явно было недостаточно для исполнения судебных функций (а кроме них он должен был исполнять и обязанность филида), в связи с чем брегоны оформляются в отдельную категорию. С учетом этого обстоятельства становится понятно, почему изгнание филидов прошло безболезненно для Ирландии.

Правда, не следует забывать, что средневековая Ирландия не представляла собой единого государства, а потому вполне вероятно, что в разных регионах судебные власти развивались со своей спецификой. Во-вторых, использование терминологии могло быть не всегда точным: термин «брегон» выделяют отдельно, хотя формально понятия судья и брегон (с небольшими оговорками) тождественны, потому вполне вероятно, что филидов называли брегонами, поскольку они могли выступать в роли судей.

Подводя итог, можно отметить, что судебная власть в разное время принадлежала как филидам, так и брегонам, а наиболее вероятная дата разделения обязанностей поэтов и судей — это примерно VIII в. н. э. При этом брегоны всё еще продолжают восприниматься как знатоки поэзии и в целом обладают схожими знаниями с филидами, которые, в свою очередь, могли привлекаться для решения вопросов правового характера.

Библиографический список

1. Анналы Клонмакнойза, Анналы Ирландии от древнейших времен до 1408 года. – Текст : электронный // Восточная литература : сайт. — URL: https://vostlit.info/Texts/rus17/Ann_Clonmacnois/frametext3.htm.

2. Бири, Ф. Д. Короли и верховные правители Ирландии / Ф. Д. Бири. — Санкт-Петербург : Евразия, 2006. — 368 с. – Текст : непосредственный.

3. Бондаренко, Г. В. Мифы и общество Древней Ирландии / Г. В. Бондаренко. – 3-е изд., испр. и доп. — Москва : Издательский Дом ЯСК, 2018. — 512 с. – Текст : непосредственный.

4. Живлова, Н. Ю. Мир святого Колумбы Раннесредневековая Ирландия и Британия глазами монахов с острова Иона / Н. Ю. Живлова. — Москва : Издательский Дом ЯСК, 2019. — 432 с. – Текст : непосредственный.

5. Зотов, О. А. Средневековое ирландское право как культурный феномен / О. А. Зотов. – Текст : непосредственный // Arbor Mundi, Мировое древо. – Москва : Издательский центр РГГУ. — 2004. – № 11. — С. 54–94.

6. Ирландские саги / перевод, предисловие, вступительная статья и комментарии А. А. Смирнова. – 2-е испр. Изд., — Москва : Academia, 1933. — 369 с. – Текст : непосредственный.

7. Калыгин, В. П. Язык древнейшей ирландской поэзии / В. П. Калыгин. — Москва : Едиториал УРСС, 2003. — 128 с. – Текст : непосредственный.

8. Предания и мифы средневековой Ирландии / под ред. Косикова Г. К. — Москва : Изд-во МГУ, 1991. — 284 с. – Текст : непосредственный.

9. Саги об уладах / пер. с ирланд. Т. Михайловой. — Москва : Аграф, 2004. — 640 с. – Текст : непосредственный.

10. Самоходская, К. И. Criث Gablach: трактат о статусе / К. И. Самоходская. – Текст : непосредственный // Средние века. — № 73(3–4). — Москва : Наука, 2012. — С. 365–408.

11. Широкова, Н. С. Мифы кельтских народов / Н. С. Широкова. — Москва : АСТ, 2005 — 172 с. – Текст : непосредственный.

12. Шкунаев, С. В. Похищение быка из Куальнге / С. В. Шкунаев, Т. А. Михайлова. — Москва : Наука, 1985. — 494 с. – Текст : непосредственный.

13. Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. – Текст : электронный. – URL: https://gufo.me/dict/brockhaus/Брегонский_ закон (дата обращения: 19.07.2025).

14. Ancient laws of Ireland: Senchus mor, conclusion: being the corus bescha, or customary law and the book of Aicill. Vol III [Электронный ресурс]. London — 1873 — 601 p. – URL: https://books.google.ru/books?id=sSgNAAAAYAAJ&printsec=frontcover&hl=ru&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false (дата обращения: 20.08.2025).

15. Ancient laws of Ireland: Uraicecht Becc and certain other selected brehon law tracts. Vol V. – Dublin: Alexander Thom & Co. — 1901. — 596 p.

16. Daniel James Watson. A Law beyond Grace in the Prologue to Senchas Mar. – Dionysius, Vol. XXXVI. 2018. – URL:

https://www.academia.edu/38304595/A_Law_Beyond_Grace_in_The_Prologue_to_Senchas_Mar.

17. Dictionary of the Irish Language. – URL: https://dil.ie/6699 (дата обращения: 08.09.2025).

18. Ginnell, L. The Brehon Laws A leagal handbook. — London: T. FISHER UNWIN PATERNOSTER SQUARE, 1894. — 249 p.

19. Joyce, P.W. A social history of ancient Ireland; treating of the government, military system, and law; religion, learning, and art; trades, industries, and commerce; manners, customs, and domestic life, of the ancient Irish people. — London: Longmans, green, and CO, 1903. — 632 p.

В. И. Мухина, А. В. Сенькина, Л. С. Сальников
Педагогический колледж «ТЕМП»,
г. Челябинск

РОЛЬ СОБОРНОГО УЛОЖЕНИЯ 1649 г. В ПРОТИВОСТОЯНИИ МЕЖДУ ДУХОВНОЙ И СВЕТСКОЙ ВЛАСТЬЮ

В данной статье рассматриваются последствия принятия Соборного уложения 1649 г. на развитие отношений между духовной и светской властью в России XVII в. Соборное уложение сыграло ключевую роль в формировании правовой системы Русского царства и регулировании взаимодействия между Церковью и государством. В статье анализируются положения уложения, касающиеся статуса Церкви, ее судебных привиле-

гий и обязанностей, а также механизмы разрешения конфликтов между двумя ветвями власти. Особое внимание уделено тому, как Соборное уложение поставило Церковь в зависимое положение от государства и предвосхитило петровские реформы по дальнейшей секуляризации русского общества. Выводы, сформулированные в статье, подчеркивают значимость Соборного уложения как инструмента, способствовавшего укреплению государственной власти и определению границ влияния Церкви в условиях русского централизованного государства.

В V в. папа Геласий сформулировал концепцию «Солнца и луны», в соответствии с которой власть Церкви была auctoritas (авторитет — лат.) — законодательной, а власть императора — potestas (сила — лат.) — исполнительной. В римском праве auctoritas превосходил potestas. Папа Геласий отождествлял auctoritas с солнцем, а potestas с луной, которая не имеет собственного света, а только отражает солнечный блеск [9]. В религиозных вопросах правители должны слушаться епископов, а в светских делах епископы должны подчиняться правителям.

Позднее, в VI в., византийский император Юстиниан сформулировал свою знаменитую теорию симфонии властей, которая имеет много общего с концепцией «Солнца и луны» папы Геласия. Император Юстиниан отличал sacerdocium (священное — лат.) от imperium (властное — лат.), придавая большее значение первому, ставя его выше, и утверждая, что гармония между двумя этими ветвями необходима для благополучия в мире [2, С. 78]. По нашему мнению, император Юстиниан, являвшийся прекрасным знатоком римского права, вдохновился концепцией «Солнца и луны» и сформулировал

аналогичную теорию, которая была положена в основу политической системы Византийской империи. Таким образом, как в западной, так и в восточной христианских традициях Церковь стоит выше светской власти.

Теократическое устройство власти в традиционном обществе является отражением религиоцентристского принципа, в соответствии с которым смысл человеческого существования исходит от Бога, а Церковь выступает как посредник в сакральном диалоге между Богом и человеком [8, с. 15]. Позднее концепция симфонии властей легла в основу политической системы Русского царства, где светская власть была представлена сначала князем, а затем царем, а духовная — патриархом.

Однако в XVII в. Русь вступила в эпоху Нового времени, когда традиция постепенно стала уходить в прошлое, а на смену владычеству церковного духовенства пришла светская власть царя и служивого дворянства. По нашему мнению, данное обстоятельство было связано с постепенным разложением религиоцентристской коммуникации и становлением нового типа общества, в центре которого находился не Бог, а человек. Процесс трансформации традиционного русского общества растянулся на долгие века и проявлялся во всей полноте исторической феноменологии, в том числе и в развитии отечественного законодательства, которое постепенно стало приобретать все более светский характер и оттеснять каноническое право на периферию социальных отношений.

Как отмечает церковный историк Архиепископ Савва (Тутунов), судебная система, действовавшая на Руси до принятия Соборного уложения, возникла в удельный период русской

истории и носила на себе отпечаток той сложной и противоречивой эпохи. Если в религиозном плане Русь удельного периода представляла собой цельное духовное пространство, объединенное верой в Иисуса Христа и единой административно-территориальной организацией Церкви, то в светском отношении Русь являлась суммой разрозненных удельных княжеств, находившихся в состоянии феодальной раздробленности [4]. Данное обстоятельство отразилось на законодательстве и судебной системе русских земель в период с XII до первой половины XVII в., которое имело преимущественно канонический характер и основывалось на Библии.

Русская Православная Церковь восприняла основные принципы устройства церковного суда Константинопольской православной Церкви, в церковной юрисдикции которой она находилась до 1448 г. [4]. Однако компетенция епископского суда на Руси была существенно шире: значительная часть судебных дел по вопросам гражданским (к примеру, по делам об умыкании невест) была отнесена к юрисдикции церковного суда, что, видимо, было обусловлено тем, что в средневековой Руси гражданское (светское) право сводилось к обычному праву [4]. По всем без исключения подсудным делам клириков суд осуществлялся епископом. С развитием церковно-феодального землевладения к исключительной юрисдикции епископского суда были отнесены и миряне (крестьяне), жившие на церковных (монастырских) землях. Отправлением гражданского процесса занимались церковные епископы, но не напрямую, а опосредованно: через архиерейских бояр, дьяков, десятильников и иных мирских чиновников [4]. Апелляционный суд и суд по

делам епископов принадлежали собору епископов во главе с митрополитом, а затем патриархом, как предстоятелем Русской Церкви. По нашему мнению, широкая компетенция епископского суда была связана с тем, что в период феодальной раздробленности на Руси отсутствовала единая централизованная светская власть, которая могла бы осуществлять судебное разбирательство по гражданским делам на территории монастырских земель. Таким образом, судебная система, сложившаяся в удельный период, стала одним из столпов, на котором зиждилось могущество Русской Православной Церкви.

Как отмечает Е. Ю. Спицын, к XVII столетию в России завершился процесс становления централизованного государства, которое установило единую светскую власть на территории почти всех русских земель [7, с. 53]. В отличие от князя, который воспринимался как первый среди равных, царь являлся правителем, стоящим над всеми подданными. Единственным сословием, которое ограничивало власть царя и обладало привилегированным социальным статусом, являлось церковное духовенство. По нашему мнению, светская власть взяла курс на постепенную эмансипацию от политического влияния со стороны Церкви еще в годы правления Ивана III, который первым поднял вопрос о секуляризации монастырского землевладения, самовольно поставлял и переводил епископов, а также вступил в богословскую полемику с митрополитом Геронтием, которая закончилась домашним арестом и опалой последнего [7, с. 54]. Но время царского абсолютизма еще не пришло, и Русь была не готова к столь радикальной трансформации власти. Иван III предвосхитил надвигающуюся истори-

ческую эпоху абсолютизма, но не успел застать ее. Однако первый русский государь, получивший прозвище «Грозный», указал то направление развития русской государственности, по которому вслед за ним пошли его преемники [7, с. 56].

Как отмечает М. Ф. Владимирский-Буданов, иллюстрацией данного процесса является интенсивный рост количества государственных указов за период от Стоглава 1551 г. до Уложения 1649 г.: 1550–1600 гг. — 80 указов; 1601–1610 гг. — 17; 1611–1620 гг. — 97; 1621–1630 гг. — 90; 1631–1640 гг. — 98; 1641–1648 гг. — 63 указа. Всего за 1611–1648 гг. — 348, а за 1550–1648 гг. — 445 указов [1, с. 235].

Принятие Соборного уложения 1649 г. стало кульминацией процесса трансформации отечественного законодательства и радикально изменило баланс сил в системе взаимоотношений между духовной и светской властью.

В соответствии с нормами канонического права Церковь рассматривалась как законодательная ветвь власти, а царство — как исполнительная. Однако с самого начала разработки Соборного уложения царь фактически отстранил духовенство от участия в обсуждении законопроекта. Основными бенефициарами разработки и принятия Соборного уложения стали представители дворянства и городского посада, которые инициировали созыв Земского Собора и приняли решение об учреждении Специальной комиссии по подготовке нового Уложения во главе с князем Н. И. Одоевским [6]. В состав этой комиссии, получившей статус временного приказа, вошли князь-боярин С. В. Прозоровский, князь-окольничий Ф. Ф. Волконский, а также дьяки Г. П. Леонтьев и Ф. А. Грибоедов. Работа этого

приказа продолжалась более трех месяцев, а уже в начале октября 1648 г. в двух палатах Земского Собора началось обсуждение проекта Уложения. В Государевой палате заседали сам государь, Боярская дума и Освященный собор. В Ответной палате, под руководством князя Ю. А. Долгорукова, совещались «выборные» люди от провинциального дворянства, посада и черносошных крестьян. Работа над главами и статьями этого проекта продолжалась более трех месяцев и завершилась 29 января 1649 года принятием знаменитого Соборного уложения, «зарочную скрепу» которого подписали все участники Земского Собора [6].

Соборное уложение предусматривало учреждение Монастырского приказа — особого государственного органа, не связанного с церковной властью, на который были возложены судебные функции в отношении представителей духовенства, монастырей и зависимых от Церкви лиц. Создание Монастырского приказа, прежде всего, кардинально изменило характер подсудности большей части церковного клира по большинству гражданских и уголовных дел. Суть нововведений заключалась в том, что духовенство утратило имевшуюся у него ранее привилегированную подсудность и, согласно главе 13-й Соборного уложения «О Монастырском приказе», было подчинено государственному суду в лице Монастырского приказа, а также других приказов и воевод [6]. Церковь сохранила за собой право суда по духовным делам. Исключение из данного правила было сделано главой 12-й Уложения только для патриарха и патриаршей области [6]. Так, Соборное уложение 1649 г. сократило юрисдикцию церковного суда и подчинило всех ду-

ховных лиц, вплоть до митрополитов, а также монастыри общим правилам подсудности по недуховным делам. Помимо отмеченных церковноправовых минусов, Соборное уложение 1649 г. также лишало Церковь крупного источника доходов в виде судебных пошлин [6].

Принятие Соборного уложения упрочило самодержавную власть, воплотило в правовой форме базовые требования дворянства и торгово-посадского населения, однако нанесло серьезный удар по сословию духовенства, сузив компетенцию церковного суда и лишив церковный клир привилегированной подсудности. По справедливому утверждению профессора Н. И. Павленко, самым важным результатом принятия Соборного уложения 1649 г. стало оформление сословной структуры русского общества в порядке: дворянство, духовенство, посадские и крестьяне [3, с. 54]. Принятие Соборного уложения стало развязкой двухсотлетней социальной борьбы между духовной и светской властью [3, с. 55]. Церковное духовенство было низвергнуто с вершины сословной иерархии, уступив место дворянам. Однако, в отличие от стран западного абсолютизма, русское самодержавие не было заинтересовано в полном упразднении церковного клира, а планировало включить его в свои бюрократические структуры в качестве функции государственной власти.

Русская Православная Церковь не собиралась мириться с политикой светской власти и закономерно расценивала принятие Соборного уложения как посягательство на интересы Церкви.

Патриарх Никон был самым непримиримым противником Соборного уложения, называл его «беззаконной книгой» и в от-

крытую призывал народ не подчиняться его нормам [5]. Особенно протестовал Никон против ограничения церковной юрисдикции в пользу светского суда и создания Монастырского приказа, в котором ключевые посты занимали «мирские люди, а от духовного чина никого нет» [5]. Справедливо причисляя Одоевского к главным создателям нового свода, Никон, обыгрывая его фамилию, именовал Соборное уложение «Адьевским» [5]. Впоследствии одним из главных направлений реформ патриарха Никона будет попытка добиться отмены Соборного уложения и заменить его на Кормчую книгу, представлявшую собой более древний и с точки зрения традиции авторитетный сборник церковных и светских законов, который должен был стать основой для утверждения примата духовного владычества над светской властью. Никон стремился к тому, чтобы церковные нормы имели преимущество перед светскими законами, что соответствовало теократическому принципу устройства общества, отраженному в православной традиции. Целью Никона было восстановление трифункционального сословного устройства, в котором духовенство занимало бы высшее положение, за ним следовали дворяне, а затем купцы и крестьяне. Данное воззрение отражало традиционное средневековое представление о социальной структуре, где Церковь играла центральную роль в жизни общества.

В заключение к данной статье отметим, что Соборное уложение 1649 г. стало ключевой вехой и поворотным моментом в эволюции взаимоотношений между Русской Православной Церковью и Российским государством. В отличие от предшествующего периода, когда церковный суд обладал широкой юрисдикцией в сфере гражданских и уголовных разби-

рательств, конституируя свой примат в сфере правосудия, Соборное Уложение существенно сузило компетенцию церковной юстиции, лишило духовенство привилегированной подсудности и учредило Монастырский приказ, подведя значительную часть дел, ранее относившихся к ведению церковного суда, под контроль царской администрации. Тем самым был закреплен переход от теократической модели распределения властных функций к доминированию светской власти. Новизна проведенного исследования проявляется, во-первых, в интерпретации Соборного уложения не только как свода феодального права, но и как правового инструмента секуляризации, оформляющего подчиненное положение Церкви по отношению к государству и институционализирующего победу светской власти в многовековом конфликте за верховенство. Во-вторых, показано, что изменение подсудности духовенства и перераспределение судебных доходов следует рассматривать не изолированно, а в контексте формирования новой сословной иерархии, в которой верхнее место окончательно закрепляется за царем и служилым дворянством, тогда как духовенство утрачивает статус первого сословия. В-третьих, выявлена внутренняя связь между нормами Соборного уложения и последующими реформами Петра I: Уложение предстает как предыстория и правовой предвестник петровской модели «государственной Церкви», включенной в бюрократический механизм самодержавия. В результате переход от религиоцентристской системы, где Церковь выступала источником легитимации светской власти, к формирующейся светской модели, в которой сама Церковь становится одним из институтов государ-

ственной структуры с преимущественно идеологическими и дисциплинарными функциями, получил четкое юридическое выражение. Тем самым Соборное уложение 1649 г. можно рассматривать не только как важнейший памятник русского права XVII в., но и как рубежный акт, зафиксировавший кульминацию процесса обмирщения и антропоцентризации российского общества и обозначивший переход от религиоцентристской модели к формирующемуся информационному (антропоцентрическому) обществу.

Библиографический список

1. Владимирский-Буданов, М. Ф. Обзор истории русского права / М. Ф. Владимирский-Буданов. — Ростов-на-Дону : Феникс, 1995. — 653 с. – Текст : непосредственный.

2. Кажаров, А. Х. «Симфония властей» как основа регулирования государственной и общественной жизни Византии в IX—XV вв. / А. Х. Кажаров. – Текст : непосредственный // Ценности и смыслы. — 2013. — № 1 (19). — С. 46–58.

3. Павленко, Н. И. К вопросу о генезисе абсолютизма в России / Н. И. Павленко. – Текст : непосредственный // История СССР. — 1970. — № 4. — С. 54–74.

4. Савва (Тутунов), иеромонах. Церковный суд в Русской Церкви / Иеромонах Савва (Тутунов). – Текст : электронный // Русская Православная церковь : официальный сайт Московского Патриархата. — 2008. — URL: https://www.patriarchia.ru/article/91160.

5. Севастьянова, С. К. Эпистолярное наследие патриарха Никона. Переписка с современниками: исследование и тексты / С. К. Севастьянова. — Москва : Индрик, 2007. — URL: https://azbyka.ru/ otechnik/Istorija_Tserkvi/epistoljarnoe-nasledie-patriarha-nikona-perepiska-s-sovremennikami. – Текст : электронный.

6. Соборное уложение 1649 года: текст, комментарий / подгот. текста Л. И. Ивиной; коммент. Г. В. Абрамовича, А. Г. Манькова, Б. Н. Миронова, В. М. Панеяха; рук. авт. кол. А. Г. Маньков. — Ленинград : Наука, 1987. — (Законодательные памятники Русского централизованного государства XV—XVII вв.). — URL: https://azbyka.ru/otechnik/Istorija_Tserkvi/sobornoe-ulozhenie-1649-goda. – Текст : электронный.

7. Спицын, Е. Ю. Древняя и Средневековая Русь IX—XVII вв.: полный курс истории для учителей, преподавателей и студентов. Кн. 1 / Е. Ю. Спицын. — Москва : Концептуал, 2015. — 400 с. – Текст : непосредственный.

8. Уваров, П. Б. Дети хаоса: исторический феномен интеллигенции / П. Б. Уваров. — Москва : АИРО-XX, 2005. — 200 с. – Текст : непосредственный.

9. Patrologiae cursus completus. Series Latina. Vol. 59 / ed. J.-P. Migne. — Paris : Garnier Frères, 1884. — URL: https://archive.org/details/patrologiaecurs35unkngoog.

А. Е. Толчева
Южно-Уральский государственный гуманитарно-педагогический университет, г. Челябинск
И. А. Толчев
Филиал ВУНЦ ВВС «Военно-воздушная академия им. профессора Н. Е. Жуковского и Ю. А. Гагарина», г. Челябинск

ТРАНСФОРМАЦИЯ МОДЕЛИ ЦЕРКОВНО-ГОСУДАРСТВЕННЫХ ОТНОШЕНИЙ В РОССИИ: ОТ ВИЗАНТИЙСКОЙ «СИМФОНИИ» К СИНОДАЛЬНОЙ СИСТЕМЕ УПРАВЛЕНИЯ

XVIII век стал своеобразным водоразделом в истории Русской Православной Церкви, ознаменовав начало синодального периода (1721–1917). Учреждение особого государственного органа — Святейшего Правительствующего синода в феврале 1721 года провозгласило не просто смену формы высшего церковного управления, но и коренной переворот в многовековой модели отношений Церкви и государства. Как отмечал последний обер-прокурор Синода А. В. Карташёв, реформа привела к «своеобразной по своей новизне эпохе в развитии Русской Церкви. И дело тут не в одной, и при том канонически дефективной, новизне формы высшего управления русской церковью, а в новизне правового и культурного прин-

ципа, внесенного в русскую историю с Запада, глубоко изменившего и исказившего нормальную для Востока «симфонию» между церковью и государством» [7, с. 311].

Впервые принцип «симфонии» между церковной и государственной властью был отражен в тексте VI новеллы святого Юстиниана Великого (535 г.), где император провозглашал: «Величайшие дары Божии, данные людям высшим человеколюбием — священство и царство: первое служит божественному, второе управляет человеческим. Оба происходят от одного источника и украшают человеческую жизнь» [6, с. 204]. Однако истоки этой концепции прослеживаются в более ранних церковных источниках. Так, в 104 правиле Карфагенского собора (419 г.) указано: «Царскому человеколюбию предлежит заботиться, чтобы Кафолическая Церковь, благочестною утробою Христу их родившая, крепостью веры воспитавшая, была ограждена их промышлением» [9].

Суть реализации данного принципа сводится к обоюдному сотрудничеству Церкви и государства, исключающее вторжение одной стороны в сферу компетенции друг друга при этом данные взаимодействующие институции, подобно телу и душе, составляют единый организм. Как отмечает протоиерей Владислав Цыпин, в данной модели отношений «государство ищет моральной, духовной поддержки, молитвы за себя и благословения на деятельность, направленную на достижение целей, служащих благополучию граждан» [20, с. 75]. В свою очередь, духовная власть перенимает помощь в создании условий, благоприятных для благовествования и для духовного окормления своих чад, являющихся одновременно

гражданами государства. Таким образом, принцип «симфонии» есть принцип взаимной свободы. Каждая из сторон организовывает свою деятельность самостоятельно, но от одновременного их «звучания» получается симфония.

В Византийском государстве данная модель реализовалась через призму законодательных актов: императоры санкционировали соборные каноны, расширяли церковную юрисдикцию, предоставляли имущественные привилегии и охраняли догматическое единство, преследуя ереси. Как отмечал А. С. Павлов, церковные каноны стали частью гражданского законодательства, образуя с государственными законами единую систему [8, с. 47]. Данная модель, где император воспринимался как «земная глава Церкви» в административном смысле (А. М. Величко [1]), была унаследована в Московской Руси, где симфония осмыслялась через призму православной соборности как «основополагающий принцип державного устройства» [3, с. 56].

В течение долгого периода отечественной истории существовало незыблемое убеждение в тесной и органичной связи между церковью и государством — двух неразделимых составляющих общественной жизни. Это не было просто абстрактной идеей, а глубоко укоренившимся представлением, отраженным как в народном сознании, так и в структуре и функционировании государственных институтов. Взаимодействие светской и духовной властей на Руси не являлось искусственным наслоением, а напротив, представляло собой естественное состояние, присущее самой сути их взаимоотношений до определенного исторического рубежа, о котором

пойдет речь далее. Как пишет архиепископ Серафим (Соболев), «Юстиниановская симфония была основною догмою для определения взаимных отношений церкви и государства в лице их власти и у нас в России, об этом свидетельствует действительность русской жизни до тех пор, пока симфония не была нарушена со стороны царской власти во второй половине XVII столетия» [15, с. 43]. В этом отношении русское церковное и государственное право оставалось верным духу византийского права.

Что же касается синодальной эпохи, то несомненное искажение симфонической нормы в два синодальных столетия церковной истории связано не с пережитками византизма. Решающим фактором стало влияние протестантских идей территориализма и государственной церковности. Эти доктрины, проникнув в российское правосознание и политическую практику, оказали глубокое воздействие на взаимоотношения Церкви и государства.

В странах, где восторжествовала Реформация, в церковно-государственных отношениях доминировал принцип территориализма, подразумевающий абсолютный государственный суверенитет на определенной территории, включая религиозные общины. Основой этой системы был принцип «cujus regio, ejus religio» — чья власть, того и религия, официально закрепленный Аугсбургским религиозным миром 1555 г. При идеальном осуществлении он предполагал удаление из государства приверженцев тех конфессий, в которых не состояли представители высшей государственной власти.

Однако на практике утвердилась более либеральная форма реализации этого принципа — так называемая государ-

ственная церковность. В этой модели религиозная община, представляющая большинство верующих, главой которой является одновременно и глава государства (как, например, английский монарх в Англиканской церкви), пользовалась особыми привилегиями государственной церкви. При этом меньшинствам могла предоставляться ограниченная религиозная свобода, особенно если они лояльно относились к власти.

Эта система привела к формированию национальных церковных моделей, «где религиозный и политический суверенитет оказались неразрывно связаны» [18, с. 134]. В Англии король стал главой Церкви, в скандинавских странах лютеранство приобрело статус официальной религии, а в германских землях князья определяли конфессиональную принадлежность своих подданных. Однако со временем жесткие рамки территориализма смягчались под влиянием Просвещения, что в итоге привело к утверждению принципов религиозной свободы и отделения церкви от государства в большинстве стран Западной Европы.

Создателем системы государственной церковности в России, фактически устранившей прежнюю симфонию Церкви и государства, явился Петр I. В 1721 г. по его указанию была осуществлена кардинальная реформа церковного управления, которая одновременно обозначила глубокий переворот в церковно-государственных отношениях, — было упразднено патриаршество и учрежден Святейший синод как высший административный и судебный орган Русской православной церкви.

Смерть патриарха Адриана в 1700 г. ознаменовала начало нового этапа в истории Русской Церкви. «Это был сознательно

выдержанный 20-летний перерыв в патриаршестве, в течение которого Петр I исподволь готовил церковную реформу» [20, с. 103]. Петр I, назначив митрополита Стефана (Яворского) местоблюстителем патриаршего престола, фактически ввел новую систему церковного управления, предвосхитившую Синодальный период, который продлился до 1917 г.. Однако, как подчеркивает исследователь П. В. Верховской, «уже в этот переходный период (1700–1721) стали очевидны основные черты будущей синодальной системы» [2, с. 45]. Патриарх в решении церковных вопросов и дел был вполне самостоятелен и ни от кого не зависим; местоблюститель был обязан советоваться с другими епископами, которых поочередно вызывали в Москву для участия в решении церковных вопросов. Это собрание очередных епископов называлось освященным собором.

Кроме того, 24 января 1701 г. издан именной указ, в котором повелевалось: «Дом святейшего патриарха и домы-жь архиерейские и монастырские дела ведать боярину Ивану Алексеевичу Мусину-Пушкину, а с ним у тех дел быть дьяку Ефиму Зотову, и сидеть в патриаршем дворе в палатах, где был патриарший разряд, и писать монастырским приказом, а в приказе большаго дворца монастырских дел не ведать и прежния дела отослать в тот же приказ» [10, с. 56]. Издание настоящего указа стало событием, обозначившим кардинальные перемены в управлении церковными делами. Передача хозяйственных и административных функций от местоблюстителя патриаршего престола в Монастырский приказ знаменовала собой усиление государственного контроля над церковными финансами и имуществом. Фактически это был шаг к секуляризации,

ограничению экономической и политической власти церкви. Восстановление Монастырского приказа, упраздненного ранее, демонстрировало намерение Петра I централизовать управление церковными владениями и направить доходы от них на нужды государства. Сам император мотивировал эти меры необходимостью финансирования армии и флота. В инструкции Мусину-Пушкину прямо указывалось: «Смотреть накрепко, чтобы монастырские доходы на непотребное не расточались» [14]. Однако, по мнению митрополита Иоанна (Снычёва), «фактически это было началом превращения Церкви в государственное ведомство» [4, с. 178].

Учреждение Правительствующего сената (1711) стало следующим этапом. Высочайший указ предписывал духовенству повиноваться сенату «как бы самому царскому величеству». Сенат, совместно с Освященным собором (собранием вызванных в столицу епископов), стал разрабатывать правила для Церкви (возраст рукоположения, регулирование штатов клира), утверждать кандидатов на архиерейские и игуменские должности, контролировать книгопечатание и миссионерскую деятельность. Особенно показательно расширение его судебных полномочий: дела о ересях рассматривались специальными сенатскими комиссиями с применением светского законодательства, что означало фактическую замену канонического права государственным.

Идея о неподсудности Церкви государству и ее автономии, которую активно отстаивали высшие иерархи, исторически вступила в противоречие с концепцией абсолютной власти монарха, сформировавшейся в эпоху Петра I, согласно которой

все проявления независимой от государства жизни, включая церковную, должны были подчиниться верховной воле самодержца. Эта позиция нашла свое яркое отражение и нормативное закрепление в Духовном регламенте, созданном в 1721 г. по поручению царя Петра I последователем императора епископом Псковским Феофаном Прокоповичем. Автор *Регламента* обосновывал преимущество коллегиального управления Церковью перед единоличным патриаршим правлением, утверждая, что оно «совершеннейшее есть и лучшее, нежели единоличное правительство, наипаче же в Государстве Монаршеском, яковое есть Наше Российское» [12]. В другом месте, защищая ту же мысль, Регламент говорит: «от соборнаго правления не опасатися отечеству мятежей и смущения, яковые происходят от единаго собственнаго правителя духовнаго. Ибо простой народ не ведает, како разнствует власть духовная от Самодержавной; но великою Высочайшаго Пастыря честию и славою удивляемый, помышляет, что таковый правитель есть то второй Государь Самодержцу равносильный, или и больши его, и что духовный чин есть другое и лучшее Государство» [13].

Применяя принцип верховенства монарха к церковному управлению, Пётр I не только ограничил власть патриархов, но и поставил под сомнение саму идею неподсудности Церкви государству. В его сознании возникали образы прошлого — патриарха Филарета, фактически соправителя при Михаиле Романове, и Никона, бросившего вызов царю Алексею Михайловичу. Эти примеры казались Петру I подтверждением того, что сильная церковная власть способна стать альтернативным центром влияния, угрожающим самодержавию.

Церковь при патриаршестве, обладавшая собственными правами и юрисдикцией, противоречила петровскому идеалу государственного устройства — отлаженного механизма, где каждый институт работает с часовой точностью. Духовенство же воспринималось как «непослушное колесо», нарушающее стройность этой системы. Чтобы устранить это противоречие, Пётр I интегрировал Церковь в общегосударственную структуру, поставив ее в один ряд с другими административными учреждениями. Теперь ее деятельность (за исключением чисто вероучительных вопросов) подлежала государственному контролю и юрисдикции, что окончательно закрепило подчиненное положение духовной власти по отношению к светской.

В феврале 1722 года Пётр I издал указ об учреждении должности синодального обер-прокурора — светского чиновника, наделенного полномочиями по надзору за деятельностью Святейшего синода. Показательно, что инструкция для этой должности была практически полностью заимствована из документа, регламентирующего деятельность генерал-прокурора при Сенате (1722), что наглядно демонстрировало единый принцип государственного контроля как за светскими, так и за духовными учреждениями.

Петровские преобразования XVIII в. ознаменовали радикальный разрыв с традиционной византийской концепцией симфонии властей, утвердив вместо нее модель государственной церковности, типологически близкую к протестантским княжествам эпохи абсолютизма. Как отмечает Г. В. Флоровский, это привело к тому, что «церковь превратилась в одно из государственных учреждений [19, с. 178]. Ключевое отличие

новой системы заключалось в кардинальном изменении баланса сил: если ранее Церковь и государство находились в относительном равновесии, то после реформ установилось безусловное доминирование светской власти.

Дореформенная ситуация, по характеристике А. В. Карташёва, основывалась на том, что «служение Богу и Церкви осознавалось как высший смысл существования государства всеми слоями общества — от великих князей до простого народа» [7, с. 400]. Однако, как свидетельствует П. В. Верховской, после преобразований «правительство стало руководствоваться исключительно светскими соображениями, а религиозная санкция перестала быть обязательным условием государственной деятельности» [2, с. 32].

Именно на правление Петра I, по мнению Л. А. Тихомирова, выпала тотальная вестернизация, в рамках которой «коренные русские основы» сохранились только на уровне инстинкта: «Когда стремление достичь европейского просвещения назрело до страстности — выразителем его явился точно также самодержавнейший Петр Великий, который стал не колеблясь на почву подражания Европе во всем — в образе жизни, в костюме, даже в языке, не остановился перед переносом к нам учреждений буквально списанных с шведских, и даже заставил пленных шведов организовывать их у нас, а для других учреждений руководствовался рецептами Лейбница, не имевшего о России ни малейшего понятия. Не остановился Петр даже перед ломкой церковного строя и своей собственной власти, поскольку в своей подражательно-просветительной ревности мог отрешиться от власти своей глубоко русской

природы, по которой он, вопреки всем стараниям своим, оставался русским, православным и уже особенно Самодержцем» [17, с. 56]. Автор отмечал необоснованность подобных реформ и в какой-то степени превышение царских полномочий: «Значительная доля иерархии, без сомнения, была враждебна реформе Петра и мешала ей своим влиянием на народ. Петр имел право, как самодержец, принять меры к обузданию всякого сопротивления. Но он перешел в этом всякие границы. Не говоря о том, что последний патриарх был тише воды, ниже травы, а в иерархии образовалась уже огромная партия реформы — не говоря о том, что местоблюститель патриаршего престола не мог заслужить со стороны Петра никакого упрека, если не упрекать иерархию в православии, оставляя уже в стороне все эти обстоятельства, которые, с точки зрения самого придирчивого властителя, обеспечивали от всякой оппозиции, Петр во всяком случае превышал свои права. Он, как царь, мог не слушать епископов или казнить их. Но перестраивать Церковь для подчинения ее государству — не имел ни малейшего права» [17, с. 62].

Петровские преобразования в церковной сфере представляли собой сложный синтез европейского рационализма и традиционного русского благочестия, породивший глубокие противоречия в национальном религиозном сознании. Как точно подметил Г. В. Флоровский, суть реформы заключалась «не в простом западничестве, но в радикальной секуляризации», что означало «не поворот, но подлинный переворот» в отношениях между Церковью и государством [19, с. 476].

Парадоксальность петровских преобразований особенно ярко проявилась в личной религиозности монарха. Как отмечал

И. К. Смолич, вопреки распространенным представлениям, Петр сохранял глубокую приверженность традиционным формам благочестия: благоговейно почитал иконы и мощи, активно участвовал в богослужениях, демонстрировал исключительное знание Священного Писания. Феофан Прокопович свидетельствовал, что император «и в разговорах богословских и других слышати и сам не молчати не токмо, как прочие обвыкли, не стыдился, но и с охотою тщался и многих в сумнительстве совести наставлял» [16, с. 387]. Однако эта личная набожность одновременно сочеталась с беспрецедентным вмешательством в каноническое устройство Церкви.

Критики петровских реформ, такие как архиепископ Серафим (Соболев), усматривали в них опасную протестантскую тенденцию: «Главное зло заключалось в том, что Пётр привил русскому народу протестантизм с его культом человеческого разума и свободы» [15, с. 39]. Митрополит Иоанн (Снычёв) акцентировал внимание на разрушительных последствиях реформ для национальной идентичности: «Православная Церковь была унижена и ослаблена: ликвидирована каноническая форма управления, подорвано благосостояние духовенства, резко сокращено количество монастырей [3, с. 58]. Эти преобразования привели к искажению самой идеи самодержавия, которое из религиозного служения постепенно превращалось в западноевропейский абсолютизм.

Н. М. Карамзин, размышляя о последствиях петровских преобразований, пришел к парадоксальному выводу: «Мы стали гражданами мира, но перестали быть, в некоторых случаях, гражданами России» [5, с. 67]. Модернизация, которая инте-

грировала государство в европейский контекст, одновременно подорвала традиционную духовную связь между народом, государством и Церковью, служившую основой национальной идентичности.

Библиографический список

1. Величко, А. М. Политико-правовые очерки по истории Византийской Империи / А. М. Величко. — Москва : ФондИВ, 2008. —312 с. – Текст : непосредственный.

2. Верховской, П. В. Учреждение Духовной коллегии и Духовный регламент / П. В. Верховский. — Ростов-на-Дону, 1916. – Текст : непосредственный.

3. Иоанн (Снычев Иван Матвеевич; митрополит Санкт-Петербургский и Ладожский) Русская симфония: очерки русской историософии / Высокопреосвященнейший Иоанн, митрополит Санкт-Петербргский и Ладожский. — Санкт-Петербург : Царское дело, 1998. — 493 с. – Текст : непосредственный.

4. Иоанн (Снычев Иван Матвеевич; митрополит Санкт-Петербургский и Ладожский; 1927–1995.). Самодержавие духа: Очерки русского самосознания / Высокопреосвященнейший Иоанн, митрополит Санкт-Петербургский и Ладожский. — Санкт-Петербург : Царское дело, 1995. — 349 с. – Текст : непосредственный.

5. Карамзин, Н. М. Записка о древней и новой России в ее политическом и гражданском отношениях / Н. М. Карамзин. — Москва : Наука, 1991. —125 с. – Текст : непосредственный.

6. Карташёв, А. В. Вселенские соборы / А. В. Карташёв. — Минск : Изд. Белорусский Экзархат, Харвест, 2008. — 639 с. – Текст : непосредственный.

7. Карташёв, А. В. Собрание сочинений: в 2 т. Т. 2: Очерки по истории русской церкви / А. В. Карташёв. — Москва : ТЕРРА, 1992. — 569 с. – Текст : непосредственный.

8. Павлов, А. С. Курс церковного права / А. С. Павлов. — Санкт-Петербург : Лань, 2002. — 384 с. – Текст : непосредственный.

9. Правило 93 (104) Карфагенского Поместного собора. – Текст : электронный // Библиотека Архивариус. — URL: https://biblioteka-arhivarius.ru .

10. ПСЗ. 4. № 1829, 1876

11. ПСЗ. Т. VI. № 4036

12. ПСЗ-1. Т. VI. № 3718.

13. ПСЗ-1. Т. VI. № 3718.

14. Российский государственный архив древних актов. Ф. 237. Оп. 1. Д. 12. Л. 5.

15. Серафим (Соболев Николай Борисович; архиеп. Богучарский; 1881–1950.) Русская идеология / Архиепископ Серафим (Соболев). — Санкт-Петербург : Изд-во им. А. С. Суворина, 1992. — 103 с. – Текст : непосредственный.

16. Смолич, И. К. История Русской церкви, 1700–1917 / И. К. Смолич. — Москва : Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1996. — 798 с. – Текст : непосредственный.

17. Тихомиров, Л. Монархическая государственность / Л. Тихомиров. — Москва : Университетская типография, 1905. — Ч. 3. — 244 с. – Текст : непосредственный.

18. Тюшагин, В. В. Церковь и государство в эпоху Реформации / В. В. Тюшагин. — Санкт-Петербург, 2010. — С. 134. – Текст : непосредственный.

19. Флоровский, Г. В. Пути русского богословия / прот. Георгий Флоровский; с предисл. прот. И. Мейендорфа и указ. имен. — Киев : Путь к истине, 1991. — 599 с. – Текст : непосредственный.

20. Цыпин, В. А. Курс церковного права : учебное пособие / протоиерей Владислав Цыпин. — Клин : Христианская жизнь, Круглый стол по религиозному образованию в Русской православной церкви, 2004. — 700 с. – Текст : непосредственный.

И. А. Фукалов
Казахский национальный университет им. Аль-Фараби, г. Бишкек

КОНВЕРГЕНТНАЯ ЭВОЛЮЦИЯ ВЛАСТИ В ТРАДИЦИОННЫХ СООБЩЕСТВАХ НА ПРИМЕРАХ ЭПОСОВ «МАНАС» И «ПЕСНЬ О НИБЕЛУНГАХ»

Конвергентная эволюция — термин чаще всего используемый в биологии, однако он вполне применим в исторической политологии для описания схожих процессов в социумах, которые непосредственно далеки друг от друга в географическом плане, однако существуют в единое историческое время.

Созданная на рубеже XII и XIII вв. немецкая поэма «Песнь о нибелунгах» — уникальный феномен в мировой культуре, произведение, сочетающее воедино древние легенды и индивидуальный авторский замысел, факты раннесредневековой истории и общественно-бытовые реалии Высокого

Средневековья. Это эпическая поэма, то есть в отличие от куртуазной литературы, она базируется на ценностях и апеллирует к чувствам всей нации как культурной общности, а не только ее социальной верхушки, хотя все ее персонажи без исключения принадлежат к правящим классам: они или короли, или могущественные вассалы. И вот именно эта элитарность героев «Песни о нибелунгах», их приверженность альтернативным (но в равной степени — элитарным) этическим системам, зачастую не позволяет читателю заметить, что на самом деле состав персонажей великой поэмы неоднороден в социальном и политическом отношениях, что не все короли равны друг другу, не все вассалы принадлежат к одному и тому же социальному слою. Также и кыргызский эпос имел такую же конвергентную эволюцию власти в традиционном сообществе.

Социально-политическая мысль того или иного народа, отражая общественную жизнь во всём ее многообразии, выступала в качестве одного из важнейших факторов прогресса общества. Кроме того, социально-политическая мысль выступала и выступает одной из сторон мировоззрения людей, их убеждений и поступков, общественного сознания и самосознания, определяя не только состояние, но и тенденции интеллектуального развития на соответствующем мировоззренческом уровне. Известно, что выделяется два уровня мировоззрения людей. Первый уровень — эмоционально-образный, основанный на обыденности, второй — логико-рассудочный, основанный на теории. На первом уровне мировоззрение формируется, как правило, на основе мифологических религиозных представлений действительности, а на втором уровне – на основе

политико-философских воззрений и научном понятийно-категориальном аппарате. В истории социально-политической мысли кыргызов миф явился закономерной ступенью духовного прогресса, основой формирования мировоззрения, с одной стороны, а с другой — предпосылкой более высокой ступени познания мира и действительности — эпоса. Хотя большинство сюжетов эпоса «Манас» связано с мифами, но его содержание во многом отражало объективную реальность на том или ином этапе истории кыргызов. Судя по эпосу, население, жившее на территории Кыргызстана в период сложения эпоса «Манас», было уже социально дифференцировано. Выделялись и торговцы. Как и у других кочевых народов того времени, среди кыргызов выделялись родоплеменная знать, военачальники и вожди, ханы и их окружение типа своеобразной аристократии. В социально-политической жизни общества важная роль принадлежала советам аксакалов. Они имели довольно широкие полномочия: выбирали и смещали правителей городов, решали вопросы войны и мира, дипломатических отношений с соседними народами, давали рекомендации претендентам на те или иные должности, улаживали междоусобные конфликты и т. д. В трилогии эпоса «Манас» нашли отражение интриги и заговоры ханов и вождей, подвластных и союзных Манасу племен. Всё это мешало объединению кыргызов, приводило к конфликтам, к ухудшению жизни. Кроме того, народ терпел всяческие унижения не только со стороны своих внутренних, но и внешних врагов. В такое трудное время народ нуждался в герое, вожде, который спас бы кыргызов от порабощения, объединил бы их и восстановил справедливость. Та-

ким вождем и вдохновителем народа стал легендарный Манас. Хотя Манас мифический, собирательный образ героя, обладающий чертами идеального вождя, способного встать во главе кыргызских родов и племен, объединить и сплотить их в борьбе за свою независимость, но те или иные события, описанные в эпосе «Манас», являются отображением реальных исторических событий.

В этом отношении эпос «Манас» — это своеобразный, причем, весьма достоверный источник для изучения многих сторон жизни кыргызского народа, в том числе и социально-политической сферы. В эпосе «Манас» прослеживаются некоторые характерные черты военной демократии, а именно: равноправие членов дружины «кырк чоро», где каждый из них лично свободен в своем выборе целей и интересов; выборность военачальников, предводителей, ханов. Как правило, у последних сосредотачивалась власть и постепенно превращалась в наследственную. Сама структура трилогии тому подтверждение. Манас, избранный алтайскими кыргызами своим ханом на демократической основе, свою власть, по воле сказителей, постепенно передает своему сыну Семетею, а последний — своему сыну Сейтеку. Вместе с тем следует отметить, что Манас, судя по эпосу, не стремился полностью узурпировать власть, что подтверждается фактом передачи во время похода на Бейджин жезла главнокомандующего мудрецу Бакаю, затем батыру Алмамбету [1, с. 58–60]. Также демократичность и бюрократизм присущи германскому эпосу. Привычка королей в поэме о Нибелунгах регулярно советоваться с вассалами и родней свидетельствует не столько о безволии, сколько о полити-

ческом реализме. Она входит в базовый механизм выработки политических решений, а точнее сказать — она конституирует основу этого механизма. Как утверждает Уильям Джексон, исследовавший насилие в куртуазной литературе, «... необходимость консультироваться с семьей, друзьями и союзниками относительно желательности или оправданности военных действий являлась... формой ограничения, которая сдерживала воинственность индивида» [4, с. 264].

Развивая эту мысль и прилагая ее к своему материалу, мы можем постулировать: разумный монарх в «Песни о нибелунгах» не желает остаться с проблемной ситуацией один на один, он предпочитает опираться на широкую сеть поддержки, которую предоставляют ему родня и вассалы. Однако в условиях феодального государства поддержка подданных не разумеется сама собой, ее приходится создавать путем распределения между вассалами права на выработку решения и, следовательно, ответственности за результаты этого решения. Например, прося у Зигфрида совета, как поступить с пленными королями Саксонии и Дании, и принимая его совет отпустить их под клятву о ненападении [4, с. 194], Гунтер тем самым связывает советчика моральным обязательством выступить на войну в защиту бургундских границ, случись Людегеру и Людегасту нарушить данную клятву. Совещаясь с вассалами, ехать ли ему в гости в Вормс, Зигфрид косвенным образом возлагает на них ответственность за мир и порядок в Нидерландах во время его длительного отсутствия или в каком-либо несчастном случае, могущем произойти с ним в Бургундии. Постоянные просьбы о совете и готовность прислушиваться к чужому мнению гово-

рят не столько о личной нерешительности, сколько об административной компетентности короля.

Мы видим активные тенденции в демократизации власти в традиционном обществе в одно и то же историческое время, в разных частях света — в Центральной Европе и Центральной Азии. Демократический характер, во многом, носил и процесс обсуждения на совете аксакалов важных вопросов жизни кыргызов. Обычно мнения старейшин родов и племен по рассматриваемым вопросам не всегда совпадали. Одни выражали желание отомстить врагам и обидчикам за причиненный ущерб, возвратить захваченные другими земли отцов и более отдаленных предков, другие предлагали уходить от более воинственных и сильных племен, отыскать лучшие пастбища и т. д. Следует особо отметить, что Манас, его соратники проявляли великодушие к побежденным, не забирали у них всё добро, не проявляли насилие; кыргызы даже брали в жены девушек из побежденных, чтобы через родственные отношения обезопасить свой народ от новых войн и страданий. Заслуживает внимания соблюдение некоторых демократических процедур при избрании хана, родового предводителя, формировании дружины. При этом учитывались такие личные качества претендентов, как храбрость, сила, ловкость, ум, опыт, справедливость, великодушие, наличие родового знамени. Последнее говорит о знатности рода [2, с. 51]. В германском эпосе мы видим те же тенденции. Неудивительно также, что совещания чаще всего происходят именно в Бургундии. Этот двор, как мы помним, опирается преимущественно на талантливых министериалов, то есть на людей, способных найти нестандартное решение

и дать квалифицированный совет. Поэтому бургундский modus operandi высокополитизирован: король неустанно поддерживает общность политической воли среди своих подданных, подданные активно участвуют в выработке решений и все они вместе оказываются в силах решить почти любую проблему без больших людских и репутационных потерь, минимизируя риски и действуя чужими руками.

Титулатура несет отдельные функции в эпосах рассматриваемых народов. В эпосе «Манас» в разных эпизодах и достаточно часто встречаются понятия и термины, показывающие наличие элементов социальной дифференциации общества: бий, который, как правило, выполнял политическую, административную и судебную функции на основе норм обычного права — адата, традиций и обычаев; бай, который олицетворял человека зажиточного, богатого скотовладельца; төрө, человек высокого происхождения; аксакалы, занимающие высокое общественное положение не только по возрасту, а главным образом связанное с политико-властными и административными полномочиями; аткаминер, т. е. слуга своего господина: букара — неимущие, т. е. простые люди и т. д. [2, с. 48]. В германском эпосе акцентируется богатство. В мире «Песни о нибелунгах» богатство является производным от знатности. Чем знатнее человек — тем он богаче, независимо от наличия или отсутствия фактических источников поступления финансов. Рюдигер не потому щедр, что богат, он богат потому, что щедр и знатен. Схожим же образом складывается и состояние Кримхильды: как ни старается Хаген, он никак не может ее разорить. Он отнимает и топит в Рейне сокровище нибелунгов, но перед самым ее браком с Этцелем вдруг

обнаруживается, что у невесты осталось «кой-что с тех давних дней, когда покойный Зигфрид на Рейн приехал с ней» [3, с. 502]. И это «кой-что» она пересчитывает целых четыре дня. Хаген вновь изымает у нее казну, и Гернот ухитряется сохранить для нее только 30 тыс. марок, которые она тотчас раздает гуннам. Тем не менее уже двумя строфами ниже служанки Кримхильды наполняют золотом двенадцать сундуков, да еще тысячу марок жертвуют на церковь [3, с. 503]. А добравшись до жениха, Кримхильда вновь начинает раздаривать золото свадебным гостям, вызывая их восхищение своей щедростью. Вряд ли на это хватило бы тех самых двенадцати сундуков, учитывая, что свадебный пир продолжался семнадцать суток, а гостей было так много, что на их размещение не хватило города Вены [3, с. 513]. Но как Хаген не мог бы лишить Кримхильду ее знатности, так он не может лишить ее и возможности раздавать сокровища.

Библиографический список

1. Акмолдоева, Ш. Б. Духовный мир древних кыргызов (по материалам эпоса «Манас») / Ш. Б. Акмолдоева. — Бишкек : Илим, 1998. – 256 с. – Текст : непосредственный.

2. Молдобаев, И. Б. «Манас» — историко-культурный памятник кыргызов / И. Б. Молдобаев. — Бишкек : Кыргызстан, 1995. – 311 с. – Текст : непосредственный.

3. Песнь о нибелунгах // Беовульф. Старшая Эдда. Песнь о нибелунгах. — Москва : Художественная литература, 1975. — С. 357–628. – Текст : непосредственный.

4. Хойслер, А. Германский героический эпос и сказание о нибелунгах / А. Хойслер. — Москва : Изд-во иностранной лит-ры, 1960. – 446 с. – Текст : непосредственный.

СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКАЯ СФЕРА ТРАДИЦИОННЫХ ОБЩЕСТВ

Л. А. Аллабердиева
Педагогическое училище им. Х. Деряева,
г. Дашогуз, Туркменистан

ПРОТО-БИОТЕХНОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОЦЕССЫ В ТРАДИЦИОННОМ ХОЗЯЙСТВЕ СЕВЕРНОГО ТУРКМЕНИСТАНА В ЭПОХУ МАМУНИДОВ

Биотехнология в современном понимании представляет собой междисциплинарную область, возникшую на стыке биологических, химических и технических наук. Она направлена на адаптацию живых организмов, их систем или биологических процессов для нужд производства. В контексте изучения традиционных обществ, к которым относится и государство Мамунидов (995—1017) в Северном Туркменистане, крайне важно рассматривать истоки этих знаний. По мнению большинства исследователей, потенциал биотехнологий в обеспечении продовольственной безопасности, защите здоровья и развитии сельского хозяйства превосходит совокупный вклад технического прогресса других отраслей. Именно поэтому

XXI в. провозглашен веком био- и нанотехнологий, однако фундамент этих достижений был заложен в трудах ученых-энциклопедистов средневекового Востока.

Несмотря на то, что концепция «биотехнологии» в ее современном понимании сформировалась лишь в 70-х гг. XX в., генезис этой дисциплины уходит корнями в глубокую древность. С античных времен человечество адаптировало биологические системы, в частности микроорганизмы, для нужд хозяйственной деятельности. В период правления династии Мамунидов биотехнология как обособленная научная дисциплина еще не сложилась, однако получили широкое развитие ее эмпирические формы, основанные на практическом применении биологических процессов. На территории Северного Туркменистана, входившего в состав Хорезмского государства, прикладные биотехнологические методы активно внедрялись в различные отрасли народного хозяйства. На основании письменных и археологических источников можно реконструировать ключевые достижения и особенности развития данной сферы в эпоху Мамунидов. Живые организмы как биоагенты (биотехнологические средства) находили широкое применение в *сельском хозяйстве*, *производстве продуктов питания*, *ремесленничестве*, *медицине* и *фармакологии* того времени.

Сельское хозяйство и агробиотехнологии в эпоху Мамунидов. Сельское хозяйство Хорезма с древнейших времен базировалось на методах искусственного отбора и селекции. Эти процессы были направлены на повышение урожайности зерновых, овощных и технических культур, а также на увеличение продуктивности животноводства. Начиная с V—VI вв., дех-

кане Северного Туркменистана применяли специфические методы повышения плодородия почв: в частности, использование селитряных удобрений (разбрасывание по полям остатков старых построек) в качестве гумуса для обогащения пахотных земель [8, с. 246]. В эпоху правления Мамунидов в Северном Туркменистане возделывался широкий спектр культур: зерновые (пшеница, ячмень, просо, рис), технические (хлопчатник, лен, джут, кенаф, кунжут), а также садовые и бахчевые культуры (груша, айва, абрикос, яблоко, персик, слива, виноград, дыня, арбуз, тыква, морковь, свекла, огурец, капуста и др.) [4, с. 92]. Особое значение в этот период приобрел метод вегетативного размножения растений (прививка деревьев — пейвенди). Высокий уровень мастерства хорезмийцев в этой области подтверждается в фундаментальном труде выдающегося ученого-энциклопедиста Абу Рейхана Бируни (973—1048) «Памятники минувших поколений» («Асар ал-бакия ан ал-курун ал-халия»). Согласно историческим данным, прививка деревьев в Хорезме осуществлялась в два сезона — весной и летом. Совершенствование техники прививки позволило местным земледельцам выводить новые сорта сельскохозяйственных культур, обладающие устойчивостью к болезням, быстрой созреваемостью и адаптивностью к специфическим климатическим условиям региона [3, с. 263].

В эпоху Мамунидов Хорезм славился уникальным сортом дыни под названием «базанч» (известным также как «бал-яран» — «раскалывающийся от сладости»), который считался непревзойденным продуктом своего времени. В труде Махмуда аз-Замахшари (1075—1143) «Раби'аль-абрар» («Весна бла-

гочестивых») приводится примечательный исторический эпизод: «Из Куня-Ургенча халифу Мамуну, находившемуся в Мерве, доставили дыню сорта “базанч” (“баранджˮ). Вкус плода настолько впечатлил правителя, что он распорядился культивировать этот сорт в Мерве. Однако посев семян не принес ожидаемого результата. Позже по приказу халифа из Куня-Ургенча на верблюдах была доставлена почва, но и это не помогло достичь оригинального вкуса. Даже использование воды из Амударьи (Джейхуна) для полива не позволило воссоздать характеристики плода, выращенного в Хорезме. Это привело современников к выводу о решающем влиянии специфического микроклимата и терруара региона на свойства биологического вида» [1, с. 154]. Данный пример демонстрирует, что хорезмские дехкане создавали сорта, максимально адаптированные к локальным природно-климатическим условиям, что является высшим проявлением эмпирической селекции. Хорезмские дыни пользовались исключительным спросом: исторические источники свидетельствуют, что их доставляли ко дворам халифов Аббасидов и китайских императоров в специальных свинцовых контейнерах, обложенных снегом для сохранения свежести. Выдающийся ученый Востока Абу Мансур ас-Са'алиби (961—1038) в десятой главе своей книги «Китаб латаиф ал-ма'ариф» («Книга остроумных сообщений») пишет, что Хорезм славится дынями под названием «баранджˮ. «Говорят, что она самая сладкая и лучшая из дынь. Ее вывозили сперва к ал-Мамуну, а затем ал-Васику в специальных коробках из олова, вокруг ставили лед. Если ее довозили в хорошей сохранности, то одна дыня стоила семьсот дирхамов» [7, с. 86].

Ценные сведения о качестве продукции хорезмского бахчеводства содержатся в мемуарах арабского путешественника Абу Хамида аль-Гарнати, посетившего регион в XII в. Он отмечал: «И в нем [Хорезме] есть такие фрукты, подобные которым я не видел ни в одной из стран, которые я посетил. В нем есть сорта дыни, вкуснее и приятнее сахара и сотового меда. И есть в нем сорт дыни с зеленой коркой и черными крапинками, а внутренность ее красная, как сердолик, очень сладкая, и внутренность эта плотная. Одна дыня в десять маннов (Мера веса и объема, равная двум ритлям, но поскольку ритль имел локальные различия, то и вес манна колебался от 800 г до 1,5—2 кг) и больше и меньше. Подвешивают их в домах на всю зиму и продают на базарах» [5, с. 44]. Описанный средневековым автором сорт, вызвавший восхищение современников, по морфологическим признакам соответствует знаменитому сорту «Гаррыгыза» (Garrygyz), который и по сей день возделывается в Дашогузском велаяте Туркменистана. Традиционные методы длительного хранения (путем подвешивания в специально оборудованных помещениях — кавунхана) свидетельствуют о глубоком понимании процессов замедления биологического распада и сохранения органолептических свойств продукции без использования искусственных консервантов.

Пищевые биотехнологии и процессы ферментации в традиционном обществе эпохи Мамунидов. Становление и развитие биотехнологий исторически базировалось на использовании микроорганизмов. Первыми микробиологическими процессами, освоенными человечеством, стали различные виды брожения (ферментации) — метаболического обмена веществ

в органическом субстрате под воздействием микробных ферментов. Основными агентами этих процессов выступали грибы, бактерии и дрожжи, способные к быстрой репродукции в простых условиях и активному синтезу ферментов, расщепляющих органические соединения. В эпоху Мамунидов в Хорезме процессы ферментации находили повсеместное применение в хлебопечении, производстве молочных продуктов и виноделии. Ферментация — анаэробный процесс (протекающий в отсутствие кислорода), который за счет трансформации химического состава сырья приводил к созданию новых продуктов с уникальными органолептическими свойствами и, что немаловажно, значительно увеличивал сроки их хранения. Хорезмийцы мастерски владели методами биохимической переработки органического сырья. Письменные источники того времени содержат конкретные примеры таких достижений. В частности, в Хорезме было налажено производство уникального сорта сыра под названием «рухбин» (ruhbin), поставлявшегося на мировые рынки [9, с. 216]. Технология его производства включала использование сычужных ферментов животного происхождения и специфических плесневых культур. Благодаря высокой плотности и биохимической стабильности, этот продукт выдерживал длительную транспортировку по Великому Шелковому пути, сохраняя свои питательные свойства месяцами. Выдающийся ученый Абу Рейхан Бируни в своих трудах детально описывает использование микробиологических культур в сыроварении, называя их «сырной закваской» (peýnir maýa) [2, с. 239]. Кроме того, методом экстракции и ферментации производились различные напитки: «набид» из

вареного ячменя, а также «набиз» из инжира и винограда [6, с. 58]. Помимо производства напитков «набид» и «набиз», в Северном Туркменистане было развито производство уксуса (сирке) методом двойной ферментации. Уксус служил не только приправой, но и мощным биологическим консервантом для овощей и мяса. Использование уксусной кислоты для подавления роста патогенной микрофлоры в продуктах питания — один из древнейших примеров прикладной микробиологии. Особое место занимала переработка верблюжьего и кобыльего молока. Производство таких напитков, как чал и кумыс, требовало точного соблюдения температурного режима и контроля специфической микрофлоры. Хорезмские дехкане эмпирическим путем вывели оптимальные циклы брожения, которые позволяли получать лечебно-профилактические продукты, богатые пробиотиками, что заложило основы традиционной диетологии региона. Важнейшим аспектом было использование различных видов заквасок в хлебопечении. Хорезмские мастера использовали сложные композитные закваски, сочетающие в себе дикие дрожжи и молочнокислые бактерии. Это не только улучшало текстуру хлеба, но и обогащало его витаминами группы В и органическими кислотами, что делало продукт более питательным.

Биотехнологии в ремесленном производстве Хорезма. В эпоху Мамунидов биотехнологические методы находили широкое применение в таких отраслях ремесленничества, как кожевенное дело (обработка кожи и шкур), текстильное производство и керамика. Кожевенное ремесло было особенно развито в Хорезме, где мастера через ряд последовательных био-

логических процессов превращали сырые шкуры в прочную и эластичную кожу. Процесс обработки включал стадию ферментативного мягчения (обезволашивания). Для этого использовались органические растворы на основе ячменной муки. Ячмень выдерживали в больших емкостях в течение 4–5 дней до начала активного брожения, после чего в полученный состав погружали шкуры. В результате жизнедеятельности микроорганизмов и выделения ими специфических ферментов волосяной покров легко отделялся от дермы. Помимо ферментации, применялись методы растительного дубления. Для придания коже гладкости и износостойкости использовали экстракты коры тутовника, абрикоса, дуба или березы, богатые дубильными веществами (танинами). В текстильной промышленности процессы ферментации применялись для подготовки натуральных красителей, что позволяло добиваться глубокой фиксации цвета на волокнах ткани. Таким образом, биологические агенты выступали в роли катализаторов в сложных технологических циклах средневекового производства.

В ткацком ремесле Северного Туркменистана биотехнологические методы применялись задолго до этапа окрашивания. Для получения высококачественных тканей из хлопка, льна и конопли мастера использовали процесс биологической мочки. Стебли растений погружали в воду, где под воздействием специфических бактерий происходило разрушение пектиновых веществ, связывающих волокна. Этот процесс естественной ферментации позволял отделять прядильное волокно без повреждения его структуры, обеспечивая прочность хорезмских тканей, экспортировавшихся в сопредельные страны. Кроме

того, ферментация растительных красителей (марены, индигоферы) в специальных чанах позволяла переводить пигменты в активную форму, что гарантировало стойкость и яркость окраски традиционных туркменских полотен.

Керамика эпохи Мамунидов, известная своей прочностью и эстетикой, также создавалась с применением органических компонентов. Хорезмские гончары добавляли в глиняную массу мелко измельченные органические остатки и растительные волокна. В процессе длительного выстаивания глины (так называемого «квашения» или созревания) происходила микробиологическая переработка этих добавок. Продукты жизнедеятельности бактерий меняли коллоидную структуру глины, повышая её пластичность и снижая риск деформации при обжиге. Кроме того, при создании знаменитых щелочных глазурей нередко использовалась зола специфических пустынных растений (саксаул, солянка), которая выступала в роли естественного флюса, обеспечивая уникальный блеск и долговечность изделий Куня-Ургенча.

Истоки биофармацевтики в традиционном обществе. В сфере медицины биотехнологические методы и подходы имеют фундаментальное значение для ранней диагностики и разработки новых биологически активных соединений и лекарственных средств. Институционализация науки в столице государства Мамунидов — городе Гургандже — через создание «Дома мудрости» (Академии Мамуна) послужила мощным катализатором беспрецедентного прогресса в области естествознания. Особое место в деятельности Академии занимали медицина и фармакология. Здесь прото-биотехнологические

методы перешли из разряда народных традиций в плоскость академического изучения. Исследования таких ученых, как Абу Рейхан Бируни и Абу Али ибн Сина (Авиценна), заложили теоретический фундамент для понимания свойств биоактивных веществ. Это позволило систематизировать знания о ферментации, экстракции и антисептических свойствах растений, что фактически сформировало ранний этап развития фармацевтической биотехнологии в регионе. В этот период в хорезмских бимаристанах (больницах того времени) активно применялись средства, полученные путем сложной переработки биосырья. Обратимся к конкретным примерам. Согласно записям Бируни, врачи того времени применяли специфические повязки, пропитанные экстрактами растения, известного как «халиби» (Aster atticus — Астра степная), для лечения воспалительных процессов мочевыводящих путей [2, с. 196]. Технология подготовки включала длительное замачивание тканевой основы в концентрированном соке растения, что позволяло активным фитокомпонентам проникать в глубокие слои тканей. Научные изыскания в области медицины и фармакологии, проводившиеся в этом интеллектуальном центре, можно по праву охарактеризовать как начальный (прото-технологический) этап развития биотехнологии. Исследователи Академии Мамуна фактически занимались выявлением терапевтических свойств биологических агентов и разработкой методов их стабилизации для медицинского применения.

Подводя итог исследования развития биотехнологических методов в Северном Туркменистане в эпоху Мамунидов, можно сделать следующие выводы:

— Несмотря на то, что термин *биотехнология* является продуктом XX в., его практический фундамент в Хорезме X—XI вв. был представлен развитой системой эмпирических знаний. Традиционное общество того времени успешно адаптировало микробиологические процессы (ферментацию, брожение) для нужд пищевого и ремесленного секторов хозяйства.

— Деятельность Академии Мамуна в Гургандже трансформировала разрозненные ремесленные навыки в систематическое научное знание. Труды таких мыслителей, как Бируни и Ибн Сина, заложили основы ранней фармакологии и ботаники, где биологические агенты рассматривались как активные действующие вещества.

— Успехи хорезмских дехкан в селекции бахчевых и зерновых культур, а также владение методами вегетативного размножения (прививки) свидетельствуют о высоком уровне прикладной биологии. Создание сортов, устойчивых к аридному климату, сопоставимо с задачами современной адаптивной селекции.

— Развитие биотехнологий в эпоху Мамунидов охватывало все сферы жизни — от производства уникальных продуктов питания (сыр «рухбин», напитки «набиз») до передовых для своего времени методов в кожевенном и текстильном деле.

Таким образом, научное наследие Северного Туркменистана эпохи Мамунидов является неотъемлемой частью предыстории мировой биотехнологической науки. Изучение этого «неизвестного прошлого» позволяет глубже понять эволюцию человеческой мысли и технологический потенциал традиционных обществ Востока.

Библиографический список

1. Zamahşary, Mahmyt. Ýagşyzadalaryň bahary / Zamahşary Mahmyt. I jilt. — Aşgabat: Türkmenistanyň milli medeniýet «Miras» merkezi, 2004. — 344 s.

2. Абу Райхан Беруни. Избранные произведения. Т. 4. Фармакогнозия в медицине (Китаб ас-сайдана фи-т-тибб) / Абу Райхан Беруни; пер. с араб. У. И. Каримова. — Ташкент : Фан, 1973. — 1 120 с. – Текст : непосредственный.

3. Абу Рейхан Бируни. Избранные произведения / Абу Рейхан Бируни. [Памятники минувших поколений], пер. и примеч. М. А. Салье. – Ташкент : Изд-во АН УзССР, 1957. — Т. 1. — 485 с. – Текст : непосредственный.

4. Неразик, Е. Е. Сельские поселения афригидского Хорезма: (По материалам Беркут-калинского оазиса) / Е. Е. Неразик; отв. ред. М. А. Итина; АН СССР, Ин-т этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. — Москва : Наука, 1976. — 255 с. – Текст : непосредственный.

5. Путешествие Абу Хамида ал-Гарнати в Восточную и Центральную Европу (1131—1153 гг.) / публикация О. Г. Большакова, А. Л. Монгайта. — Москва : Главная редакция восточной литературы, 1971. — 135 с. – Текст : непосредственный.

6. Путешествие Ибн-Фадлана на Волгу / перевод и комментарий под ред. академика И. Ю. Крачковского; АН СССР. — Москва – Ленинград, 1939. — 193 с. – Текст : непосредственный.

7. Сведения об областях и городах Средней Азии и Хорасана по латаиф ал-ма'ариф ас-Са'алиби // Материалы по истории и истории науки и культуры народов Средней Азии. — Ташкент : Фан, 1991. — С. 80–86. – Текст : непосредственный.

8. Толстов, С. П. По древним дельтам Окса и Яксарта / С. П. Толстов. АН СССР. Ин-т этнографии им. Н. Н. Миклухо-

Маклая. — Москва : Изд-во вост. лит., 1962. — 324 с. – Текст : непосредственный.

9. Худуд ал-алем — анонимное персидское географическое сочинение / перевод под ред. А. А. Ромаскевич. – Текст : непосредственный // Материалы по истории туркмен и Туркмении. Т. I. VII–XV вв. Арабские и персидские источники. — Москва – Ленинград : Изд-во АН СССР, 1939. — С. 209–217.

Т. Я. Овезнепесова
Институт истории и археологии
Академии наук Туркменистана,
г. Ашхабад

ЗНАЧЕНИЕ РЕМЕСЛЕННИЧЕСТВА И СТРОИТЕЛЬСТВА В РАЗВИТИИ ГОРОДСКОЙ КУЛЬТУРЫ (X—XII ВВ.)

В средние века на этой территории развитие городской культуры значительно усилилось. Это объясняется тем, что возникновение сильных государств было тесно связано с развитием городов. В истории человечества древние государства также формировались вместе с появлением городов. В возникновении и выходе на историческую арену таких государств, как Караханидское тюркменское государство, Газневидское тюркменское государство, Великое Сельджукское тюркменское государство и тюркменское государство Кёнеургенч, важ-

ную роль сыграли развитые города данного периода. Город выступал важным центром, объединяющим государство и народ посредством различных политических, культурных и хозяйственных связей. В возникновении городов большое значение имело развитие производства, торговли и архитектуры в обществе. В статье рассматриваются вопросы общественного производства, развития торговли и архитектурного строительства в городах средневекового периода.

В истории человечества города рассматриваются как места концентрации общественных структур, экономических отношений и политических систем. В отличие от городского населения, сельские жители были постоянно заняты вопросами производства и повседневной жизнедеятельности. В городе каждый занимался определенной сферой или видом труда и за счет этого обеспечивал свое существование. В то же время большинство сельских жителей могли одновременно заниматься земледелием, скотоводством и в определенной степени ремесленным производством.

В X—XII вв. города Хорасана и Хорезма быстро развивались и расширялись. Увеличивалась площадь городов, строились караван-сараи, мечети и мавзолеи. Развивались старые ремесленные кварталы — гончаров, стеклодувов, мастеров по изготовлению обожженного кирпича и других ремесленников, а также возникали новые. Археологические данные показывают, что именно в X—XII веках средневековые города на территории Туркменистана достигли наивысшего уровня своего развития.

К концу X и в XI в. средневековые города окончательно сформировались. По своей структуре средневековые города

состояли из арка, шахристана и рабата. В этот период центр городской жизни постепенно переместился из шахристана в рабат.

Арк являлся наиболее укрепленной частью города. Обычно он располагался внутри города, как правило, в одном из его углов, и был окружен дополнительными оборонительными стенами и имел единственные ворота. В арке обычно находились резиденция правителя — дворец, монетный двор, некоторые государственные учреждения (диваны), казармы для военных и мечеть.

Шахристан являлся основной частью города и представлял собой территорию, окруженную мощной оборонительной стеной и глубоким рвом. Здесь в основном проживало городское население. Город имел четверо ворот, от каждого из которых отходила одна главная улица. Эти улицы пересекались в центре города, деля его на четыре части. В месте пересечения двух главных улиц обычно находился крытый куполом четырехсторонний открытый базар — чарсу. От чарсу вдоль улиц располагались лавки торговцев.

В шахристане размещались административные здания, мечети, минареты, мавзолеи известных личностей, медресе, библиотеки, дома чиновников, дворцы, а также мастерские различных ремесленных отраслей — ювелирного дела, ткачества, швейного производства и др. Четыре квартала города, образовавшиеся в результате пересечения главных улиц, отходящих от ворот, разделялись на махалли (районы) узкими улицами.

Рабат представлял собой пригородную часть города, окружавшую шахристан. В рабате в основном располагались ре-

месленные кварталы — гончаров, кирпичников, металлургов, мастеров по обработке дерева и камня, а также их мастерские и производственные площадки. Помимо ремесленных отраслей, в рабате находились караван-сараи, склады, базары, торговые ряды и намазгах — место для коллективной молитвы.

В IX—X вв. дороги между городами были разделены на этапы (мензили): через каждые 25–30 км выкапывались колодцы, строились стоянки, укрепления и пункты отдыха. Этот период считается временем интенсивного развития международной караванной торговли. На местах старых стоянок строились караван-сараи и рабаты. Указы, распоряжения и различные сообщения, отправляемые из центра в области и города, передавались по этим дорогам. Посланник, выехавший из центра, достигал следующего пункта и передавал письмо человеку, ожидавшему там, который затем доставлял его до следующего пункта. Таким образом сообщения быстро достигали своего назначения. В произведении ат-Табари «История пророков и царей» приводятся интересные сведения о коммуникационных и караванных путях на территории Туркменистана. Стоянки вдоль дорог он называет *хана* — постоялый двор, *маназила* — большая стоянка с огороженным двором, иногда небольшое укрепление, а *рабат* — крупные дорожные караван-сараи, напоминавшие укрепленные крепости (они чаще всего строились в пустыне или у ее окраин) [8, с. 297].

Средневековые ученые и историки классифицировали города по их площади и значению. Аль-Макдиси делил города на три категории: *миср*, *касаба* и *медина*. Описывая их, он использовал следующую метафору: «Мисры подобны султанам,

касабы — военачальникам, а мединa — солдатам». Из этих сравнений следует, что города типа *миср* являлись столицами, местами пребывания назначаемых правителями наместников, рейисов и военачальников; *касаба* выступала центром области, а *медина* служила крепостью, где размещались военные гарнизоны. Развитие городской культуры данного периода можно рассмотреть на примере одного из крупнейших городов Хорасана — города Мерв.

Археологические находки свидетельствуют о том, что производство в Мерве достигло значительного развития еще в древности, особенно в средние века. Уже в античный период маргианские мастера изготавливали высококачественную сталь, известную во всём мире.

В середине XI в., в период войн и разрушений, связанных с образованием Великого Сельджукского государства, в городах наблюдался кратковременный спад. Однако последующее объединение огромных территорий в единое государство и продуманная экономическая политика сельджукских правителей привели к значительным преобразованиям в городах страны. В результате развития экономических, культурных и торговых связей городская культура переживает период расцвета. В этот период города, входившие в состав Великого Сельджукского государства, включая Мерв, достигли высокого уровня развития. В 1040 г. брат Тогрул-бека Чагры-бек стал правителем Мерва, Балха и Сарахса. После Тогрул-бека сельджукские султаны уделяли особое внимание Мерву. Во времена Малик-шаха значительная часть города была благоустроена, и город начал стремительно развиваться. Развивались ремесло,

наука, искусство и торговля. Многие ремесленники и торговцы, обслуживавшие двор и войско, переселялись в этот город. Мерв был местом, где читалась хутба в честь сельджукских султанов. В XI—XII вв., в эпоху Великого Сельджукского государства, Мерв являлся одним из крупнейших и наиболее прославленных городов Востока, считался столицей Хорасана и был известен во всем мире своим производством. Об этом ученый Аркадаг писал:

«В средние века земледельческая культура и ирригационная система Мерва достигли невиданного уровня развития. Были построены огромные водохранилища и прочные плотины. Благодаря этому Мургабский оазис прославился на многие страны своими плодородными землями, обилием воды, сладкими, словно мед, дынями, пшеницей, ячменем, рисом и другими вкусными плодами» [3, с. 50].

Для развития городской культуры необходимо наличие высокоразвитых производственных отношений. О производстве в городах содержится множество сведений в арабо-персидских письменных источниках. Академик М. Е. Массон доказал, что шелководство достигло Мерва уже в V в. н. э. В исторических источниках отмечается, что шелк и шелковые ткани, производимые в Мерве, пользовались большой популярностью на рынках крупных городов, расположенных вдоль Великого шелкового пути. В Мерве изготавливались знаменитые шелковые одежды [7, с. 160].

С развитием торговли в городах совершенствовались и виды ремесленной продукции. В городах особенно развивались гончарное дело, ткачество, ювелирное искусство и другие ре-

месла, которые достигали уровня настоящего искусства. В этот период совершенствовалась керамика: черепки сосудов становились более прочными и тонкими. Формы сосудов отличались изяществом, а их поверхность часто украшалась резным орнаментом или росписью. Использование глазури стало важным техническим достижением того времени. Сосуды для хранения воды обычно окрашивались, а иногда и украшались узорами.

Процесс изготовления гончарных изделий состоял из четырех этапов:

1) выбор высококачественного сырья (глины) с подходящим химическим составом и физическими свойствами и подготовка его к производству;

2) придание хорошо вымешанной глине определенной формы (формование);

3) декоративная обработка поверхности изделия;

4) обжиг изделия.

Для изготовления наиболее сложных форм гончарных изделий мастера прежде всего отбирали глину высокого качества. При выборе глины большое значение придавалось ее химическому составу и физическим свойствам. Пластичность и связующие свойства глины достигались путем ее длительного выдерживания во влажном состоянии, иногда в течение 15–30 дней. В качестве сырья первоначально использовались различные виды обычной глины, а начиная с XI—XII вв. наряду с обычной глиной стали применять каолиновую глину — кашин [5, с. 207].

В XI—XII вв. в украшении керамических изделий начали широко использоваться арабские надписи. Такие буквы, как

«алиф» и «лам», поднимались на 4–5 раз выше остальных букв и украшались орнаментами, напоминающими растительные побеги и бутоны. Надписи обычно представляли собой благопожелания покупателю — долгой жизни, благополучия дому и изобилия содержимого сосуда. Иногда встречаются и надписи с именем мастера-гончара. Как правило, надписи размещались на наиболее заметных частях сосудов.

В X—XII вв. ткацкое ремесло сосредоточилось в городах. В качестве сырья для ткачества использовались главным образом шелк, хлопок, шерсть и лен. Ткачество было развито практически во всех городах и крупных селениях. Среди городов особенно выделялся Мерв благодаря высокому качеству своей продукции.

Туркменские женщины были искусными мастерицами в изготовлении изделий из овечьей и верблюжьей шерсти — войлока, паласов, килимов, ковров и ковровых изделий (хорджунов, чувалов, торб), тканей для чапанов, скатертей, мешков для зерна и муки, а также различных изделий для покрытия жилища (дурлук, узук, серпик и др.). У туркмен существовали ювелиры, изготавливавшие украшения, кузнецы, производившие орудия труда, мастера, изготовлявшие хозяйственные принадлежности для земледелия и скотоводства, гончары, мастера по производству масла, кожевники, изготавливавшие из кожи шапки, тулупы и обувь. Эти изделия продавались на рынках, а также изготавливались по специальным заказам.

Город Мерв особенно выделялся производством высококачественных шелковых изделий. Мерв считался одним из крупнейших центров производства сырого шелка и высококаче-

ственного хлопка. В полном смысле слова Мерв прославился на весь мир своими изысканными тканями. Шелководство достигло такого высокого уровня, что даже в Табарастан, известный своими шелками, вывозились семена шелкопряда. По сведениям ас-Самани, в Мерве существовал особый дом работников шелководства, называвшийся «Дивекуш» [8, с. 147]. Производством шелковых тканей занимались также в Нисае и Абиверде. В Нисае шелководство было настолько развито, что, когда монголы захватили эти земли, они смогли потребовать у жителей 10 тыс. тюков ткани [4, с. 271].

Согласно сведениям средневековых историков, в Нишапуре производились белые одежды из ткани пай-бах, тюрбаны «шахиджан», одежды рафтадж и тахтадж, накидки, одноцветные халаты из шелковой ткани, а также одежды под названиями аттаб, сейит, зараф и мушти и изделия из шерстяной ткани; в Абиверде — шелковые ткани; в Нисае — шелковые и хлопчатобумажные ткани; в Балхе — женские накидки, изготовленные по джурджанскому образцу, и полосатые одежды; в Хорезме — полосатые ткани, дорогие подарочные материи, накидки и ткань «мульхам»; в Тусе — одежда из тканей различных цветов.

В начале XIII в. в Мерве изготавливались высококачественные женские покрывала и тюрбаны из шелка, в Сарахсе — тюрбаны и женские покрывала, вышитые шелковыми и золотыми нитями, а в Шахристане — дорогие тюрбаны [5, с. 217].

Кварталы ювелиров существовали почти во всех городах Туркменистана. На древних территориях страны ювелирное ремесло особенно развилось в средние века. Существовали да-

же специальные деревни серебряных мастеров. По историческим сведениям, во времена султана Малик-шаха из Великого Сельджукского государства в Мерве насчитывалось около 15 тыс. ювелиров. Они изготавливали и продавали изысканные украшения для женщин и для украшения лошадей. Украшения изготавливались для девушек, невест и замужних женщин, в целом в соответствии с возрастом.

В состав сокровища, найденного в Марчаке, входят два золотых кольца и женский браслет общей массой более 317 г., относящиеся ко второй половине XI в. Женский браслет изготовлен из тонко скрученных золотых проволок. Его концы выполнены из цельного золота и украшены мелкими шариками и изящными орнаментами. По обеим сторонам концов установлены по две выпуклые полусферы. На некоторых из этих шариков имеются гнезда для вставки камней. Концы браслета соединены золотой заклепкой. Обнаружение браслета вместе с монетами сельджукских султанов Алп-Арслана и Малик-шаха позволяет точно датировать его последней четвертью XI в. [5, с. 121].

Кроме того, по мнению ученых, в этот период широко развивалось производство стекла. Изготовление стеклянных и бутылочных изделий считалось одним из самых сложных направлений средневекового ремесленного производства, поскольку требовало от мастеров особых навыков. Стеклянные и бутылочные изделия и их фрагменты, относящиеся к средневековью, обнаружены в Мерве, Нисае, Шахрисламе и Миссерияне. Кубки, чаши, стеклянные ручки, стеклянные трубочки, пиалы и тарелки, произведенные в Нисае в IX—XIII вв., являются образцами изысканного ремесленного производства того

времени. Многие из них изготовлены из стекла желтоватого или голубовато-синего цвета.

Во время археологических раскопок в Нисае был найден небольшой сосуд с ручкой, изготовленный из желтого стекла и относящийся к IX—X вв. Наличие внутри его толстых стенок пузырьков воздуха свидетельствует о применении сложных технологических приемов при его изготовлении. В ранние периоды остекление окон зданий считалось одной из самых сложных задач в строительстве. Несмотря на это, мастера-стеклодувы успешно справлялись с этой задачей. В средние века производство оконного стекла значительно отличалось от современного стекольного производства. Поскольку стекло считалось дорогим материалом, изготавливались небольшие его фрагменты. Затем эти стеклянные кусочки вставлялись в ячейки оконных рам, выполненных в виде решеток или перегородок.

В средние века также развивалось кузнечное ремесло. Благодаря своей прочности железо использовалось прежде всего для изготовления сельскохозяйственных орудий и оружия. Руда обычно плавилась в специальных печах, сооруженных возле рудников. Затем полученный металл доставлялся в городские ремесленные мастерские, где из него изготавливались необходимые изделия.

В средние века кузнецы работали практически во всех городах Туркменистана и почти в каждом селе. Городские мастерские были более крупными, и в них трудились мастера различных специализаций кузнечного дела. В некоторых крупных городах существовали специальные кварталы кузнецов.

Например, в Сарахсе был зафиксирован отдельный квартал кузнецов. В Мерве и Нишапуре существовали специализированные рынки кузнечных изделий.

По сведениям средневековых письменных источников, кузнецы специализировались на изготовлении ножей, ножниц, игл, стремян и конской упряжи. Во время археологических исследований у ворот Кушмейхан в Мерве (Солтангала), относящихся к эпохе Великого Сельджукского государства, были обнаружены железные ножницы, различные виды ножей, подковы и другие предметы. Кроме того, при раскопках Фирузы (западных) ворот Солтангалы были обнаружены толстые железные листы, прикрепленные к деревянным створкам ворот, а также вбитые в них железные гвозди [5, с. 227].

В городах Туркменистана производилось большое количество различных товаров, необходимых обществу. О существовании кварталов медников, кузнецов, ювелиров, гончаров и плотников свидетельствуют археологические находки, обнаруженные на местах городских руин. В этих городах функционировали богатые базары и караван-сараи. Городские рынки оказывали значительное влияние на экономическую и общественную жизнь населения. Поскольку базары являлись местом массового скопления людей, они приобретали и политическое значение. Здесь оглашались указы и распоряжения властей. На рынках купцы также заключали торговые сделки. Иными словами, рынки того времени выступали важными общественными центрами городской жизни.

Наиболее интенсивный расцвет международной караванной торговли также приходится на IX—XII вв. В этот период

торговля стала своеобразной системой кровообращения городов, а рынки служили сердцем городской жизни. Это полностью подтверждается историческими произведениями, написанными на китайском, арабо-персидском и других языках, а также многолетними исследованиями туркменских и зарубежных археологов и ученых в Туркменистане.

Средневековые города Южного Туркменистана являлись важными политическими, экономическими и культурными центрами региона и активно участвовали в международной торговле благодаря высокоразвитому ремесленному производству и сельскохозяйственной продукции. Города служили центрами ремесел и производства. В средние века в городах Туркменистана, расположенных на перекрестке торговых путей, производилось множество товаров, востребованных обществом.

В результате роста производства, расширения внутренней и внешней торговли роль городов в обществе значительно возросла. Города были не только административными центрами, но и сосредоточивали в себе все отрасли ремесленного производства, торговлю и интеллектуальный потенциал общества. В этот период основной деловой центр города постепенно перемещается из шахристана в рабат. В городах из обожженного кирпича возводились величественные сооружения — дворцы, мечети, медресе, минареты, мавзолеи, мосты, жилые дома и производственные мастерские. Города превращаются в центры создания, хранения и распространения материальных и культурных ценностей. В результате увеличивается площадь городов и численность их населения. Старые города расширяются, строятся новые.

Роль Великого шелкового пути в культурных связях между Востоком и Западом была исключительно велика. С древних времен туркменские земли располагались на пересечении крупных торговых путей, вдоль Великого шелкового пути. Это создавало условия для влияния развитой туркменской культуры на культуры различных народов мира и одновременно способствовало обогащению культурного наследия туркменского народа достижениями других цивилизаций. Превращение Мерва, Гургенча, Нисая, Абиверда и Дехистана в крупные центры науки и культуры, строительство караван-сараев Даяхатун, Акджагала и других вдоль караванных путей, расцвет архитектуры, изобразительного и прикладного искусства, товарно-денежных отношений и торговли — всё это свидетельствует о том, что древняя туркменская земля активно поддерживала сотрудничество со странами, находившимися на первом международном караванном пути.

В древние и средневековые времена Шелковый путь, пересекавший степи, моря и пустыни, не только способствовал взаимному обогащению великих цивилизаций, но и создавал благоприятные возможности для деловых отношений. Шелковый путь, начинавшийся в центральных районах Китая, через Среднюю и Переднюю Азию достигал восточного побережья Средиземного моря. Герой Аркадаг в своей книге «Туркменистан — сердце Великого шелкового пути» отмечает:

«Туркменистан занял важное место на страницах истории как сердце и движущая сила этого международного торгово-культурного пути» [1, с. 19].

Великий шелковый путь, развивая экономику, производственные отношения, торговлю и науку между народами, ока-

зал огромное влияние на развитие городской культуры. Древние туркменские города и крепости, расположенные вдоль Великого шелкового пути — Мерв, Сарахс, Ниса, Абиверд, Дехистан, Ургенч, Амуль и другие — служили надежными и безопасными центрами для караванов. Туркменские города способствовали развитию мирных торговых отношений, распространяли свою культуру и создавали благоприятные условия для спокойных путешествий и обмена опытом.

Для обеспечения бесперебойного движения торговых путей, простиравшихся с Востока на Запад, отдыха людей и вьючных животных, а также временного хранения товаров строились караван-сараи. Хотя караван-сараи появились еще в древности, в средние века, с развитием торгово-экономических отношений они приобрели особое значение в жизни восточных стран.

Как правило, караван-сараи строились в форме прямоугольника или четырехугольника (реже — восьмиугольника). Они представляли собой закрытые дворы с помещениями для проживания людей и складами для временного хранения товаров.

Обычно в караван-сарай можно было попасть только через одни ворота. Вероятно, эта особенность была предусмотрена для защиты караван-сараев от внешних нападений.

Караваны, особенно отправлявшиеся в дальние путешествия, занимались не только торговлей товарами. Правитель города, из которого формировался караван, а иногда и крупные чиновники поручали купцам каравана выполнение определенных дипломатических миссий. Вместе с караванами путешествовали также ученые, ремесленники и другие люди.

Большое значение караван-сараев прежде всего связано с развитием средневековых общественных отношений, ростом

городов и городского производства, а также расширением торгово-экономического сотрудничества между странами и регионами в эпоху Сельджуков.

Герой Аркадаг в своем труде «Туркменистан — сердце Великого шелкового пути» пишет:

«В крупных городах строились роскошные гостиницы – караван-сараи с садами, водоемами и цветущими парками. В таких городах, как Амуль, Мерв, Сарахс, Абиверд, Багабат, Ниса, Дехистан, обнаружены следы караван-сараев и специально построенных больших дворов» [1, с. 54].

Согласно историческим сведениям, на протяжении многих веков на территории древнего Туркменистана было построено множество караван-сараев различного размера. Руины некоторых из них сохранились до наших дней. В качестве примеров можно назвать Даяхатун, расположенный на территории этрапа Бирата, Акджагалу на участке Амуль — Мерв Великого шелкового пути, караван-сарай возле руин города Аль-Эсгер в Каракумском этрапе, Рабат и Шариф на караванном пути Мерв — Нишапур и др.

Города развитого средневекового периода были обеспечены элементами благоустройства, такими как рынки (иногда крытые с колоннами), бани, водопроводы, мостовые из камня или обожженного кирпича, мосты и другие сооружения. Вся территория города делилась прямыми и извилистыми улицами на отдельные кварталы — махалли. Главные улицы обычно прокладывались вдоль крепостных стен и соединяли жилые районы с торговыми центрами.

В архитектурной системе городов особое внимание уделялось строительству мечетей, медресе, бань, мостов, плотин,

дорог и караван-сараев вдоль торговых путей. Орнаменты, тщательно выполненные мастерами на этих зданиях, имели глубокий символический смысл и содержали сведения о туркменском образе жизни, истории и духовном мире. В XI—XII вв. в экономически и политически процветающем государстве Великих Сельджуков внимание, уделяемое строительству, принесло значительные результаты и привело к формированию своеобразного направления в архитектуре Центральной Азии. Многие ученые называют эти особенности «сельджукским направлением в архитектуре» [6, с. 25].

Среди мастеров, живших на туркменской земле в средние века и создавших выдающиеся архитектурные памятники, особенно выделяются Мухаммед ибн Али ас-Сарахси, Абу аль-Хусейн, Абу-Бекр, Атсыз, Али ибн Зейд и Абуль-Хусейн ибн Мухаммед ан-Нака.

Исследователь древних памятников Центральной Азии Г. А. Пугачёнкова научно обосновала существование своеобразных архитектурных школ в эпоху Сельджуков. Одной из известных на Востоке была архитектурная школа Сарахса. Мастера-строители этой школы участвовали в строительстве многих городов Востока. Герой Аркадаг отмечает:

«По мнению исследователей архитектуры и историков, сарахсские мастера-строители пользовались особой славой. Здесь в XI—XII вв. процветала известная во всём Востоке школа архитекторов» [2, с. 168].

В целом мастера художественного творчества XI—XIII вв. определили новые направления в восточной архитектуре и создали новые художественные течения, оставив значительный

след в истории мировой архитектуры. Достигнутый уровень культурного развития в градостроительных традициях сформировал совершенную архитектуру своего времени.

Таким образом, в средние века развитие ремесла, производства и торговли сыграло важную роль в процветании городской культуры и создании благоприятных условий для жизни общества. Всё это свидетельствует о бурной городской жизни и расцвете культуры в развитых средневековых городах.

Библиографический список

1. Бердымухамедов, Г. М. Туркменистан — сердце Великого шелкового пути / Г. М. Бердымухамедов. — Ашгабад : Государственная издательская служба Туркменистана, 2017. — 301 с. – Текст : непосредственный.

2. Бердымухамедов, Г. М. Туркменистан — сердце Великого шелкового пути. Кн. 2 / Г. М. Бердымухамедов. — Ашхабад : Государственная издательская служба Туркменистана, 2018. — 431 с. – Текст : непосредственный.

3. Бердымухамедов, Г. М. Туркменская культура / Г. М. Бердымухамедов. — Ашхабад : Государственная издательская служба Туркменистана, 2015. — 263 с. – Текст : непосредственный.

4. Беленицкий, А. М. Средневековый город Средней Азии / А. М. Беленицкий, И. Б. Бентович, О. Г. Большаков. — Ленинград : Наука, 1973. — 387 с. – Текст : непосредственный.

5. Hojanyýazow, T., Hojamedowa, E. Beýik Seljuk — Türkmen döwletiniň medeniýeti we ykdysadyýeti / T. Hojanyýazow, E. Hojamedowa. — Aşgabat : Ylym, 2014. — 299 c.

6. Mämmedow, M. Gadymy Merw we beýik Seljuklar binagärlik zamanynyň medeniýeti / M. Mämmedow. — Aşgabat : Türkmen döwlet neşirýat gullugy, 2011. — 240 c.

7. Muhyýew, T. Türkmenistanyň oba we şäher atlarynyň sözlügi (IX-XIX asyrlaryň ýazuw çeşmeleri esasynda) / T. Muhyýew. — Aşgabat : Ylym, 2021. — 256 c.

8. Жуковский, В. А. Развалины старого Мерва / В. А. Жуковский. — Санкт-Петербург : Типография, 1894. — 225 с. – Текст : непосредственный.

Т. Б. Хоммыев
Туркменский государственный университет им. Махтумкули, г. Ашхабад

ВЗГЛЯДЫ А. Ю. ЯКУБОВСКОГО НА ТРАДИЦИОННУЮ ОБЩЕСТВЕННО-СОЦИАЛЬНУЮ СТРУКТУРУ ТУРКМЕН

Одной из тем истории туркменского народа, которая с научной точки зрения изучена достаточно широко, но в то же время требует объективного и достоверного освещения, является вопрос о социально-политическом и общественном устройстве нашего народа в период с IX—X вв. до начала XX в. — до установления Советской власти. Данная проблема не получила ясного и правдивого отражения ни в литературе периода колониальной зависимости от царской России, ни в годы советской

власти. Как и многие другие проблемы национальной и мировой истории, она подвергалась искажению и политизации. Поэтому крайне важно представить вопрос о социально-политическом и общественном строе туркменского народа в новом, объективном и правдивом освещении.

При рассмотрении социально-экономической и общественной структуры туркменского народа необходимо обратить внимание на взгляды советских исследователей, основанные на идеологии марксизма-ленинизма. Большинство советских ученых утверждали, что начиная с эпохи огузов и сельджуков и вплоть до периода строительства социализма предки туркмен жили в условиях феодального общества.

Согласно марксистско-ленинской теории, феодализм представляет собой общественно-экономические отношения, формирующиеся в условиях распада античных или древневосточных классовых обществ. Основу производственных отношений в такой системе составляет частная собственность светских и духовных феодалов, в определенной степени ограниченная государством, а также их взаимоотношения с зависимыми крестьянами. В рамках данного строя крестьяне — мелкие землевладельцы — могли обрабатывать свои земельные участки, используя собственные средства производства. Однако зависимые крестьяне обязаны были выплачивать феодалу ренту в форме барщины, а также натуральные и денежные оброки и налоги. В политическом отношении они находились в зависимости от феодалов. Следует отметить, что в жизни туркменского крестьянского населения ничего из перечисленного фактически не существовало.

В научной литературе само понятие «феодализм» первоначально возникло во Франции в XVII вв. и использовалось для обозначения леннических отношений. В научном наследии К. Маркса и Ф. Энгельса содержание этого понятия было значительно расширено. Однако они применяли термин «феодализм» главным образом к странам Западной Европы, находившимся на пути капиталистического развития. Советская историческая наука, «творчески» интерпретируя марксизм, преобразовала понятие феодализма в универсальную общественно-экономическую формацию и «доказывала», что она была характерна для всех народов мира.

Для того чтобы установить, существовала ли в туркменском обществе феодальная общественно-экономическая формация или нет, представляется важным рассмотреть, когда, кем и на основании каких аргументов в исторической науке была «обоснована» данная точка зрения.

Представление о существовании феодальной общественно-экономической формации в жизни туркменского народа сформировалось на основе марксистского формационного подхода к изучению исторического развития общества. Оно является продуктом советской исторической науки. Однако в действительности взгляды К. Маркса и Ф. Энгельса на мировую историю в рамках теории общественно-экономических формаций несколько отличались от той интерпретации, которую им придали советские общественные науки и большевистская партия [6, с. 35–36]. Они рассматривали учение о пяти общественно-экономических формациях как явление, характерное прежде всего для истории Европы.

Классики марксизма занимали несколько иную позицию в отношении исторического развития народов Азии. Они подчеркивали своеобразие их исторического пути развития и характеризовали его понятием «азиатский способ производства» [4, с. 288]. В новых исторических условиях в мировой исторической науке широкое распространение получил не формационный, а цивилизационный подход к изучению истории. Это стало естественным процессом и для туркменской исторической науки, поскольку социально-экономические условия, породившие формационный подход к истории — строительство социализма, — в конечном итоге доказали свою несостоятельность.

В туркменской исторической науке марксистский, формационный подход к изучению истории Туркменистана начал формироваться в 20–30-е гг. XX в. Однако первоначально выдвигавшиеся положения и предлагаемые выводы не отличались последовательностью и в значительной степени не соответствовали исторической логике. Позднее даже те историки, которые в советской исторической науке считались крупнейшими специалистами по изучению истории Востока, включая историю туркменского народа, предпринимали попытки доказать применимость формационного подхода к истории, однако их аргументация оставалась недостаточно убедительной [1, с. 294; 2, с. 195–196.].

Ради научной объективности мы сочли целесообразным обратиться к анализу взглядов А. Ю. Якубовского. Следует признать справедливым, что А. Ю. Якубовский проделал значительную работу по изучению истории туркмен, в том числе их социально-экономического строя.

Научная деятельность А. Ю. Якубовского пришлась на период, когда в советской исторической науке окончательно утвердилась марксистско-ленинская идеология, и история всех народов мира рассматривалась через единую схему пяти общественно-экономических формаций. В связи с этим многие вопросы в его трудах изложены иначе, чем это требуется современными подходами к историческому исследованию. Не исключено, что он тем самым фактически отрицал своеобразный путь развития народов Азии.

Попытка А. Ю. Якубовского обосновать существование у туркмен полуфеодальных и полупатриархальных отношений представляется недостаточно убедительной. Он пишет, что в IX—XI вв. у кочевой части туркмен продолжали сохраняться ранние этапы классового общества. В то же время он вполне обоснованно подчеркивает, что в IX—XII вв. основную массу туркменского общества составляли свободные кочевники, не принадлежавшие ни к одному социальному сословию, и что именно они играли главную роль в производственных отношениях [5, с. 62]. Это положение А. Ю. Якубовского фактически не дает оснований утверждать о наличии феодальных отношений среди туркмен.

Однако А. Ю. Якубовский по неизвестным причинам приходит к иному выводу. Он утверждает, что под влиянием соседних народов у туркмен в XI—XIII вв. якобы начали формироваться простейшие феодальные отношения [5, с. 63–64]. В то же время он заявляет, что в IX—XII вв. у туркмен продолжали существовать полупатриархальные и полуфеодальные отношения. Стремясь обосновать свою точку зрения, он обращается

к примеру, приводимому некоторыми авторами относительно кипчаков. Так, опираясь на сообщение Плано Карпини о существовании у кипчаков, проживавших в Дешт-и-Кыпчаке в XIII в., собственности на скот и пастбища, Якубовский делает вывод о том, что и у туркмен в IX—XIII вв. сохранялись полупатриархальные и полуфеодальные отношения.

Полупатриархальный характер этих отношений А. Ю. Якубовский объясняет сохранением родоплеменной структуры у кочевников, а полуфеодальный — тем, что зажиточные люди и родоплеменные вожди якобы эксплуатировали кочевников внеэкономическими методами. По его сведениям, у кипчаков кочевники были обязаны бесплатно принимать проезжающих чиновников, обеспечивать их продовольствием и снабжать всем необходимым в пути. Это, по его мнению, являлось признаком феодализма. Якубовский полагает, что подобные отношения существовали и у туркмен между богатыми и бедными кочевниками, поэтому он считает, что у них также сохранялись полуфеодальные и полупатриархальные отношения. В качестве примера он приводит гостеприимный прием, оказанный огузами Ибн Фадлану.

А. Ю. Якубовский отмечает, что в источниках, относящихся к XIII—XV вв., практически отсутствуют сведения о социальных отношениях кочевых туркмен. В связи с этим он справедливо подчеркивает, что такое положение дел не позволяет выработать обоснованные научные выводы относительно социально-общественных отношений туркмен в тот период [5, с. 173].

Тем не менее Якубовский утверждает, что после монгольских завоеваний у туркмен усилилась феодальная эксплуата-

ция. По его мнению, в XIII—XV вв. богатые люди полностью владели пастбищами, отдавали свой скот на выпас соплеменникам, односельчанам и даже представителям покоренных племен, тем самым вынуждая бедняков работать в их хозяйствах. Такие экономические отношения Якубовский характеризует как форму сильной барщины [5, с. 173]. Однако реальная историческая действительность не подтверждает подобную точку зрения. Передача скота бедным для выпаса и пользования не была аналогична барщине, существовавшей в Европе [6, с. 173–174].

А. Ю. Якубовский также справедливо отмечает, что по XVI—XVII вв. имеется крайне мало последовательных исторических данных о социально-экономической структуре туркменского общества. Он пишет, что, к сожалению, в научной литературе отсутствуют сведения о формах собственности на землю и воду у туркмен в XVI в, а также о праве владения колодцами и пастбищами. В связи с этим Якубовский характеризует формы собственности на средства производства у туркмен, опираясь главным образом на предания, изложенные в трудах Абулгази.

По его мнению, в XVI в. у туркмен существовали как общественная, так и частная формы собственности на пастбища и источники воды. Однако после смерти владельца частные земельно-водные участки переходили в распоряжение общины. Следовательно, в XVI в. у туркмен не существовало наследственной частной собственности на землю. По своему социальному содержанию такие участки представляли собой владения, предоставляемые лишь во временное, пожизненное пользование.

Как отмечает А. Ю. Якубовский, в XVI—XVII вв., а также и в более поздние периоды, у туркмен считался обычным явлением переход после смерти владельца в распоряжение общины земельно-водных участков, колодцев или мест добычи нефти и озокерита, приобретенных главой рода либо каким-нибудь состоятельным человеком. Если исходить из этих положений А. Ю. Якубовского, то они фактически не дают оснований утверждать о существовании у туркмен феодальной формы собственности [5, с. 189–190].

Тем не менее, по мнению Якубовского, состоятельные люди, родоплеменные руководители, ханы и военные предводители в туркменском обществе являлись феодалами. Однако утверждение о том, что «исходя из общей логики развития кочевого общества, а также опираясь на предшествующую и последующую историю туркмен, можно утверждать, что туркмены продолжали жить в системе полупатриархальных и полуфеодальных отношений», не подкрепленное конкретными источниками и письменными свидетельствами, не соответствует требованиям научной логики. Вероятно, подобные выводы были продиктованы стремлением представить в качестве исторической реальности социальный заказ господствовавшей в стране марксистско-ленинской идеологии.

В целом в работах авторов, утверждавших наличие у туркмен полуфеодальных, полупатриархальных или развитых феодальных отношений, прослеживается одна общая методологическая ошибка. Она заключается в том, что, начиная с эпохи огузов и сельджуков, туркмен рассматривали с точки зрения социально-экономического и общественного устройства как

две различные группы — оседлую и кочевую. Так, А. Ю. Якубовский, рассуждая о социально-экономических отношениях туркмен, практически не затрагивает их оседлую, земледельческую часть. Тем не менее он делает общий вывод о том, что у туркмен, начиная с IX века, существовали полупатриархальные и полуфеодальные отношения.

Большая группа исследователей также утверждает, что начиная с эпохи сельджуков среди оседлых туркмен существовали феодальные отношения, тогда как у кочевой части сохранялись патриархально-феодальные формы общественного устройства. По их мнению, обнаружение на территории страны руин древних городов и крепостей свидетельствует о существовании феодальных отношений среди оседлого населения уже в VI—VII вв. Исходя из подобных фактов, данные авторы делают общий вывод относительно туркменского общества, утверждая, что феодальные отношения господствовали как среди земледельческой, так и среди кочевой части населения. В результате подобные, зачастую не согласующиеся друг с другом и противоречащие логике общественного развития положения начинают утверждаться в качестве научной истины.

Ошибка А. Ю. Якубовского при определении социально-экономического строя туркмен заключается в том, что он объясняет исторические процессы преимущественно внешними, а не внутренними факторами. Такой подход нельзя считать научным, поскольку он не соответствует внутренней логике исторического развития. Так, В. Г. Мошкова утверждает, что социальные отношения прикаспийских и йомутских туркмен не только в начале XIX в., но и в более позднее время носили

полупатриархально-полуфеодальный характер [5, с. 308]. При этом автор объясняет существование феодальных отношений у туркмен (в частности у йомутов) тем, что у них якобы очень рано возникло представление о частной собственности на землю [5, с. 308]. Очевидно, что подобное объяснение является весьма упрощенным.

Формы собственности на средства производства — прежде всего на землю, воду, пастбища и скот — являются одним из главных факторов, определяющих социально-экономическую структуру того или иного народа. Именно поэтому данный вопрос на протяжении длительного времени остается предметом научных дискуссий. В советской исторической науке, в том числе и в туркменоведении, при определении социально-экономической структуры народов, считавшихся ранее кочевыми или полукочевыми, сложились два противоположных, взаимоисключающих подхода.

Если кратко обобщить их содержание, то одна группа ученых в советский период утверждала, что у кочевых и полукочевых народов существовала феодальная монополия на средства производства. Инициатором данной точки зрения был А. Ю. Якубовский. Позднее эту политизированную концепцию продолжили развивать А. А. Росляков, С. Г. Агаджанов, Г. Непесов, А. Гаррыев, М. Аннанепесов. Другая группа исследователей, напротив, отвергала данную точку зрения. К ним относятся Г. Марков, О. Гвилава, Ю. Брегель, Ч. Язлыев.

Доктора исторических наук М. Айдогдыев и Я. Оразгылыджов в совместной работе «История — судьба народа» совершенно справедливо отмечают: «В исследованиях по исто-

рии Туркменистана не следует, как это делалось ранее, искать на этой территории крупных феодалов и крепостных крестьян, независимо от того, существовали они здесь или нет» [3, с. 18].

Сторонники концепции феодальной монополии на пастбища обосновывают свою позицию тем, что ханы, военные предводители, ишаны, муллы, родовые старейшины и другие общественные лидеры кочевого общества пользовались особыми правами, прикрываясь родоплеменными традициями и общественными обычаями. По их мнению, положение и роль этих людей в обществе создавали предпосылки для возникновения феодальной монополии на землю и пастбища. Однако противники этой точки зрения подчеркивают, что деятельность влиятельных представителей общины не приводила к формированию подобных социально-политических и экономических отношений.

По сравнению с историей соседних народов, научная дискуссия по этому вопросу применительно к туркменам не получила столь широкого развития. Большинство исследователей-туркменоведов, не опираясь в достаточной мере на конкретные доказательства и научные факты, делали общие выводы и «доказывали» существование у туркмен вплоть до эпохи социализма крупной феодальной монополии на пастбища. Особенно широкое распространение эта точка зрения получила после 1950-х гг. Следует также обратить внимание на один важный факт: исследователи, занимавшиеся изучением туркменского общества, в своих работах практически не использовали термин *азиатский способ производства*.

Библиографический список

1. Агаджанов, С. Г. Очерки истории огузов и туркмен Средней Азии в IX–XIII вв. / С. Г. Агаджанов. — Ашхабад : Ылым, 1969. — 294 с. – Текст : непосредственный.

2. Аннанепесов, М. Хозяйство туркмен в XVIII–XIX вв. / М. Аннанепесов. — Ашхабад : Ылым, 1972. — 283 с. – Текст : непосредственный.

3. Айдогдыев, М. История — судьба народа / М. Айдогдыев, Я. Оразгылыджов // Туркменский архив. — 1994. — № 1–2. — С. 17–24. (на туркм. яз.). – Текст : непосредственный.

4. Качановский, Ю. В. Рабовладение, феодализм или азиатский способ производства? / Ю. В. Качановский. — Москва : Наука, 1971. — 288 с. – Текст : непосредственный.

5. Каррыев, А. Очерки истории туркменского народа и Туркменистана в VIII–XIX вв. / А. Каррыев, В. Г. Мошкова, А. Н. Насонов, А. Ю. Якубовский. — Ашхабад, 1954. — 367 с. – Текст : непосредственный.

6. Язлыев, Ч. Туркменская сельская община / Ч. Язлыев. — Ашхабад : Ылым, 1992. — 300 с. – Текст : непосредственный.

КУЛЬТУРА И ЧЕЛОВЕК В ТРАДИЦИОННОМ ОБЩЕСТВЕ

О. Г. Атдаева
Туркменский государственный институт экономики и управления, г. Ашхабад
С. Дж. Атдаев
Институт истории и археологии АН Туркменистана, г. Ашхабад

«НЕОБЫЧНЫЕ» СПОСОБЫ ИЗМЕРЕНИЙ У ТУРКМЕН В XIX В.

Уносит дорога в безмерную даль,
Пространство пугает своей пустотой.
Когда же желанный покажется край?
И сколько потерь унесут мой покой?
С. А.

Традиционное хозяйство туркмен сочетало в себе как элементы земледелия, так и скотоводства. В обоих вариантах хозяйственной деятельности крайне важным было использование определенных мер длины. Если в земледелии имелся определенный стандарт метрических измерений, то в скотоводстве

этот набор варьировался и имел свои особенности. Практикуемые скотоводами во время перегона скота меры длины часто использовались и караванщиками, то есть всеми теми, кому по ряду причин приходилось преодолевать длинные расстояния, пересекая бескрайние степи и безводные пустыни.

Необычные меры длины

Традиционное расстояние между стоянками караванов составляло 22–25 км. Длина пути измерялась в таких единицах, как *фарсах, даш* и *агач*. Указанные меры длины в Центральной Азии определялись в 8,5 км, однако у туркмен они составляли 6–6,5 км. Промежутки дистанций отмечались дорожными знаками — каменными или деревянными отметинами, устанавливаемыми вдоль дорог и караванных троп.

Иногда мера протяженности дороги выявлялась путем иных «необычных» единиц измерений. Одним из таких способов было визуальное измерение. К примеру, у туркмен существовала такая мера длины как *тада,* которая равнялась расстоянию, которое мог охватить путник своим невооруженным глазом.

Другим вариантом определения отрезка пути было голосовое измерение. Оно устанавливалось возможностью услышать окрик спутника на определенном расстоянии. Эта дистанция составляла около 1 км и называлась *чакрым*, от слова *чагырмак* (звать). Сюда же можно отнести еще один прием, описанный исследователем А. Синицыным при прохождении им отрезка пути из Бухары в Мерв и обратно весной 1884 г. В своем полевом дневнике он писал, что познакомился с оригинальным способом туркмен определять расстояния. К при-

меру, на вопрос, сколько переходов осталось до колодца, проводник мог ответить: «Два собачьих лая», то есть дважды взятое расстояние, на котором можно услышать лай собаки [6, с. 163].

Часто протяженность караванного пути устанавливалась количеством переходов, преодолеваемых верблюдом. В сутки животное, груженное ношей в 160–230 кг, могло спокойно пройти более 40 км. В первой половине суточного пути преодолевалось 20 км. Затем делали привал, во время которого верблюдов освобождали от груза и давали возможность пастись в течение 5–6 часов. Затем навьюченные животные проходили вторую половину суточного хода, после чего вновь паслись 5–6 часов, и так далее. Расстояние, проходимое верблюдами без отдыха, называлось *гёч*. Числом таких верблюжьих переходов определялись все значительные расстояния. К примеру, если туркмен говорил, что до такого-то места 9 гёчей, т. е. верблюжьих безостановочных переходов, это означало, что с вьюком верблюд пройдет указанное расстояние за в 4 ½ суток [7, с. 79].

М. Алиханов (1846–1907) отмечал, что туркмены определяют протяжение пути количеством *мензилей*, единицей непостоянной, так как слово это означало верблюжий переход. В сутки караваны преодолевали 2 мензиля или около 40 км. Если путь был обеспечен колодцами, то отрезок этот составлял 18–25 км, а на безводных участках — 35–40 км. Кроме наличия воды, величина верблюжьего перехода менялась еще в зависимости от времени года и грунта дороги. В среднем мензиль составлял расстояние в 20 км [1, с. 58]. Побывавший на землях туркмен в 1881 г. корреспондент британской газеты «Daily

News» Эдмонд О'Донован (1844–1883) определял мензиль в 22–25 км [10, vol. 2, p. 448]. Русский военный инженер П. М. Лессар (1851–1905) указывал на длину мензиля в 21–23 км [3, с. 188].

У Донована имеются и другие интересные замечания. Он писал, что туркмены часто использовали слово *сагат* (час), которое у них имело условное обозначение. Они могли говорить о «часе пути», который на деле оказывался трехчасовым переходом. Расчеты туркмен основывались на том, сколько обычный конь мог пройти, при средней скорости, за день. Они говорили, что расстояние от одного места до другого составляет *бир гитге* (однодневный переход), или *ярым гитге* (полдневный переход), *чярек гитге* (переход в четверть дня). Если расстояние было меньшим, то указывали, что место это располагалось недалеко. У туркмен имелась также мера, называемая *агач* — это расстояние, которое проходил человек при быстрой ходьбе за 1 час, что составляло около 6,5 км. При преодолении пути верхом на лошади прогулочным аллюром за час, этот отрезок составлял около 8 км [10, vol. 2, p. 418, 419].

В пути туркмены часто делали короткие привалы, чтобы немного утолить жажду. Это расстояние называлось *сувлукёл*. Л. Синицын приводит слова туркменских проводников: «Если напоить лошадь и поскакать, то, когда она вспотеет — доедешь до колодца». Определенное таким способом расстояние исчислялось в 10–12 км [6, с. 163].

Исследователь А. Мозер (1844–1923) отмечал, что при определении скорости бега лошади туркмены могли сказать: «Я проскакал один, два или три кулака (расстояние от локтевого

сгиба до кончика среднего пальца — *прим. авторов*), что означало пространство между брюхом лошади и землей. Чем меньше было кулаков, тем быстрее скакала лошадь (8, p. 304–305).

Для определения более коротких промежутков использовали еще один примечательный способ. То расстояние, на которое падала брошенная палка, называлась *таяксалым* или *таякетим*.

Необычные меры веса

Своеобразные способы измерения наблюдались и при установлении веса товара. Чарльз Томас Марвин (1854–1890), описывая базар в Терсакане, отмечал, что туркмены взвешивали сыр на любопытном наборе примитивных весов, образованных из двух половинок тыкв, с грузилами, состоящими из двух или трех камешков [9, p. 127].

Нечто подобное наблюдал и Донован в туркменском селении Гюмюш-депе. Он заметил, что местные продавцы использовали весы — *терези*, самой примитивной конструкции, состоящей из гнутой деревянной поперечины с отверстием в середине, через которое был продет ремешок с узлом на конце. Чаши были выполнены из половинок тыквы, грубо подвязанных кожаными ремешками. В качестве грузил использовались различные бытовые предметы. Часто продавцы клали на одну чашу весов лодочный крепежный шкворень, кинжал или плотницкое тесло. Все эти предметы выполняли роль противовеса при взвешивании определенного количества сахара или чая [10, vol. 1, p. 245].



Рис. 1. Мерв. Текинский базар. Фото Ф. Ордэна

Будучи в Мерве, Донован также отмечал, что местные торговцы специальных гирь не имели. Продавая свой товар, купец клал на весы кинжал, а порой и туфли, из-за чего возникали споры о справедливости подобных операций [10, vol. 2, p. 334]. Донован в своих записках писал, что при осмотре им пушек, захваченных текинцами у иранцев в 1861 г., спросил у сына прежнего правителя Мерва Говшут-хана (1823–1878) Баба-хана, много ли заготовлено зарядов. На это вождь ответил, что ныне купцы используют эти снаряды вместо гирь при продаже зерна. Позже, Донован самолично видел, как на базарах Мерва купцы использовали вместо гирь шрапнели (картечь) и неразорвавшиеся ядра [10, vol. 2, p. 148, 333].



Рис. 2. Мервский базар.
На заднем плане крепость Говшут-Хан-гала.

В туркменском селе Гюмюш-депе Донован наблюдал еще один вид замера, применяемого при продаже зерна — *чанак*. Это слово употреблялось в двух значениях: означало чашу и определенное количества зерна, помещаемое в две сомкнутые друг к другу ладони. Размеры ладоней у продавца и покупателя часто сильно разнились, что приводило к горячим перебранкам по поводу определения точного объема товара. Разногласия возникали и при использовании традиционной чаши чанак, имеющей общепринятые размеры. Дело в том, что покупателю обычно позволялось самому производить замеры. Заполняя посуду руками, клиент старался как можно больше досыпать зерна [10, vol. 1, p. 250].

Необычные меры времени

Самобытные моменты наблюдались у туркмен и при замере времени. К примеру, при распределении очереди полива своих участков туркмены использовали величину человеческой тени, падающей от солнца. Длина подобной тени обмерялась человеческими стопами — *дабан.* Обычно дневной полив делили на две части по солнцу, а на четыре — по стопам длины человеческой тени [5, с. 41]. Ночью подобные измерения производились по звездам [4, с. 123].

Время полива определяли и при помощи водяных часов. В тыкве — *сув кяди* проделывалась маленькая дырочка и в нее заливалась вода. Когда вода полностью вытекала из сосуда, это означало, что истекла одна единица измерения полива — *су* [5, с. 41].

А. Мозер отмечал, что туркмены считают сутки по четвертям, и делят их на две половины: одна — от восхода до заката, другая — от отхода ко сну до подъема. В свою очередь эти четверти делились на копья. Можно было услышать такое определение, как: «Солнце находится в одном или двух-трех копьях над горизонтом» [8, p. 304–305].

Туркмены дневной промежуток делили на пять частей, по которым распределялся рабочий распорядок дня: *данг* — рассвет, *гушлук* — когда солнце располагалось на юго-востоке, *гунорта* — полдень, *öйлан* — послеобеденное время и *агшам* — вечер [2, с. 111–112].

Донован писал, что мервские туркмены имели привычку охлаждать воду в огромных кувшинах, которые размещались внутри юрты, в ее теневой части. Лучи, проникающие в юрту че-

рез верхнее отверстие — *тюйнук*, в течение дня совершали круговое движение. Чтобы уберечь кувшины с прохладной водой от горячих лучей солнца, эти глиняные емкости периодически смещали по кругу. Перемещение сосудов через определенные временные интервалы и их новое расположение в юрте позволяло знать, какой сейчас отрезок времени дня [10, vol. 2, p. 306].

Как видно из изложенного выше материала, туркмены имели разнообразные способы определения величин длины, веса и времени. Помимо установленных метрических единиц, широко использовались и весьма необычные для нашего современного понимания меры измерений. Их применение проистекало из самой практики хозяйственной деятельности туркмен. Изучение подобных деталей намного обогащает историю туркменского народа и помогает лучше понять ее богатое прошлое.

Библиографический список

1. Алиханов, М. Мервский оазис и дороги, ведущие к нему / М. Алиханов. — Санкт-Петербург : Типография и хромолитография А. Траншеля, 1883. — 108 с. – Текст : непосредственный.

2. Атдаев, С. Дж. Круговые обходы в обрядовой практике туркмен / С. Дж. Атдаев. – Текст : непосредственный // Народы и религии Евразии. — 2021. — № 3 (26). — С. 107–127.

3. Лессар, П. Заметки о Закаспийском крае и соседних странах (Поездка в Персию, Южную Туркмению, Мерв, Чарджуй и Хиву) / П. Лессар. – Текст : непосредственный // Записки Кавказского отдела Императорского русского исторического общества. — Тифлис : Типография Канцелярии Главнокомандующего на Кавказе, 1884. — Книга XIII. — 211 с.

4. Ломакин, А. Обычное право туркмен (Адат) / А. Ломакин. — 2-е изд. — Ашхабад : Ылым, 1994. — 172 с. – Текст : непосредственный.

5. Оразов, А. Этнографические очерки хозяйства туркмен в XIX — начале XX вв. / А. Оразов. — Ашхабад : Ылым, 1985. — 156 с. – Текст : непосредственный.

6. Синицын, Л. Поездка в Мерв / Л. Синицын. – Текст : непосредственный // Туркестанский Сборник. — Т. 456. — Ташкент, 1908. — С. 146–166.

7. Туркмены иомудского племени. – Текст : непосредственный // Военный сборник. — 1872. — № 1. — С. 65–88.

8. À travers l'Asie Centrale: la Steppe kirghize, le Turkestan russe, Boukhara, Khiva, le pays des Turcomans et la Perse impressions de voyage par Henri Moser. — Paris. E. Plon, Nourrit, 1885. — 463 p.

9. The eye-witnesses' account of the disastrous Russian campaign against the Akhal Tekke Turcomans. Describing the march across the burning- desert, the storming of Dengeel Tëpe, and the disastrous retreat to the Caspian by Charles Marvin. — London. W.H. Allen & Co., 13 Waterloo Place, S. W. Publishers to the India Office. — 1880. — 377 p.

10. The Merv Oasis travels and adventures east of the Caspian during the years 1879–80–81, including five months' residence among the Tekkés of Merv by Edmond O'Donovan special correspondent of the «Daily news». — Vol. I-II. — New York: G.P. Putnam's Sons, 1883. — 1 002 p.

А. А. Исаков
Национальный исследовательский
Нижегородский государственный университет
им. Н. И. Лобачевского,
Арзамасский филиал

«ЛАОДИКИЙСКОЕ ПОСЛАНИЕ» КАК ПАМЯТНИК РУССКОЙ СРЕДНЕВЕКОВОЙ НАУКИ О ЯЗЫКЕ

«Лаодикийское послание» — трудный для анализа памятник русской литературы конца XV — начала XVI столетий. В силу беспрецедентности своей формы он породил большое число истолкований, причем даже большинство его списков несет на себе печать непонимания переписчиков. Оно состоит (в полных списках) из небольшого философского стихотворения, «литореи» — таблицы со знаками церковно-славянского буквенного и цифрового алфавитов, размещенных в особом порядке (два буквенных алфавита, красный и черный, сдвинуты друг относительно друга на три знака) и снабженных краткими комментариями в виде грамматических терминов, зашифрованной подписи «переводчика» дьяка Ф. Курицына, а также нескольких кратких и темных комментариев по ее использованию.

Первая научная публикация «Лаодикийского послания» (далее — ЛП) была осуществлена И. В. Ягичем в «Рассуждениях южнославянской и русской старины о церковно-

славянском языке» в числе тридцати больших или меньших «анонимных статеек», которые публикатор не смог даже датировать. Хотя в послесловии И. В. Ягич и постарался обобщить содержащиеся в них сведения о просодиях, орфографии и орфоэпии, классификации гласных и согласных, грамматическом разборе слова, ЛП не вошло у него в общую картину языкознания XVI века в силу крайнего своеобразия содержащейся в нем терминологии и темной даже для переписчиков формы.

Хорватский исследователь считал, что общепринятое в этих текстах наименование гласных и согласных «звательными» и «полузвательными» скорее восходит к латинской грамматической терминологии (vocalis et semivocalis), чем к греческой (φωνήεντα κάι ήμίφωνα) [10, с. 806]. Это положение имеет датирующее значение, причем не столько для большинства публикуемых текстов, создатели которых могли получить сведения о латинской грамматике из разных источников в разное время, сколько как раз для ЛП, которое с латинской терминологией еще не знакомо. Это вкупе с крайним своеобразием часто побуждает исследователей считать именно ЛП самым ранним русским грамматическим сочинением.

Вслед за Ягичем историки русского языкознания не обращали большого внимания на ЛП. Даже в современной литературе по истории языкознания оно трактуется поверхностно. Так, В. В. Колесов ограничивается указанием на применение в нем бинарного принципа в классификации языковых явлений (гласный — согласный, мужской — немужской, множественный — немножественный) и допускает ошибки частного характера (при прочтении информации литореи в квадрате с ки-

новарной буквой «аз» воспринимает буквы-цифру «ψ» (700) как «стилизованный крест, но вместе с тем и изменение глаголического «а»») [6, с. 51–52].

Новый, и на этот раз уже не ослабевающий, виток интереса к ЛП в науке вызвали работы Я. С. Лурье и А. И. Клибанова, опубликовавших на новом уровне, соответственно, ЛП и тесно связанное с ним «Написание о грамоте». Я. С. Лурье постарался осветить основные аспекты грамматики ЛП. Ему принадлежат следующие важные наблюдения над литореей: использование составителем не только грамматической, но и музыкальной терминологии, осознание им особенностей сонантов, знание им в некоторой степени греческого языка [2, с. 178]. А. И. Клибанов как религиовед не уделял в своих работах специального внимания грамматической терминологии литореи ЛП, отмечая лишь имеющие мировоззренческое значение терминологические совпадения его с «Написанием о грамоте» [3; 4; 5]. Однако он выступил против понимания Я. С. Лурье пометы «началное имя человеку» как указания на знание составителем слова ἄνθρωπος, предположив, что скорее речь идет об имени библейского праотца Адама [4, с. 82], положив этим, непринципиальным, на первый взгляд, замечанием начало дискуссии о греческом или еврейском происхождении терминологии памятника.

Так сложилось, что наиболее пристальный анализ грамматической части ЛП осуществили немецкие ученые Д. Фрейданк и Ф. фон Лилиенфельд. Д. Фрейданк, опираясь на издание ЛП Я. С. Лурье и издание схолий к «Искусству грамматики» Дионисия Фракийского А. Хильгарда, доказывал, что состави-

тель ЛП являлся последователем системы этого александрийского грамматика. В концепции Д. Фрейданка много тонких наблюдений. Среди прочего, он указал на наиболее вероятный прообраз понятия «самовластия» в ЛП — греческое понятие «самодвижения» («αὐτοκίνητη»), а также разрушил иллюзию уникальности литореи как шифровальной таблицы, напомнив, что тем же методом пользовался еще Цезарь [11, с. 360, 365]. В то же время его выводы о том, что всё содержание литореи посвящено фонетике церковно-славянского языка, главным понятием памятника является наука, а собственно «наукой преблаженной» является ars grammatica [11, с. 367, 369], можно охарактеризовать как логичные, но слишком категоричные.

Ф. фон Лилиенфельд подвергла критике тезис Фрейданка о литорее как фонетическом трактате — во многих случаях просодические знаки соответствуют не гласным, а согласным звукам, что кажется абсурдным [12, с. 5–8]. Взамен, опираясь на труды Г. Шолема по истории каббалы, она предложила понимание ЛП как каббалистического трактата. Буквы с пометой «царь» исследовательница осмыслила как составные части тетраграмматона, понятия «плоть», «душа», «естество», «родство» — в рамках доктрины «тоху ва-воху» (каббалистических аналогов понятий материи и формы), понятие мудрости — как аналог каббалистического понятия «хохмá», понятие оживления — как альтернативу христианскому понятию воскресения [12, с. 10–11, 12–13, 19].

Целью настоящей статьи является анализ грамматической составляющей ЛП в сравнении не с религиозно-философскими, а с однотипными грамматическими текстами, прежде всего, «Написанием о грамоте».

В литорее ЛП грамматического типа мы, как и переписчики прошлых столетий, сталкиваемся с рядом понятий разной степени очевидности. Сравнительно непротиворечива в разных списках пара категорий «душа» и «плоть», которые обозначают гласные и согласные звуки и объединяются категорией «сила». Заметим, что в философии Аристотеля по отношению к понятию силы (δύναμης) все вещи делились на движущие и движимые. Очевидно, соотношение души и плоти как движущего и движимого вполне соответствует этому разделению. Однако пока мы не будем делать выводов и проанализируем применение этих категорий.

Ряд гласных букв («душ») в литорее грамматического типа составляют 19 знаков: А, Е, И, І, Ѵ̑, О, Ꙋ, У, Ѡ̑, Ъ, Ы, Ь, Ѣ, Ѿ, Є, Ю, Ѫ, ІА, Ѧ, часть из которых размещены в квадратах по две. Один квадрат занимают Е и Ѣ (кв. 6), І и Ѵ̑ (кв. 11), Ꙋ и У (кв. 21). Очевидно, буквы, попавшие в один квадрат омофоничны, о чем свидетельствует комментарий «двое едино». Однако почему же, например, И занимает отдельный квадрат? Видимо, дело еще и в цифровом значении букв И и І, О и Ѡ̑. Хотя принцип этот работает не всегда — ІА и Ѧ оказываются в соседних квадратах. В их случае (как и в случае различения Ѿ и Ѡ̑) тон задает пасхальный календарь. Эти буквы, не имея уже числовых значений, имеют календарные. Так что применительно к гласным фонетический принцип размещения букв по квадратам литореи оказывается не совсем последовательным. Ряд согласных («плотей») в литорее грамматического типа составляют 23 знака: Б, В, Г, Д, Ж, S, З, К, Л, М, Н, О, П, Р, С, Ѳ, Т, Ф, Х, Ц, Ч, Ш, Щ. В одном квадрате здесь размещены

Ѳ и Т, однако S и З занимают отдельные ячейки. При этом если второе может быть объяснено числовым значением букв, то объединение Ѳ и Т неудобно, так как обе буквы являются и цифрами, причем первая — из числа единиц, а вторая — сотен. Очевидно, и в случае с согласными фонетический принцип в построении литореи реализуется непоследовательно и, следовательно, вторичен.

Близкое значение имеет пара категорий «столп» и «прикład», которая однако не имеет объединяющего понятия. «Столпами» называются буквы-«плоти», а «прикладами» — буквы-«души» [9]. Получается перевернутая типология гласных и согласных: в первом случае центральную роль играют гласные (душа имеет приоритет перед плотью), во втором — согласные (столп имеет приоритет перед прикладом).

В списках пасхального типа в силу стремления прокомментировать как киноварный, так и черный ряд букв (которые меняются местами относительно списков грамматического типа), обе типологии перемешиваются. Возникают пометы «плоть и столп» и «душа и сила», когда в одной клетке оказывается два согласных или два гласных соответственно. Кроме самого смешения, говорящего не в пользу грамматической составляющей списков пасхального типа, здесь интересно восприятие категорий «душа» и «сила» как синонимичных, что логично, так как собственно силой является движущее начало (душа), а движимое (плоть) — ее иным [8].

«Написание о грамоте» позволяет кое-что добавить к этим соображениям. Прежде всего, коснемся мест «Написания...», ставших ключевыми в сопоставлении с ЛП. Первый

фрагмент: «Слог яко душа бес плоти недове[до]мы, или яко телеса без души нечювствены. А сложение уподобляет оживление, яко душа к плоти совокупляются, и бывают животни, или яко плоти преимлют и чювствены. А еже не слагаются кои писмена, по разницы пристоят к речением, то имянуются мертвеныя плоти, и душа неведомы...» [9, л. 19 об.–20]. Действительно, здесь употребляются понятия «душа» и «плоть», но уже в метафорическом, а не терминологическом смысле. «Написание...» использует вместо них понятия «звательство» и «полузвательство». Однако в том, что фрагмент этот навеян ЛП тоже сомневаться не приходится, так как мы видим в нем еще и понятие оживления, имеющееся в конце зашифрованной подписи Ф. Курицына. Оживление в «Написании...» — это «сложение», соединение гласного и согласного звуков. В этом же фрагменте следует обратить пристальное внимание на то, что «души» и «плоти» могут соединяться двояким образом, хотя различие это и не очень ясно: «А сложение уподобляет оживление, яко душа к плоти совокупляются, и бывают животни, или яко плоти приемлют и чювствены». «Оживление» человека предполагает именно соединение тела и разумной души, «животни» же ограничиваются простой чувственностью. Возможно, перед нами метафора, характеризующая правильное и неправильное написание слов. Правильно написанное слово подобно разумному человеку, неправильно написанное — лишь обладающему чувственностью животному.

Гораздо больше «Написание...» и ЛП сближает следующий за этим фрагмент: «Вопрос. Вся ли писмяна буквеная равну силу имут. Ответ. Писмена буквеная различны суть, единыя

писмена звателныя а другия полузвателныя» [9, л. 20]. Здесь «звательство» и «полузвательство» оказываются двумя разновидностями «силы», как «душа» и «плоть» в ЛП. Однако эта подстановка, на наш взгляд, носит достаточно механический характер и отмеченный выше философский смысл дихотомии «душ» и «плотей» теряется.

Перечни гласных и согласных букв в «Написании...» также отличаются от принятых в ЛП. Среди гласных нет «ia», но есть «й» (и краткое) и ерок — надстрочный знак для обозначения ера — «ҍ». В число согласных включены чисто цифровые буквы «кси» и «пси», которые в ЛП грамматического типа не маркируются ни как «плоти», ни как «столпы» (однако обозначены так в ЛП пасхального типа). Все эти различия говорят нам о том, что ЛП было лишь источником для автора «Написания...»

Однако «Написание...» имеет пересечения не только с литореей ЛП, но и с «Поэмой о душе». Соответствующий фрагмент «Написания...» тоже является своеобразной поэмой. Приведем его целиком с нашими выделениями: «Вопрос. Какова есть грамота, и коль угодна. Ответ. Такова есть грамота, не может ея минути ни что, еже есть в разуме тех, их же не мощно человеку глаголати. А еже возможно глаголати человечески, то все грамотою известуется, понеже есть от Бога дарованныи талант неоскудеваемыи; грамота есть толь угодна, мудрость многа, *учение богоблаженное*, изяществу навыкновение, невежествию искоренение. *Сим учением приходят человецы в страх божии***,** и древнее свое достояние первородия, обновление божия благоволения и сынотворения. Грамота есть внутренее

и внешнее сугубое разумение всякое обьятия умнаго, преданнаго от Бога человеческому роду. Грамота есть ведомо неведомых таин откровение, неразумию разрешение, истине свобождение. Грамота есть бывшим минувшим и забвению воспоминание и паметование. Настоящим же бывающим и пребывающим предложение разум и исправление. Грядущим же и будущим и последним предзрение, и извещение, и наказание. И всему всячески память превечная. *Грамота есть самовластия умнаго волное разумение и разлучение добродетели и злобы.* Добро творящим на разум и на благое пребывание и събытие, а зло творящим на пакость и на конечное искоренение, а заблуждьшим от истинны на исправление. Грамота есть объявление троему жительству: первое — духовному любовному благодатному крепостному преподобному, второе — душевному, дружелюбному, законному воздержителному подобному, третие — плотскому ненавистному беззаконному слабостному неподобному. Сие учение учимо бывает помалу и потом во многое множество расширяется, сим учением всяка мудрость обретается, и всяк ум предлежит. Малое сие учение, а велие приобретение от него в лепоту пользы и наслаждения. Сим учением учася бывают разумом исполнены всяцыи книгочия, философы, мудрецы, премудрецы, хитрецы и гораздыя мудролюбцы. Грамота обдержит учения многа» [9, л. 15–16 об.].

В выделенных предложениях мы видим явное обращение к началу и финалу «Поэмы о душе» из ЛП: «Душа самовластна [...]. Прок ему наука наука преблаженная, Сею приходим в страх божий, Страх божий начало добродетелем, Сим сооружается душа». Вывод Д. Фрейданка о том, что под наукой в ЛП

понимается грамматика, как раз и основывается на этом толковании «Написания...». Но, во-первых, понятия «Написания...» и ЛП не идентичны. Вместо «самовластия души» мы видим «самовластие ума», вместо «науки преблаженной» — «учение богоблаженное». А во-вторых, здесь и несколько выше по тексту («А оум от грамоты прежде не состроен, но от Бога изначала состроен оум, а грамотою собирается памяти ради» [9, л. 14 об.]) есть немало других понятий, причем святоотеческого происхождения. Мы видим в «Написании...» следы концепции близкой, например, Григорию Синаиту: «...начало и причина помыслов лежит в разделении преступлением человека единовидной и простой памяти, которая через сие потеряла и Божию память, и, сделавшись из простой сложною и из единовидной разнообразною, стала губима своими собственными силами. Врачество первобытной памяти от этой лукавой и пагубной памяти помыслов есть возвращение её к древней простоте... Врачуется же память постоянною, действием молитвы утвердившеюся, памятью Божиею» [1, с. 190]. Иными словами, автор «Написания...» испытывал влияние двух источников — патристики и ЛП, и поэтому вопрос о том, насколько точно он воспроизводил идеи последнего, остается открытым.

Итак, в основе категориального аппарата ЛП лежат две дихотомии, по-разному описывающие разделение звуков на гласные и согласные. Понятия «столп» и «приклад» не подводятся под более общую категорию, тогда как понятия «плоть» и «душа» объединены общим понятием «силы». Процесс и результат соединения гласных и согласных называется «оживление» и относится к дихотомии «плоть — душа». Логика разделения зву-

ков на «столпы» и «приклады» отличается от логики разделения на «плоти» и «души» и может иметь другой источник. «Написание...» не воспроизводит разделение на «столпы» и «приклады», а дихотомию «душа — плоть» превращает в метафору.

Библиографический список

1. Добротолюбие / пер. с греч. святителя Феофана Затворника Т. 5. — Москва : Сретен. монастырь, 2004. — 550 с. – Текст : непосредственный.

2. Казакова, Н. А. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV — начала XVI в. / Н. А. Казакова, Я. С. Лурье. — Москва – Ленинград : АН СССР, 1955. — 544 с. – Текст : непосредственный.

3. Клибанов, А. И. «Написание о грамоте» / А. И. Клибанов. – Текст : непосредственный // Вопросы истории религии и атеизма : сборник статей. Вып. 3. — Москва : АН СССР, 1956. — С. 325–379.

4. Клибанов, А. И. Реформационные движения в России в XIV — первой половине XVI в. / А. И. Клибанов. — Москва — Ленинград : АН СССР, 1960. — 411 с. – Текст : непосредственный.

5. Клибанов, А. И. Духовная культура средневековой Руси / А. И. Клибанов. — Москва : Аспект-пресс, 1996. — 366 с. – Текст : непосредственный.

6. Колесов, В. В. История русского языкознания в 2 т. Т. 1 / В. В. Колесов. — Москва : Юрайт, 2019. — 332 с. – Текст : непосредственный.

8. Лаодикийское послание. – Текст : непосредственный // Отдел рукописей Российской государственной библиотеки (ОР РГБ). — Ф. 310. — Ед. хр. 53.2.

9. Лаодикийское послание – Текст : непосредственный // Отдел рукописей Российской государственной библиотеки (ОР РГБ). — Ф. 310. — Ед. хр. 620.

10. Написание о грамоте. – Текст : непосредственный // ОР РГБ. — Ф. 310. — Ед. хр. 953.

11. Ягич, И. В. Рассуждения южнославянской и русской старины о церковнославянском языке / И. В. Ягич. – Текст : непосредственный // Исследования по русскому языку. Т. 1. — Санкт-Петербург : Отд. рус. яз. и словесности Имп. Акад. наук, 1885–1895. — 1070 с.

12. Freydank, D. Der «Laodicenerbrief» (Laodikijskoe poslanie). Ein Beitrag zur Interpretation eines altrussischen humanistischen Textes / D. Freydank // Zeitschrift für Slawistik. — 1966. — Bd. 11. — C. 355–370.

13. Lilienfeld, F. V. Das «Laodikijskoe poslanie» des großfürstlichen Djaken Fedor Kuricyn / F. V. Lilienfeld // Jahrbücher für Geschichte Osteuropas. — 1976. — Neue Folge. — Bd. 24. — C. 1–22.

Б. Ю. Кассал
Русское географическое общество,
Омское региональное отделение

ИДЕНТИФИКАЦИЯ ИЗОБРАЖЕНИЯ НА АРТЕФАКТЕ ИЗ ЗАХОРОНЕНИЯ ЕЛЕКЕ САЗЫ

Артефакты, выполненные в скифо-сибирском зверином стиле, широко представлены в культурах евразийских степей позднего бронзового и раннего железного веков (VIII–III вв. до н. э.). Артефакты с изображениями животных (ко-

пытные разных видов; хищные звери и птицы, другие животные, а также синкретические существа) использовались в оформлении конского снаряжения, оружия, элементов одежды. Они отражали идеологию преимущественно ираноязычных скотоводов и воинов [3, с. 87]. Представляя собой историко-региональную разновидность манеры изображения животных, они отличаются большой достоверностью передаваемых образов, что делает их пригодными для зоологической идентификации. Но у профессиональных археологов, обычно не владеющих специальными зоологическими знаниями, до настоящего времени не сложилась практика привлечения знающих зоологов для идентификации изображений на артефактах. В силу этого определение зоологических видов по изображениям происходит либо приблизительно (на уровне рода или даже семейства), либо и вовсе неверно, хотя в ряде случаев детализация изображения позволяет идентифицировать его до вида [4, с. 35; 7, с. 201]. Подобное имело место при определении артефактов из кургана-могильника в Тарбагатае, которые были идентифицированы как изображения «копытных животных» [8–9].

Цель работы – зоологическая идентификация изображений на артефактах из кургана-могильника в Тарбагатае.

Материалами исследования стала информация свободного доступа в сети Интернет, включая рисунки для коллажей.

Результаты исследования. Археологические исследования в Тарбагатайском районе в Восточном Казахстане начались в июне 2016 г. экспедициями ВКГУ им. С. Аманжолова, КазНУ им. аль-Фараби под руководством А. Т. Толеубаева,

с описанием полученных результатов [13, с. 12], и Филиала института археологии им. А. Х. Маргулана в г. Астане [8–9]. После разведывательных работ в 2003 г., в 2021 г. на плато Елеке Сазы начались планомерные исследования. В составе археологического комплекса из 200 курганов, в неразграбленном кургане-могильнике Елеке Сазы — 2 были обнаружены золотые изделия, среди которых 850 золотых и позолоченных фрагментов парадной конской упряжи, датируемой V–IV вв. до н. э., среди которых артефакты с изображением копытного животного (рис. 1).



Рис. 1. Идентифицируемые артефакты с изображением копытного животного из кургана Елеке Сазы – 2 (V–IV вв. до н. э.) Тарбагатайский район Восточного Казахстана

Идентификационными признаками изображенного животного на артефактах из кургана-могильника Елеке Сазы – 2 являются морфологические особенности биологического вида. Это компактное телосложение животного, длинноногость, парнопалость при узких острых копытах, относительно короткий хвост и длинные уши, отсутствие горбоносости и отсутствие рогов. Морфология дополнена позой лежания в покое, с подобранными под корпус конечностями, — из такой позы быстро вскочить на ноги невозможно. При этом голова изображенного животного приподнята и уши расправлены: изображенный зверь как бы спокойно присматривается, принюхивается и прислушивается, контролируя окружающую обстановку. Отсутствие рогов свидетельствует о том, что это изображение либо самки, либо молодой особи [1, с. 485] (рис. 2).



Рис. 2. Сопоставление изображения с указанием идентификационных признаков на артефакте из кургана-могильника Елеке Сазы – 2 с фотографиями молодых особей джейрана

Совокупность имеющихся признаков позволяет утверждать, что на артефакте помещено изображение джейрана *Gazella subgutturosa* Güldenstädt, 1780, млекопитающего из подсемейства Настоящие антилопы Antilopinae Gray, 1821 семейства полорогих Bovidae Gray, 1821. У этой антилопы самки меньше самцов и, как правило, безрогие. Современный ареал животного включает пустыни и полупустыни, частично — каменистые предгорья Западной, Средней и Центральной Азии [1, с. 487]. Сопоставление локации археологического комплекса скифской эпохи на плато Елеке Сазы, Восточный Казахстан, с распределением народов по Геродоту [2, с. 311] и границами современного ареала джейрана по данным, приведенным в источнике [10], также свидетельствует в пользу правильности определения изображения на артефакте как джейрана (рис. 3).

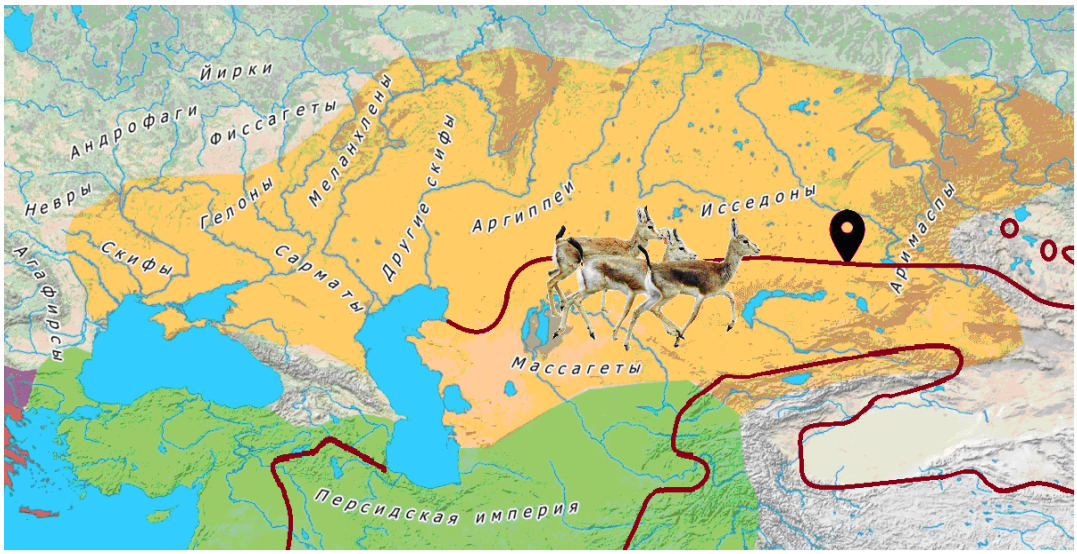


Рис. 3. Локация археологического комплекса скифской эпохи на плато Елеке Сазы, Восточный Казахстан, совмещение с распределением народов по Геродоту [2, с. 311] и фрагментом границ (указаны линией) современного ареала джейрана [10]

Для степных антилоп (газелей) характерно существование так называемых «родильных домов», где на ограниченной территории в условиях относительной безопасности происходит массовый отел/ягнение самок. Такое поведение характерно для копытных животных многих видов, оно обеспечивает большую выживаемость детенышей [1, с. 464]. Использование артефактов с изображением молодого джейрана для украшения конской упряжи захороненного в кургане-могильнике Елеке Сазы – 2 социального лидера свидетельствует о значимости животного в его жизни, возможно, личностной, возможно — всего рода/племени. Возможно, изображение джейрана на украшениях конской сбруи и других артефактах носило сакральный характер, будучи личностным или родовым/племенным тотемом. Парное изображение джейранов также имеется на выполненной в скифо-сибирском зверином стиле золотой четырехугольной поясной бляхе-застежке скифского периода [12, с. 227], хранящейся в Эрмитаже и, наиболее вероятно, поступившей в Сибирскую коллекцию Петра I из Верхнего Прииртышья, места, географически близкого к Тарбагатаю.

Судя по обилию памятников историко-культурного наследия, Тарбагатай был обжит с древних времен вследствие благоприятного климата, наличия богатых пастбищ и отсутствия кровососущих насекомых. Эта местность подходила не только джейранам в качестве воспроизводственного участка, но и для кочевого скотоводства (номадизма) местных племен, которых Геродот определял как исседонов и аримаспов [2, с. 311] (см. рис. 3). Появление и развитие номадизма в раннем железном веке сопровождалось производством орудий труда и оружия из

железа, украшений из золота и сплавов [11, с. 124]. Трансформация связей с естественной природной средой вследствие номадизма способствовала смене религиозной парадигмы, в результате чего в течение исторически короткого времени тотемические культы и сопровождавшие их артефакты с тотемическими изображениями потеряли значение и смысл. Возможно, для объекта захоронения социального лидера в кургане-могильнике Елеке Сазы – 2 украшения выполненных артефактов с изображением спокойно лежащего молодого джейрана — всего лишь воплощение его первого имени («Детеныш джейрана»), которое наверняка было изменено в обряде инициации на более «героическое». По-казахски (у вероятных потомков аримаспов и исседонов) взрослый джейран называется «қарақұйрық» («черный хвост»), но преемственность имен при инициации у степных народов традиционных культур не практиковалась [14, с. 211; 15, с. 1 042].

Для современных интерпретаторов произведения в скифо-сибирском зверином стиле превратились в абстрактные изображения животных, которые в ряде случаев даже не находят правильного биологического определения. Вследствие этого детализация и понимание жизни народов евразийских степей продолжают оставаться во многом затруднены, а элементы среды обитания народов — непознанными. В связи с этим необходимость зоологической ревизии артефактов с изображениями животных становится необходимой [5, с. 450; 6, с. 28].

Выводы

1. Совокупность идентификационных признаков позволяет утверждать, что на артефактах из кургана-могильника Елеке

Сазы-2 помещено изображение джейрана. Локация археологического комплекса в сопоставлении с границами современного ареала джейрана и фотографиями животного это подтверждает.

2. Использование артефактов с изображением молодого джейрана свидетельствует о значимости животного для захороненного в кургане-могильнике Елеке Сазы-2 социального лидера, возможно — для всего рода/племени.

3. Зоологическая ревизия скифо-сибирских артефактов с изображениями животных необходима для правильной детализации и понимания жизни народов евразийских степей VIII–III вв. до н. э.

Библиографический список

1. Банников, А. Г. Отряд Парнокопытные (Artiodactyla) / А. Г. Банников, В. Е. Флинт. – Текст : непосредственный // Жизнь животных. Т. 7. Млекопитающие / под ред. В. Е. Соколова. — 2-е изд. — Москва : Просвещение, 1989. — С. 481–540.

2. Геродот. История: в 9 кн. / Геродот; пер. и примеч. Г. А. Стратановского. — Москва : Ладомир, 1993. — 599 с. – Текст : непосредственный.

3. Канторович, А. Р. Искусство скифского звериного стиля Восточной Европы (классификация, типология, хронология, эволюция) / А. Р. Канторович. — В 2-х т. Т. 2: Классификация, типология, хронология, эволюция. — Москва : МГУ, 2022. — 359 с. – Текст : непосредственный.

4. Кассал, Б. Ю. Возможности зоологической интерпретации арт-объектов археологии / Б. Ю. Кассал. – Текст : непосредственный // Полевые исследования в Прииртышье, Верхнем Приобье и на Алтае в 2016 году: археология, этнография, устная история.

Вып. 12: мат-лы XII международ. науч.-практ. конф. — Омск : Издатель-Полиграфист, 2017. — С. 34–36.

5. Кассал, Б. Ю. Реинтерпретация арт-объектов археологии в современной практике зоологической идентификации / Б. Ю. Кассал. – Текст : непосредственный // XII Конгресс антропологов и этнологов России : сб. мат-лов / отв. ред. А. Е. Загребин, М. Ю. Мартынова. — Москва; Ижевск : ИЭА РАН, УИИЯЛ УрО РАН, 2017. — С. 450.

6. Кассал, Б. Ю. Новые возможности интерпретации изображений — перевертышей на поясной бляшке из могильника Абрамово-4 (V-IV вв. до н. э.) / Б. Ю. Кассал. – Текст : непосредственный // Полевые исследования на Алтае, в Прииртышье и Верхнем Приобье (археология, этнография, устная история). 2017 г. Вып. 13 : мат-лы XIII международ. науч.-практ. конф. — Горно-Алтайск : БИЦ ГАГУ, 2018. — С. 25–30.

7. Кассал, Б. Ю. Зоологическая идентификация изображения на ставропольской застежке / Б. Ю. Кассал. – Текст : непосредственный // Традиционные общества: неизвестное прошлое: мат-лы XIX международ. науч.-практ. конф. / гл. ред. П. Б. Уваров. — Челябинск : Южно-Урал. гос. гуман.-пед. ун-т, 2023. — С. 196–202.

8. Курганы Елеке Сазы, Казахстан. – Текст : электронный // Ветры истории. 18.11.2021. — URL: https://vk.com/wall-193717914_8891 (дата обращения: 10.01.2026).

9. Курганы Тарбагатая — Елеке Сазы. – Текст : электронный // Megalithica, 10.10.2020. — URL: https://megalithica.ru/kurganyi-eleke-sazyi.html.

10. Павлов, Д. С. Позвоночные животные России / Д. С. Павлов, В. Г. Петросян, Ю. Ю. Дгебуадзе [и др.]. — URL: http://www.sevin.ru/vertebrates/index.html?birds/175.html. – Текст : электронный.

11. Паульс, Е. Д. О происхождении скифского канона в изобразительном искусстве / Е. Д. Паульс. – Текст : непосредственный // Степи Евразии в древности и средневековье. Кн. II : мат-лы междунар. науч.-практ. конф., посвящ. 100-летию со дня рожд. М. П. Грязнова. — Санкт-Перебург : Изд-во Гос. Эрмитажа, 2003 [на обложке: 2002]. — С. 124–125.

12. Спицын, А. А. Сибирская коллекция Кунсткамеры / А. А. Спицын. – Текст : непосредственный // Записки Отделения русской и славянской археологии Русского археологического общества. — Т. 8. — Вып. I. — 1906. — С. 227.

13. Толеубаев, А. Т. Раннесакская Шиликтинская культура / А. Т. Толеубаев. — Алматы : Садвакасов А. К., 2018. — 528 с. – Текст : непосредственный.

14. Уайт, Дж. М. Индейцы Северной Америки. Быт, религия, культура / Дж. М. Уайт; пер. с англ. С. К. Меркулова. — Москва : Центрполиграф, 2006. — 314 с. – Текст : непосредственный.

15. Sturtevant, W. C. Handbook of North American Indians: Plains / W. C. Sturtevant, R. J. DeMallie. — Washington D. C. : Smithsonian Institution, 2001. — 1 376 p.

РУССКОЕ ТРАДИЦИОННОЕ ПРАВОСЛАВНОЕ ОБЩЕСТВО

Е. В. Дроботушенко
Забайкальский государственный университет,
г. Чита

ПРАВОСЛАВНЫЕ МОНАСТЫРИ ЗАБАЙКАЛЬЯ В КОНЦЕ XVII — НАЧАЛЕ XX вв.: РОЛЬ ОБИТЕЛЕЙ В ФОРМИРОВАНИИ И РАСПРОСТРАНЕНИИ ПРАВОСЛАВНОЙ ТРАДИЦИИ РЕГИОНА

Православная традиция Забайкалья начинает формироваться с момента появления в регионе русских первопроходцев. В составе их отрядов на новые земли шли православные священнослужители. Приходится это на середину XVII в. Однако говорить о том, что на начальном этапе было хоть какое-то влияние православия на коренное население региона нельзя. Священники «работали» для казачьих отрядов, осуществляя культовую обрядовую деятельность. Отряды же эти в количественном плане были незначительными, в их рамках своя православная традиция, вероятно, существовала, но, опять же, влияния на регион она не оказывала.

Отряды первопроходцев строили остроги и острожки, закладывали зимовья. При острогах появлялись первые церкви. Точных данных о том, что представители коренного населения региона посещали названные храмы, нет, однако предположить, что кто-то из них видел церкви, культовый инвентарь, богослужебные книги, службы, можно.

Если оттолкнуться от сказанного, можно предположить, что формирование православной традиции в Забайкалье началось именно с этого, однако, очевидно, в незначительной степени, «точечно».

По нашему глубочайшему убеждению, реальное, пока еще не массовое, формирование православной традиции начинается с увеличением числа священнослужителей, а также в расширении функций представителей православной церкви. Происходит это в конце XVII — начале XVIII вв.

Названные изменения непосредственно связаны с православными монастырями. В 1681 г. в Забайкалье направляется первая для региона Духовная миссия, получившая название «Даурской». В литературе она также именуется «первой Забайкальской духовной миссией». Миссия создана по инициативе Патриарха Московского Иоакима (Савёлова)– с его благословления, в соответствии с постановлением церковного собора 1681–1682 гг. и отправлена по Указу царя Федора Алексеевича. Члены миссии основали два первых мужских православных монастыря в регионе Селенгинский Свято-Троицкий и Посольский Спасо-Преображенский. Таким образом, в Забайкалье значительно увеличилось число представителей православной церкви и появилось два значимых православных

объекта. Важной была и цель миссии — это деятельность по распространению православия, т. е. миссионерство [3, с. 9–10; 19, с. 10–11; 18, с. 4–5.].

Чуть позже, в начале XVIII в. в Забайкалье был основан еще один православный мужской монастырь — Нерчинский Успенский [11, л. 2].

Наряду с построенными и освященными храмами, монастыри, посредством деятельности их насельников, стали источниками формирования православной традиции региона. Наряду с этим, очевидно, что обители играли особую роль. Соборы и церкви выполняли, главным образом, функции текущего «обслуживания» православного населения, т. е. в них велись службы, можно было составить разговор со священником. Монастыри же, с самого начала, стали своеобразными центрами притяжения как для православного населения, так и для коренных жителей: они были больше по размерам, в них, со временем, отстраивалось по нескольку храмов, формировались библиотеки, открывались школы, училища, богадельни, приюты, больницы и госпитали.

Что такое православная традиция? Как она формируется и может формироваться? В чем можно найти ее отражение?

Православная традиция — понятие, несомненно, неоднозначное, могущее найти самые разные трактовки и характеристики.

Мы под православной традицией понимаем устоявшуюся трактовку. Это сохранение и передача православных ценностей из поколения в поколение. Прежде чем ценности станут передаваться, они должны быть сформированы или привнесены.

Попадание человека в новую среду, среду принимающего сообщества, несомненно, ведет за собой, в разной степени, проявление его адаптационных процессов. Человек пытается адаптироваться к среде (удается ему это в полной мере или нет — это отдельная история), он воспринимает ценности, традиции принимающего сообщества. Не факт, что он будет им следовать, но воспринимает однозначно.

В свою очередь пришлое лицо влияет на сообщество, в которое оно попало, в разной степени передает ему свои ценности, традиции.

Не является здесь исключением религия. В контексте данного разговора — это православие, буддизм (в его северной ветви — ламаизме в среде бурятского населения региона) и шаманизм — у бурят и эвенков. Соответственно речь можно вести о православной, буддистской и шаманистской традициях в регионе. При этом относительно православия применительно к региону говорим о старообрядчестве и официальной религии государства. Здесь возникает два вопроса: было ли взаимопроникновение названных традиций и какова роль православной традиции в регионе. В рамках предметного поля статьи появляется вопрос: какова роль православных монастырей в формировании и распространении православной традиции в Забайкалье?

Взаимопроникновение традиций различных верований, несомненно, было, существовали смешанные браки, в которых супруги были представителями разных традиций, часть обрядности воспринималась у иной религии.

Не сразу и достаточно небыстро православная традиция стала в Забайкалье превалирующей. Связано это, несомненно,

с постоянным увеличением русского населения, основных носителей православия. В значительной мере сохранилась традиция буддистская, вплоть до трансформации социально-политической парадигмы после революционных событий 1917 г. и в советское время – в среде бурят, в постсоветский период и в среде русского населения. Традиция шаманизма сохранилась в незначительной степени, как отмечалось выше, в среде бурят и эвенков.

Пожалуй, самый сложный вопрос о том, как измерять православную традицию. Прежде всего — это сохранение и передача ценностей и смыслов в первоначально сформированном и «утвержденном» виде.

В Забайкалье формирование, закрепление и сохранение православной традиции шло двумя путями: 1) в русскоязычной среде за счет расширения количества прибывающих верующих и за счет рождения детей православных уже на территории региона; 2) в среде коренного населения, главным образом, посредством миссионерства.

На сегодня оценить объемы миссионерской деятельности в Забайкалье, как православных монастырей, так и православной церкви, в целом, в конце XVII — конце первой четверти (либо первой половине) XIX в. достаточно сложно. Серьезных данных о количестве обращенных в православие в научной литературе нет. Можно встретить частные упоминания. Связано это, вероятно, с отсутствием такой информации в источниках (либо отсутствия работы с ней исследователей). Какая-либо статистика начнет вестись во второй половине XIX в. Можно предположить, что при длительной работе с архивными доку-

ментами, собирая отдельные факты, какую-то статистику собрать можно, но, если такая возможность и существует, то это дело будущего.

В этой ситуации, относительно названного времени, говорить о формировании православной традиции в среде коренного населения региона или о ее распространении в ней сложно, поскольку сложно измерить количественно и качественно значимость православия для коренных жителей.

Если год основания первой Забайкальской духовной миссии известен и подтверждается рядом публикаций, а самое главное – источниками, то, когда она прекратила свое существование, доподлинно неизвестно. По разным данным в 1730-х или 1740-х гг. [16, с. 18; 6, с. 285; 21, с. 56].

Несмотря на спорность времени закрытия Даурской миссии, можно предположить, что как минимум до четвертого десятилетия XVIII в. какую-то миссионерскую деятельность она осуществляла, а значит православие, в какой-то мере, распространялось в среде коренных жителей региона.

В период с середины XVIII и до середины XIX в. православное миссионерство в Забайкалье, как писал в начале XX в. миссионер священник Е. Кузнецов, практически исчезло [17, с. 1].

Конец XVII — первая половина XVIII вв. — время активного освоения и заселения территории региона пришлым русским населением. Сохранилась данная тенденция и в дальнейшем. Это представители казачества, крестьянство, ссыльно-каторжные (отправлялись в Забайкалье для работы на серебряно-плавильных заводах, Петровск-забайкальском металлургическом заводе и др.). В отдельном районе «осели» бежавшие сюда старообрядцы.

Для последней категории также говорим о православной традиции, но ясно, что о традиции особой, значительно отличающейся от православия официального. Православная традиция в среде старообрядцев со временем значительно трансформировалась. Со второй четверти XIX в. в Забайкалье получило распространение единоверие, в которое отошла часть старообрядцев. Впрочем, как до того, так и после, старообрядческое сообщество было и осталось закрытым, слабо контактирующим с региональной социальной средой. Но и здесь со временем происходит «размывание» границ. Термин *старообрядцы* для части представителей данной группы перестанет использоваться. Их потомков начнут называть *семейскими*. В какой-то степени они сохранили бытовые традиции, религиозные, но не в том виде, как было изначально. В то же время старообрядчество в регионе сохранилось. И сегодня действуют старообрядческие церкви. Примером здесь является храм в с. Доно Забайкальского края [15, л. 1а—1б].

Очевидно, что традиция официального православия закрепилась и получила развитие в конце XVII — первой половине XIX вв. в среде категорий населения, указанных выше. Измерителем его распространения является количество православных верующих, число храмов и монастырей, число священнослужителей. Однако и здесь точных данных нет. Информация об отдельных храмах, числе монашествующих, количестве крестьян (православных) в некоторых монастырских селениях за отдельные годы есть, но общую картину составить сложно.

Серьезные изменения в православной истории Забайкалья происходят в 1861 г. (по иным данным — в 1862 г.). В регионе

начала действовать вторая Забайкальская духовная миссия. Был сделан серьезный шаг по активизации миссионерской деятельности. Были открыты миссионерские станы в местах проживания коренного населения. Точного числа, сколько их было изначально, не известно. Разные авторы называют разные числа. Считаем условно от 10 – в первые годы до 15 – в конце восьмого десятилетия XIX в. [1, с. 183; 2, с. 67; 4, с. 167–171; 5, с. 19; 7, с. 163–165; 21, с. 10; 20, с. 46; 23, с. 23 и др.].

В 1861 (1862) г. на территории Забайкалья в рамках Иркутской епархии было создано Селенгинское викариатство. Как известно, викариатство — это церковно-административная территориальная единица в рамках епархии. Создавалось для упрощения управлением значительными территориями. Располагалось оно при Посольском Спасо-Преображенском монастыре, который до переноса викариатства в г. Читу в 1879 г. являлся своеобразным центром миссионерства в регионе.

Сказать точно, каковы были объемы миссионерской деятельности православной церкви в Забайкалье в разные годы относительно длительного хронологического отрезка середины XIX — двух первых десятилетий XX вв., нельзя. В литературе встречаются разные цифры. В источниках, как значимое, называется число крещеных 15–20 чел. в год [10, л. 86; 12, л. 66, 120].

Много или мало было крещено представителей коренного населения, как отмечено на сегодня, сказать сложно, однако, так или иначе, на него распространялась православная традиция. В какой-то части крещения были формальностью, и крещеные «инородцы» оставались в своей вере, в иных, всё было

вне формального подхода. Очевидно, что православная традиция расширялась в среде коренных жителей Забайкалья.

При Посольском монастыре в 1862 г. (по иным данным — в 1863 г.) открыто миссионерское училище, предназначенное для подготовки миссионеров для работы в среде бурят и эвенков [8, л. 43; 13, л. 3, 44; 14, л. 12–13]. Там же некоторое время существовала богадельня [9, л. 18; 13, л. 4.].

Следует сказать, что не все забайкальские монастыри в равной мере смогли «развернуться» на поприще миссионерства, просвещения или благотворительности. Определенную активность здесь проявили мужские Посольский Спасо-Преображенский (с начала XX в. — женский), Селенгинский Свято-Троицкий и женский Читинский Богородицкий (с 1915 г. — Покровский) монастыри. Мужская Нерчинская обитель просуществовала около полувека и не смогла сделать особо много в рамках предметного поля разговора. Женский Мысовской монастырь и мужской Староселенгинский образованы в первом и втором десятилетиях XX в. Им просто не хватило времени «твердо встать на ноги». Однако, в той или иной мере, каждая обитель «несла» православие как в среду русского населения, пришлых, относящихся к иным этническим группам, так и в среду коренных жителей Забайкалья.

Православие являлось не просто основной религией региона, оно превалировало в среде русскоязычного населения. В начале XX в. было пять монастырей и одна пустынь, множество храмов. Православная традиция крепко укоренилась в полиэтничном, поликонфессиональном, приграничном, значительно удаленном от центра страны регионе.

Во второй половине XIX — начале XX вв. православные монастыри Забайкалья (в разной мере), помимо активной миссионерской деятельности, занимались просвещением, благотворительностью, оказывали медицинскую помощь. Последние деяния можно назвать своеобразной «мягкой силой» по распространению православия, донесению его через общественно значимые дела до разных слоев и групп населения.

Важной составляющей формирования православной традиции были организация и проведение крестных ходов с особо почитаемыми иконами по территории Забайкальской области. Традиция крестных ходов существовала, по понятным причинам, до установления советской власти, однако была возрождена в постсоветское время и сегодня является неотъемлемой составной частью жизни православного сообщества региона.

Таким образом, можно с уверенностью утверждать, что православные монастыри сыграли, если не основополагающую, то значительную роль в формировании и распространении православной традиции в Забайкалье. Делали они это, помимо ведения служб в монастырских храмах, через миссионерство, просвещение, благотворительность.

Отметим, что история православных монастырей Забайкалья на сегодня изучена не в полной мере. Каким-то обителям уделено больше внимания, каким-то меньше. Неравномерно проанализированы страницы названной истории хронологически. Существуют спорные вопросы, к примеру, о так называемом отдельными исследователями «Селенгинском старом монастыре» [22, с. 84], точного подтверждения существования которого нет.

Дальнейшее изучение истории забайкальских православных обителей, вероятно, позволит более обоснованно говорить об их роли в формировании и распространении православной традиции региона.

Библиографический список

1. Басалаев, А. Е. Воспитание и образование населения дореволюционного Забайкалья через систему начальных школ ведомства православного исповедания / А. Е. Басалаев. – Текст : непосредственный // Национальная идея: образование и воспитание (философско-методические и региональные аспекты). — Чита : Изд-во Забайкальского гос. пед. ун-та им. Н. Г. Чернышевского, 1998. — С. 182—185.

2. Басалаев, А. Е. Церковно-приходские школы и школы грамоты Забайкальской области (1884–1917 гг.): дис ... канд. ист. наук / Басалаев А. Е. — Чита : ЗабГУ, 2000. — 232 с. – Текст : непосредственный.

3. Благословенная грамота митрополита Павла, данная игумену Феодосию на построение на Селенге монастыря во имя Св. Живоначальныя троицы. – Текст : непосредственный // Древние церковные грамоты Восточно-Сибирского края (1653–1726) и сведения о Даурской миссии, собранные миссионером Архимандритом Мелетием. — Казань : В университетской тип., 1875. — С. 9–10.

4. Богодухова, Н. С. Забайкальская духовная миссия (1861–1874) / Н. С. Богодухова. – Текст : непосредственный // 2000-летие христианства. Четвертые Иннокентьевские чтения. — Чита : Изд-во Забайкальского гос. пед. ун-та им. Н. Г. Чернышевского, 2001. — С. 167–171.

5. Богодухова, Н. С. Забайкальская духовная миссия и образование / Н. С. Богодухова. – Текст : непосредственный // Роль ин-

теллигенции в духовном развитии общества. — Чита : Изд-во Забайкальского гос. пед. ун-та им. Н. Г. Чернышевского, 1999. — С. 19–23.

6. Васильев, С. И. Даурская миссия / С. И. Васильев. – Текст : непосредственный // Энциклопедия Забайкалья. Читинская область / гл. ред. Р. Ф. Гениатулин : в 4 т. Т. II. А—З. — Новосибирск, 2000. — С. 285.

7. Васильев, С. И. 140 лет Забайкальской духовной миссии / С. И. Васильев. – Текст : непосредственный // Забайкалье и православие. Пятые Иннокентьевские чтения : мат-лы науч.-практ. конф. — Чита : Изд-во Забайкальского гос. пед. ун-та им. Н. Г. Чернышевского, 2002. — С. 163–165.

8. ГАЗК (Государственный архив Забайкальского края). Ф. 8. Оп. 1. Д. 16.

9. ГАЗК. Ф. 8. Оп. 1. Д. 949.

10. ГАЗК. Ф. 8. Оп. 1. Д. 1066.

11. ГАЗК. Ф. 282. Оп. 1. Д. 36.

12. ГАЗК. Ф. 282. Оп. 1. Д. 2268.

13. ГАЗК. Ф. 282. Оп. 1. Д. 2500.

14. ГАЗК. Ф. 282. Оп. 1. Д. 2779.

15. ГАРФ (Государственный архив Российской Федерации). ГА РФ. Ф. Р6991. Оп. 4. Д. 373.

16. Жалсараев, А. Д. Даурская духовная миссия / А. Д. Жалсараев. – Текст : электронный // Православная Энциклопедия. — URL: https://www.pravenc.ru/text/171434.html.

17. Кузнецов, Е., священник. Деятельность Забайкальской духовной миссии за сорокалетие ее существования (с 1860 по 1899 гг.) / священник Е. Кузнецов. — Москва : Печатня А. И. Снегиревой, 1902. — 20 с. – Текст : непосредственный.

18. Могучь (В. В. Н—й) Борьба Православной миссии с ламаизмом и его друзьями (Исторический обзор деятельности Забайкальской духовной миссии). За период сорокалетия (1862–1902) ея самостоятельности / (В. В. Н—й) Могучь. – Текст : непосредственный // Забайкальские Епархиальные Ведомости. — 1902. — № 14. — Отдел неоф. — С. 3–10.

19. Наказ игумену Феодосию и черному попу Макарию, чтобы в Даурах построить монастырь, иноверцев всех вере призвать к Православной христианской вере, крестить и учить. – Текст : непосредственный // Древние церковные грамоты Восточно-Сибирского края (1653–1726) и сведения о Даурской миссии, собранные миссионером Архимандритом Мелетием. — Казань : В университетской тип., 1875. — С. 10–11.

20. Никольский, А., протоиерей. Забайкальская духовная миссия (1681–1903) : Очерк из истории православной миссии в Восточной Сибири / протоиерей, А. Никольский. — Москва : Печатня А.И. Снегиревой, 1904. — 98 с. – Текст : непосредственный.

21. Письма Вениамина, архиепископа Иркутского (ум. 1892), к Казанскому архиепископу Владимиру (ум. 1897). — Москва : Тип. П. П. Рябушинского, 1913. — 218 с. – Текст : непосредственный.

22. Санников, А. П. Комментарий к историческому описанию Посольского Спасо-Преображенского монастыря / А. П. Санников, О. В. Бычков. – Текст : непосредственный // Русские первопроходцы на Дальнем Востоке в XVII–XIX вв. (историко-археологические исследования). — Владивосток : Изд-во Ин-та истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН, 1998. — Т. 3. — С. 83–89.

23. Шагжина, З. А. Миссионерская деятельность русской православной церкви в Забайкалье, вторая половина XVII — начало XX вв. : дис. ... канд. ист. наук / З. А. Шагжина. — Улан-Удэ : БГУ, 2000. — 189 с. – Текст : непосредственный.

А. И. Корецкий
Южно-Уральский государственный гуманитарно-педагогический университет, г. Челябинск

ЭЛЕМЕНТЫ КАТОЛИЧЕСКОЙ ДОКТРИНЫ В ВОЗЗРЕНИЯХ МОСКОВСКОГО МИТРОПОЛИТА ФИЛАРЕТА ДРОЗДОВА

Деятельность митрополита Филарета Дроздова пришлась на переломную эпоху для Русской православной церкви. Именно тогда была предпринята попытка искоренить из православия проявления латинства [6].

При этом следует сказать, что православное понимание христианства ранее всё же имело место быть. Такие московские богословы XVI в., как Иосиф Волоцкий, Зиновий Отенский, приехавший из Греции Максим Грек, руководствовались святоотеческим учением [5, с. 175]. Однако в России православная богословская полемика была не так хорошо развита, как, например, в Византии. Поэтому, на наш взгляд, недостаток собственного православного учительства стал основным фактором проникновения определенных сегментов католицизма в Россию.

Раньше всего стали утрачивать свой учительский потенциал западнорусские земли. В XVI столетии здесь стали создаваться иезуитские школы [17, с. 8]. Начиная с XVII в. [5, с. 176–177] латинское понимание стало внедряться через труды киевских

церковных деятелей на территорию Московского царства. В XVIII в., во время петровских преобразований, духовное образование в России развивается под влиянием польских латинских коллегий [4, с. 6].

По словам российского богослова А. А. Горбачёва, именно митрополит Филарет предпринял попытку устранить сегменты католической доктрины из православного богословия [6]. Однако некоторые стороны католического христианства иерарх не до конца критически осмысливал, принимая их за православную мысль. Как нам представляется, недостаток критического осмысления связан с теми условиями, в которых происходило становление будущего архиерея.

Как сообщает церковный историк Г. В. Флоровский, митрополит учился по латинским книгам. А семинария при Троице-Сергиевой лавре, в которой он завершил свое школьное обучение, была пронизана духом «протестантской схоластики» [19, с. 216].

Отметим, что в ранние годы митрополита в его словесных формулировках прослеживается внешнее сходство с протестантским учением, к примеру, когда он говорит о Священном Писании как самодостаточном источнике веры.

В дальнейшем именно сегменты католичества с разной степенью проявления найдут отражение в его суждениях.

Переходя к анализу взглядов митрополита, обратимся к католическому осмыслению сотериологии и священнодействий. На наш взгляд, именно в этих темах у автора наиболее всего заметны черты латинства.

Для католической сотериологии (учение о спасении человека) характерна чрезмерная концентрация на юридических

формах. Крестная смерть Спасителя мыслится умилостивительной жертвой за грехи человечества, которая воздает удовлетворение Богу Отцу. В результате этой жертвы человечеству даруется оправдание [14, с. 55].

Для большей конкретизации юридической концепции обратимся к одному из постановлений Тридентского собора, проводившегося Католической церковью в XVI в.

«Поскольку Сам Иисус Христос, как глава в члены и как лоза в ветви (Ин 15, 5), постоянно вливает добродетель в сих оправданных, каковая добродетель их добрым делам всегда предшествует, сопутствует и следует и без коей сии дела никоим образом не могут быть приятны Богу и иметь заслугу в очах Его, следует верить, что сии оправданные сверх того не испытывают недостатка ни в чем, что сими делами, кои совершены в Господе, они полностью удовлетворяют божественному закону в сей жизни...» [13, с. 50].

В другой главе, продолжающей тему сотериологии, говорится следующее: «Творя удовлетворение, мы страдаем за [свои] грехи, мы уподобляемся при этом Христу Иисусу, Который принес удовлетворение за грехи наши...» [12, с. 97]. В дальнейшем это положение будет закреплено в католическом катехизисе [10, с. 157].

Некоторые проявления римского вероучения в области сотериологии можно наблюдать в «Пространном катехизисе» митрополита Филарета. Вероятней всего, это можно объяснить тем, что автор ориентировался на митрополита Петра Могилу, чей катехизис не был свободен от католицизма. Обращался митрополит и к католическому катехизису епископа Монпелье

Шарля-Иоахима Кольбера [20, с. 12]. Взаимодействие с митрополитом Платоном Левшиным, который тяготел к протестантскому мышлению, также не прошло бесследно для иерарха [12, с. 14]. При написании катехизиса Филарет отстаивал протестантский по своему происхождению принцип значимости Священного писания в вопросах веры. И только в условиях вновь грянувших прокатолических веяний митрополит добавляет главу о Священном предании [11, с. 765].

Рассмотрев обзорно исторические условия, в которых создавался катехизис, обратимся к тому, как Филарет понимает смысл учения о спасении человека. Обращаясь к теме спасения, митрополит в своем катехизисе пишет: «Поэтому как через Адама мы подпали под власть греха, проклятия и смерти, так избавляемся от греха, проклятия и смерти через Иисуса Христа. Его вольные страдания и крестная смерть за нас, будучи бесконечной цены и достоинства, как смерть Безгрешного и Богочеловека, есть и совершенное удовлетворение правосудию Божию, осудившему нас за грех на смерть, и безмерная заслуга, приобретшая Ему право, без оскорбления правосудия, подавать нам, грешным, прощение грехов и благодать для победы над грехом и смертью» [10, с. 40].

Приведенная цитата содержит в себе черты католического понимания митрополитом спасения человека, о чём недвусмысленно свидетельствуют фразы, которыми руководствуется Филарет: «Удовлетворение правосудию Божию», «безмерная заслуга».

Аналогичный ход мыслей можно проследить и в «Слове на день Благовещения Пресвятой Богородицы»:

«И что же? — Правосудие Божие всесовершенно удовлетворено, потому что в лице Богочеловека человечество понесло присужденную себе смерть, и понесло вполне, так как и мгновение смерти Богочеловека, по соприсутствию вечного Божества, равняется вечности; на удовлетворении правосудию основано право Искупителя, простить кающагося грешника, без пагубной надежды ненаказанности для некающагося...» [9, с. 343].

В своем катехизисе митрополит использует термин предопределение, который генетически восходит к западному христианству еще до Великой схизмы. Одним из первых стал разрабатывать концепцию предопределения западный богослов Августин Блаженный [2, с. 188].

По учению Августина человек после грехопадения утратил волевую способность к совершению добрых дел. Бог избирает для спасения тех, кого он сам к этому предопределил. После Августина Блаженного к теме предопределения обращались такие деятели Римской Церкви, как Готшальк, Ансельм Кентерберийский, Фома Аквинский [Там же, с. 189]. В дальнейшем учение о предопределении заимствовали представители Реформации. Наиболее ярко выраженный характер учение о предопределении получило в трудах протестантского богослова Жана Кальвина [3, с. 106].

Отцы восточной (православной) Церкви считали более приемлемым говорить не о предопределении, а о промысле Божием. Российский философ, исследователь в области религиоведения С. Н. Астапов, на наш взгляд, дает достаточно удачную характеристику этим понятиям. По замечанию автора,

промысел есть непрестанное действие всемогущества Бога. Предопределение же предполагает устоявшееся решение со стороны Бога [3, с. 106].

Отметим, что в катехизисе Филарет Дроздов наряду с термином предопределение говорит и о промысле Божием [10, с. 26–27]. Как отмечает церковный специалист И. Н. Корсунский, при новом обер-прокуроре графе Протасове вновь актуализировалось обращение к латинству. Поэтому Филарет был вынужден пойти на некоторые уступки, в частности включить в катехизис учение о предопределении [11, с. 765].

В продолжение темы нужно сказать, что составной частью католической доктрины является схоластика, которая предполагает стремление предельно рационально осмыслить категории духовной реальности, последняя в некотором смысле воспринимается как материальный объект.

Согласно постановлению Флорентийского Собора священнодействие состоит из трех элементов: Материи (наличие видимых действий и предметов), формы (определенных слов) и священнослужителя. Если один из элементов отсутствует, то священнодействие не представляется возможным [14, с. 62].

Хотя нужно сказать, что в современном католицизме схоластической концепции священнодействий или таинств не придается исключительного статуса [Там же, с. 62].

Схоластические элементы можно проследить в рассуждении митрополита о Таинстве Крещения. В катехизисе по этому поводу он пишет: «Самое важное в священнодействии Крещения — это троекратное погружение в воду с произнесением слов: «Крещается раб Божий (имя) во имя Отца. Аминь. Сына. Аминь. И Святаго Духа. Аминь» [10, с. 59].

Схоластическое понимание можно усмотреть и в том, что важной частью Евхаристического канона митрополит считает евангельские слова Христа: «примите, ядите: сие есть Тело Мое.. пийте от нея вси: сия бо есть Кровь Моя Нового Завета...» [10, с. 66]. Нужно сказать, что еще в досинодальную эпоху эти слова послужили поводом для противоречий между сторонниками ортодоксального и латинского учения. Последние считали, что именно во время этих слов происходит изменение хлеба и вина в Тело и Кровь Христа [Там же, с. 66].

Филарет акцентирует внимание на форме таинства, что было одной из характерных особенностей латинских катехизисов [16, с. 11].

Нельзя не сказать, что схоласты стремились к тому, чтобы сделать учение вещей трансцендентного характера доступным для разума с помощью философских понятий и приемов. Тогда как усилия отцов Восточной Церкви были в основном направлены на выработку догматов [15, с. 740]. Вместе с тем нужно сказать, что схоластические сегменты имели место быть, например, у того же восточного богослова VIII в. Иоанна Дамаскина [17].

Большинство исследователей преподобного Иоанна именуют первым представителем схоластики. Его творение «Точное изложение православной веры содержит характерные для схоластики черты: «систематичность, доказательность, рациональность, универсализм, аристотелизм» [Там же]. Хотя официально схоластика начинается с IX века в Западном обществе, следует заметить, что в православии, по сравнению с католичеством, метод схоластики не является ведущим смысловым конструктом.

В учении о таинствах также прослеживается влияние католицизма. Катехизис Филарета Дроздова содержит характеристику семи таинств.

Учение о семи таинствах появляется на Западе к XII в. Оно было узаконено на Лионском Соборе 1274 г. и Флорентийском Соборе 1439 г. Непосредственная легитимация учения о семи таинствах произошла на Тридентском соборе [1, с. 556].

Важно отметить, что католическое учение о семи таинствах не имеет параллелей с богословскими творениями Восточной Церкви в древности [Там же, с. 556].

В XVII в. во время рецепции Россией европейских достижений учение о семи таинствах начинает утверждаться в Русской православной церкви. Уже упоминавшийся нами ранее катехизис митрополита Петра Могилы является результатом европейского влияния в лице латинской схоластики [16, с. 107, 111]. Филарет Дроздов при составлении пространного катехизиса будет руководствоваться катехизисом Петра Могилы, копируя и составленную им последовательность семи церковных таинств.

Филарет дублирует в своем катехизисе перечень таинств, утвержденных Тридентским собором: «Крещение, Миропомазание, Евхаристия, Покаяние, последнее Помазание (Елеосвящение), таинство Сана и Брак» [13, с. 59].

Исходя из католического понимания сотериологии и священнодействий, заметим, что оно сводится к принципу юридизма и схоластике. Именно элементы такого восприятия прослеживаются и в трудах Филарета Дроздова.

Несмотря на заимствование Филаретом определенных сторон латинства, в частности, в сотериологической области в его

трудах тем не менее прослеживается и православное понимание христианского вероучения. Священник Пётр Гнедич пишет, что в большей части своих изысканий его творения вполне свободны от правоведческого принципа, а также отличаются глубиной и ясностью ортодоксального изложения [5].

В качестве примера обратимся к проповеди митрополита в «Великий Пяток», в которой затрагивается тема спасения человека.

По сравнению с катехизисом здесь речь митрополита вполне соответствует святоотеческой мысли: «Пройди путем, который открывает тебе раздирающаяся завеса таинств; вниди во внутреннее Святилище страданий Иисусовых, оставя за собою внешний двор, отданный языкам на попрание. Что там? — Ничего, кроме святыя и блаженныя любви Отца и Сына и Святаго Духа к грешному и окаянному роду человеческому. Любовь Отца — распинающая. Любовь Сына — распинаемая. Любовь Духа — торжествующая силою крестною. Тако возлюби Бог мир!» [7, с. 60].

Далее, размышляя о кресте Господнем, иерарх пишет: «Вот, христиане, и начало, и средина, и конец креста Христова — все одна любовь Божия! Как в чувственном сем мире, куда ни прострем взор — к Востоку или Западу, к Югу или Северу, — всюду зрение упадает в неизмеримость неба: так в духовной области таин, по всем измерениям Креста Христова, созерцание теряется в беспредельности любви Божией» [Там же, с. 63].

Нужно заметить, что тема отношений Бога и человека рассматривается митрополитом через категорию нравственности, характерную для православной концепции.

Достаточно явно прослеживается православное понимание и в проповеди, произнесенной архиереем в 1821 г. о нетлении святых мощей на память Преподобного Сергия. Как и в предыдущей проповеди, митрополитом затрагиваются сотериологические аспекты: «Итак причина, по которой человек смертен, и тело его тленно, есть грех, — яд, который принял человек первоначально душею, но который, в дальнейшем действии своем, отравил и тело, медленною отчасти, но вообще смертоносною отравою. Из сего не трудно усмотреть, что возвращение человека в неистление возможно только тогда, когда он перестанет отравлять себя грехом» [8, с. 13].

Подводя итоги, нужно сказать, что стремление освободить православие от латинского влияния приходится на синодальную эпоху Церкви.

Внедрение определенных сторон католической доктрины проходило в два этапа. В начале XVI в. латинство охватило западные регионы государства. В XVII – начале XVIII вв. католическое влияние стало проявляться в европейской части Московского царства.

В православном богословии католическое влияние нашло свое отражение в сотериологии, а также в понимании священнодействий.

Будучи человеком эпохи модернизации, Филарет рефлекторно воспринимал некоторые стороны латинства за православную богословскую мысль.

Для вероучительных трудов Филарета Дроздова характерна эклектичность, которая выразилась в сочетании православия с элементами католических веяний.

Библиографический список

1. Антонян, А. Р. Доктрина о предопределении в истории западного богословия / А. Р. Антонян. – Текст : непосредственный // Научные известия. — 2022. — № 28. — С. 188–190.

2. Алфеев, Иларион, архиепископ. Православие: в 2 т. Т. 2. / Алфеев Иларион. — Москва : Издательство Сретенского монастыря, 2009. — 976 с. – Текст : непосредственный.

3. Астапов, С. Н. Предопределение и провидение: философская экспликация богословских позиций / С. Н. Астапов. – Текст : непосредственный // Ученые записки Орловского государственного университета. — 2014. — № 1(57) — С. 104–110.

4. Бурмистров, Дионисий, священник. Богословие в русской истории XVIII века / Дионисий Бурмистров, священник. — Санкт-Петербург : Аксион эстин, 2011. — 25 с. – Текст : непосредственный.

5. Гнедич, П. В., протоиерей. Догмат искупления в русской богословской науке (1893–1944) / протоиерей П. В. Гнедич. — Москва : Издательство Сретенского монастыря, 2007. — 498 с. – Текст : непосредственный.

6. Горбачев, А. А. Богословские взгляды святителей Филарета (Дроздова) и Илариона (Троицкого) / А. А. Горбачев. – Текст : электронный // Православие.RU. — URL: https://pravoslavie.ru/.

7. Дроздов Филарет, митрополит Московский и Коломенский. Слова и речи: в 5 т. Т. 1 / Филарет Дроздов. — Москва, 1873–1885. — 170 с.

8. Дроздов Филарет, митрополит Московский и Коломенский. Слова и речи: в 5 т. Т. 2 / Филарет Дроздов. — Москва, 1873–1885. — 237 с.

9. Дроздов Филарет, митрополит Московский и Коломенский. Слова и речи: в 5 т. Т. 3 / Филарет Дроздов. — Москва : Новоспасский монастырь, 1826–1836. — 2006. — 488 с.

10. Дроздов Филарет, святитель. Пространный катехизис православной кафолической восточной церкви / святитель Филарет Дроздов. — Москва : Образ, 2011. — 128 с.

11. Корсунский, И. Н. О подвигах Филарета, митрополита Московского, в деле перевода Библии на русский язык. Историко-критическое исследование / И. Н. Корсунский // Сборник, изданный Обществом любителей духовного просвещения, по случаю празднования столетнего юбилея со дня рождения. (1782–1882) Филарета, митрополита Московского : в 2 т. Т. 2. — Москва : Типография Л. Ф. Снегирева, 1883. — С. 215–825.

12. Мозгов, К. А. Преподавание Закона Божьего и использование катехизической литературы в гимназиях и в других средних светских учреждениях Российской империи в XIX — начале XX века / К. А. Мозгов, О. В. Ничипорова. – Текст : непосредственный // Свято-Филаретовский православно-христианский институт. — 2024. — № 49. — С. 10–32.

13. О плоде оправдания, то есть о заслуге добрых дел и порядке этой заслуги. – Текст : непосредственный // Тридентский Собор. Каноны и декреты. — Санкт-Петербург : Католическая высшая духовная семинария «Мария — Царица Апостолов», 2019. — 234 с.

14. Православная Энциклопедия. В 74 т. Т. 32. Ка-Ки. / ред. Патриарх Московский и всея Руси Кирилл. — Москва : Церковно-научный центр, 2013. — 752 с. – Текст : непосредственный.

15. Симонов, В. В. Общая история церкви : в 2 т. Т. 1 / В. В. Симонов. — Москва : Наука, 2017. — 1 363 с. – Текст : непосредственный.

16. Стойчев, Сильвестр, игумен. К вопросу о западном влиянии в богословском наследии святителя Петра Могилы / Игумен Сильвестр Стойчев // Труды Киевской духовной академии. — 2012. — № 17. — С. 103–112. – Текст : непосредственный.

17. Схоластика. – Текст : электронный // Азбука веры. — URL: https://azbyka.ru/sxolastika.

18. Троицкий, Иларион, архиепископ. Богословие и свобода Церкви / Иларион Троицкий, архиепископ. — Калуга : Сардоникс, 2005. — 65 с. – Текст : непосредственный.

19. Флоровский, Г. В. Пути русского богословия / Г. В. Флоровский. — Москва : Институт русской цивилизации, 2009. — 849 с. – Текст : непосредственный.

20. Яковлев, А. И. Путь истины. Очерки о людях Церкви XIX—XX веков / А. И. Яковлев. — Москва : Московское Троицкое Подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры Русской Православной Церкви, 2014. — 287 с. – Текст : непосредственный.

Е. В. Пронина
Тульский государственный педагогический университет им. Л. Н. Толстого

ИЗУЧЕНИЕ ЦЕРКОВНОСЛАВЯНСКОГО ЯЗЫКА В ТРАДИЦИОННОМ ПРАВОСЛАВНОМ ОБЩЕСТВЕ: ЦИФРОВЫЕ ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫЕ ПОДХОДЫ И МЕТОДИЧЕСКИЕ КРИТЕРИИ

В рамках разговора о традиционном православном обществе особое место занимает словесная ткань богослужения: именно она формирует опыт церковной памяти и обеспечивает межпоколенческую передачу религиозных смыслов. Проект

документа Межсоборного присутствия Русской Православной Церкви подчеркивает, что церковнославянский язык является общеупотребительным богослужебным языком Русской Православной Церкви и частью ее богослужебной традиции; при этом употребление богослужебных текстов на национальных языках допускается лишь с благословения церковной власти и при точной передаче смысла, понятности для молящихся и сохранении возвышенности богослужебной речи; внесение исправлений требует крайней осмотрительности и церковно-соборного порядка [1]. Эта рамка принципиальна для цифровых проектов: онлайн-курс, работающий с богослужебными текстами, не может мыслиться как частная вольная переработка традиции.

Катехизическая перспектива задает позитивную цель такой помощи. Нормативный документ «О религиозно-образовательном и катехизическом служении...» определяет катехизацию как содействие человеку в сознательном и ответственном вхождении в жизнь Церкви и прямо связывает религиозное образование с приобщением к Писанию и Преданию, включая литургическую жизнь и святоотеческий молитвенный опыт [2].

В документе 2010 г. «Об организации катехизической деятельности Русской Православной Церкви» среди ключевых направлений названы «совершенствование пения и чтения на богослужении и разъяснение его содержания», а ответственность за катехизацию возлагается на настоятеля [3]. Следовательно, лингводидактика церковнославянского в церковном контексте должна быть не «языковым хобби», а компонентом приходского просвещения и воцерковления.

Цифровизация меняет способы получения знаний, однако церковная позиция в отношении виртуальной среды задает границы допустимого. В докладе на Архиерейском Соборе 2013 г. говорится о миссионерской значимости Интернета, но подчеркивается: Церковь живет «не в виртуальном, а в реальном мире», где совершается Божественная литургия, и виртуальная миссия не может подменять приходскую работу, а лишь дополняет ее [4]. Для цифрового курса церковнославянского это принципиально: цифровой формат оправдан как подведение к реальному богослужению, а не как автономная замена церковной жизни.

Разработка заявленного курса строится как совмещение богословско-нормативного, филологического и педагогического анализа. Нормативная база включает проект документа о церковнославянском языке [1], документы о просветительском служении и катехизации [2, 3], а также пастырские выступления о границах интернет-миссии и о практиках повышения понятности богослужения [4]. Филологическая база опирается на учебные пособия, ориентированные на чтение и понимание церковнославянских текстов в богослужебном контексте [5, 6]. Педагогическая рамка использует понятие цифровой дидактики как дисциплины об организации обучения в условиях цифрового общества.

Нормативное и пастырское условие цифрового курса можно сформулировать как функциональное различение двух слоев: богослужебный текст как нормативная форма Предания и учебный перевод/комментарий как вспомогательный инструмент. Пастырская поддержка параллельного текста прямо

выражена в докладе 2019 г.: приводится пример раздачи прихожанам текстов праздничных богослужений или хотя бы канонов с параллельным русским текстом и подстрочным пояснением сложных мест; подчеркивается, что такие материалы приносят значительную пользу; дополнительно обсуждается необходимость устранять невнятность чтения, неправильную расстановку акцентов и т. п., а также возможность применять технические средства для улучшения условий восприятия [7]. В этой логике цифровая платформа выступает умножителем доступности (масштабирование параллельных текстов, гиперссылок, аудио), но при сохранении литургического центра.

Отсюда вытекает вторая граница: учебный перевод и комментарий не должны становиться богослужебной нормой. Показательна формула, употребляемая митрополитом Иларионом (Алфеевым): такой перевод «не предназначен для богослужебного употребления» и носит пояснительный характер [8]. Для цифрового курса это означает обязанность ясно маркировать перевод как учебный, а текст богослужения — как нормативный.

Филологическое измерение курса можно описать через принцип «семантика прежде грамматики», но с важным уточнением. Приоритет смысла продуктивен, если трактовать его как организацию внимания к молитвенной речи: человек учится понимать, что именно он слышит и произносит, и как богослужебное слово связано с учением Церкви и библейскими образами. В работах, обсуждающих христианскую эпистему, подчеркивается подчиненность познания цели единения с Богом; в этом горизонте смысл молитвенного текста перестает

быть внешним знанием и становится формой духовного ориентирования. Однако семантика без грамматики невозможна: смысл реализуется через морфологию и синтаксис. Практически это ведет к модели контекстной грамматики — объяснение грамматических явлений по мере появления их в литургическом корпусе, с минимизацией терминологии и с постоянным возвратом к смыслу молитвенного текста.

Такая стратегия, в сущности, соответствует учебной традиции. Пособие по старославянскому и церковнославянскому языкам включает объяснение правил чтения, грамматику и основы синтаксиса для чтения текстов и затем тексты для анализа, в том числе церковные (молитвенные и евангельские фрагменты) [5]. Учебное руководство по церковнославянскому языку декларирует задачу «учить читать и понимать тексты, используемые в православном богослужении», связывая освоение языка с культурной традицией [6]. Следовательно, цифровая лингводидактика может опираться на комбинированную модель: семантический приоритет (как цель) + контекстная грамматика (как средство).

Историко-текстологический аргумент помогает снять ложную альтернативу «либо традиция, либо понятность». История книжной справы показывает, что Церковь знала институциональные формы исправления текста без разрушения богослужебной поэтики. Описана деятельность комиссии по исправлению богослужебных книг 1907–1917 гг. как постоянного органа при Синоде, занимавшегося исправлением и изданием текстов; в частности, отмечается работа по упрощению грецизированного синтаксиса и по сближению словарного состава ра-

ди большей понятности исправленного текста [9]. Методологически это означает: цифровая помощь в понимании должна мыслиться как продолжение традиции бережного прояснения, а не как частная реформа.

Цифровая среда добавляет специфические риски, которые требуют явных критериев качества. Цифровая дидактика задает рамку проектирования обучения в условиях цифрового общества. Социологические наблюдения фиксируют, что при активном росте церковных интернет-ресурсов отсутствие единого концептуального документа об отношении к Интернету осложняет практическое взаимодействие и усиливает ответственность отдельных практиков. В таких условиях минимальный набор критериев становится инструментом защиты от методической и богословской случайности.

Критерии качества цифрового курса церковнославянского языка

– Текстологическая корректность: корпус составлен из утвержденных богослужебных текстов; исключены самовольные правки; фиксируются редакции и источники.

– Функциональное различение: перевод и пояснение маркируются как учебные и пояснительные, не предназначенные для богослужебного употребления.

– Контекстная грамматика: грамматические пояснения привязаны к реально встречающимся конструкциям и направлены на понимание текста.

– Сопоставительная прозрачность: систематическое сравнение церковнославянских и русских значений (включая «ложных друзей») и работа с синтаксисом, затрудняющим восприятие.

– Богословская корректность: комментарий опирается на общецерковное Предание и избегает произвольных толкований; желательна церковная экспертиза материалов.

– Литургическая направленность: задания ориентированы на следование за службой и реальное участие, а не на автономное культурологическое чтение.

– Экклезиологическая соразмерность: курс не объявляется заменой приходской жизни и предполагает соединение с реальным богослужением и пастырским сопровождением.

– Аудионорма: при использовании аудио/видео необходимы внятное чтение, корректные ударения и уважение к церковной культуре; отмечается необходимость устранять невнятность и неправильную расстановку акцентов.

Таким образом, цифровая лингводидактика церковнославянского языка в традиционном православном обществе возможна как инструмент литургического просвещения, если соблюдены две группы условий. Первая — нормативно-экклезиологическая: приоритет церковнославянского как богослужебного языка, прозрачная церковная ответственность и экспертиза, встроенность в приходскую жизнь и ориентация на участие в богослужении. Вторая — филологико-дидактическая: корректный корпус, контекстная грамматика, ясно маркированный пояснительный перевод и ответственность комментария. Таким образом, цифровой курс становится не проектом замены, а современным средством поддержки традиционного литургического воцерковления.

Библиографический список

1. Межсоборное присутствие Русской Православной Церкви : [официальный сайт]. — URL: https://msobor.ru/projects. – Текст : электронный.

2. О религиозно-образовательном и катехизическом служении в Русской Православной Церкви. – Текст : электронный. — URL: https://azbyka.ru/otechnik/dokumenty/o-religiozno-obrazovatelnom-i-katehizicheskom-sluzhenii-v-russkoj-pravoslavnoj-tserkvi.

3. Об организации катехизической деятельности Русской Православной Церкви. – Текст : электронный. — URL: https://azbyka.ru/katehizacija/ob-organizatsii-katekhizicheskoj-dejatelnosti-russkoj-pravoslavnoj-tserkvi.shtml.

4. Русская Православная Церковь : Официальный сайт Московского Патриархата. – Текст : электронный. — URL: https://www.patriarchia.ru/article/96863?ysclid=mmmcust3xs332314442.

5. Изотов, А. И. Старославянский и церковнославянский языки: Грамматика, упражнения, тексты : учебное пособие для средних и высших учебных заведений / А. М. Изотов. — Москва : ИОСО РАО, 2001. — 240 с. – Текст : непосредственный.

6. Церковнославянский язык : учебник для общеобразовательных учебных заведений, духовных училищ, гимназий, воскресных школ и самообразования / А. А. Плетнева, А. Г. Кравецкий; науч. ред. В. М. Живов. — Издательский Совет Русской Православной Церкви. Москва, 2006. — 286 с. – Текст : непосредственный.

7. Доклад Святейшего Патриарха Кирилла на Епархиальном собрании г. Москвы (16 декабря 2025 года). — URL: https://moseparh.ru/doklad-svyatejshego-patriarxa-kirilla-na-eparxialnom-sobranii-g-moskvy-20-dekabrya-2019-goda.html?ysclid=mmmcx69.

8. Иларион (Алфеев). Божественная литургия святителя Иоанна Златоуста : с параллельным переводом на русский язык. – Текст : электронный. — URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ilarion_Alfeev/bozhestvennaja-liturgija-svjatitelja-ioanna-zlatousta-s-parallelnym-perevodom-na-russkij-jazyk.

9. Кравецкий, А. Г. История церковнославянского языка в России. Конец XIX — начало XX в. / А. Г. Кравецкий, А. А. Плетнева. – Текст : непосредственный. — URL: https://azbyka.ru/otechnik/ Aleksandr-Kraveckij/istorija-tserkovnoslavjanskogo-jazyka-v-rossii-konets-xix-nachalo-xx-v/5_2.

Я. К. Скуратовский
Филиал ВУНЦ ВВС «Военно-воздушной академии им. профессора Н. Е. Жуковского и Ю. А. Гагарина», г. Челябинск

ВЕНЧАНИЕ В СОВРЕМЕННОМ РУССКОМ ПРАВОСЛАВНОМ ОБЩЕСТВЕ

Венчание является одним из семи таинств Русской Православной Церкви, которое на протяжении столетий выполняло не только религиозную, но и юридическую функцию, закрепляя создание новой семьи. В советский период, в силу известных исторических обстоятельств, традиция церковного брака была практически утрачена и сохранялась лишь в узком кругу верующих. Однако последние десятилетия ознаменовались

возвращением интереса к православным обрядам, и венчание сегодня переживает настоящий ренессанс.

Прежде чем говорить о современном состоянии вопроса, необходимо обратиться к истокам и понять, какой смысл вкладывает Церковь в таинство венчания. В православном вероучении брак понимается как малая церковь, а венчание – это не просто красивый обряд, а сакральное действие, в котором Бог благословляет супругов на совместную жизнь, рождение и воспитание детей. Как подчеркивается в «Православном учении о церковных таинствах», *«брак есть таинство, в котором при свободном обещании супругами взаимной верности их супружеский союз благословляется во образ духовного союза Христа с Церковью»* [10, с. 154].

Исторически на Руси подготовка к венчанию была серьезным испытанием для будущих супругов. Существовала практика оглашения, когда священник в течение нескольких недель или даже месяцев наставлял жениха и невесту, объясняя им смысл христианского брака и ответственность, которую они берут на себя. Обязательными были исповедь и причастие накануне венчания. Само таинство воспринималось как нерасторжимый союз, заключенный перед Богом и людьми, который не может быть расторгнут по произволу человеческому.

Ключевым символом венчания являются венцы, возлагаемые на головы жениха и невесты. Протоиерей Александр Шмеман в своем труде «За жизнь мира» раскрывает этот символизм: *«Венцы – это не только символ царского достоинства человека, но и образ мученичества, ибо истинная любовь всегда есть жертва и самоотречение»* [9, с. 132]. Этот символ

имеет двойственное значение. С одной стороны, это символ царского достоинства человека, поскольку в христианстве человек понимается как царь творения. С другой стороны, венцы символизируют мученичество, напоминая о том, что брак требует от супругов ежедневного самоотречения, терпения и жертвенной любви друг к другу. Святитель Феофан Затворник наставлял: *«В браке супруги призваны не к наслаждению, а к подвигу взаимного служения и терпения немощей друг друга»* [11, с. 245].

Современная мотивация участников таинства:

Социологические наблюдения и пастырский опыт священнослужителей позволяют выделить несколько основных типов мотивации, по которым современные люди решаются на венчание.

Первый тип – пары, которые венчаются, следуя устоявшемуся в их семье или социальной среде обычаю. Часто они сами не являются глубоко церковными людьми, но уважают традиции предков и стремятся им следовать. Характерными объяснениями здесь выступают ссылки на мнение старших родственников или на то, что в роду принято венчаться. Е. В. Белякова в своем социологическом исследовании отмечает: *«Около 40 % опрошенных пар, принявших решение о венчании, не могут внятно объяснить его смысл, ограничиваясь ссылками на семейную традицию или "так принято"»* [2, с. 92]. Проблема данного подхода, как справедливо замечает исследовательница, заключается в его формальности: обряд совершается, но внутреннего изменения жизни и глубокого понимания происходящего за ним часто не следует.

Второй тип – пары, для которых венчание является красивой кульминацией свадебного дня, возможностью прикоснуться к таинственной атмосфере старины и сделать эффектные фотографии в храме. Такие женихи и невесты тщательно продумывают детали: наряд, соответствующий церковным требованиям, подходящее музыкальное сопровождение, антураж. Однако, как подчеркивает Т. А. Фолиева, *«за внешней красотой обряда часто теряется его внутренняя суть; венчание превращается в элемент свадебного перформанса, а не в ответственный шаг перед Богом»* [5, с. 102]. Это явление исследовательница связывает с общей тенденцией эстетизации религиозных практик в секулярном обществе.

Третий тип – люди, ищущие в венчании защиты для своего брака. Они приходят в храм с четким запросом: обвенчаться, чтобы брак был крепким и не распался. В их сознании церковное таинство выступает некой магической гарантией, страховкой от развода и жизненных трудностей. К. А. Шишков в своей работе, посвященной магическому сознанию в православной среде, констатирует: *«Подобное мировоззрение имеет мало общего с христианством и тяготеет к языческому восприятию обряда как автоматического действия, которое само по себе обеспечивает благополучие без каких-либо усилий со стороны человека»* [6, с. 86].

Трансформация смыслов и кризис понимания

Выявленные типы мотивации свидетельствуют о глубокой трансформации смыслов, произошедшей в массовом сознании относительно таинства венчания. Вместо понимания его как обоюдного обещания трудиться над браком с Божьей помо-

щью, люди ищут в нем внешние атрибуты или магическую защиту.

Современные исследователи отмечают, что значительное влияние на семантику ритуала венчания оказывает фактор его включенности или, напротив, невключенности в общий свадебный комплекс. В ходе социокультурных исследований предлагается разделять ритуалы венчания на две группы: венчание-праздник и венчание-таинство. Эта классификация отражает глубинное противоречие современной практики: для одних венчание остается подлинным религиозным опытом, для других – лишь элементом светского торжества.

Особенно показателен в этом смысле третий тип мотивации. Обращение к церковному обряду как к гаранту сохранения семьи показывает, что многие люди воспринимают венчание инструментально, как средство достижения земного благополучия. При этом упускается из виду, что христианство требует от человека свободного волеизъявления и постоянной внутренней работы. Никакое таинство не действует автоматически, без участия человеческой воли и усилий.

Статистика разводов среди венчанных пар косвенно подтверждает этот тезис. Русская Православная Церковь крайне неохотно дает разрешение на расторжение церковного брака, однако количество таких случаев неуклонно растет. Это говорит о том, что сам по себе обряд не удерживает людей вместе, если в семье отсутствует главное – взаимная любовь, уважение и готовность прощать друг друга.

Еще одним тревожным симптомом является формализация подготовки к таинству. Во многих приходах, стремясь охва-

тить большее количество желающих, практикуются сокращенные огласительные беседы или даже замена их простой регистрацией намерения венчаться. В результате пары приходят к таинству совершенно неподготовленными, не понимая сути того, на что они соглашаются, и не собираясь менять свою жизнь в соответствии с христианскими заповедями.

Роль церковной общины в возрождении традиции

Выход из сложившейся ситуации видится в возвращении к практике серьезной катехизации перед венчанием. Сегодня во многих храмах вводятся обязательные длительные подготовительные беседы, на которых священник не просто рассказывает о красивых обычаях, но и объясняет догматический смысл брака, говорит об ответственности супругов друг перед другом и перед Богом.

Положительным примером являются приходы, где практикуются встречи для молодоженов, включающие не только беседы со священником, но и общение с семейными психологами, а также знакомство с уже сложившимися православными семьями. Это позволяет преодолеть формальный подход и включить будущих супругов в живую ткань церковной общины, показать им, что вера – это не только обряды, но и повседневная жизнь.

Важно донести до людей главную мысль: венчание – это не финишная черта и не магический оберег. Это начало долгого и трудного пути, на котором супругам предстоит учиться любить и прощать друг друга, опираясь на помощь Бога и на поддержку церковной общины. Только такое понимание способно вернуть таинству его подлинный смысл.

В заключение хочется сказать, что венчание в современном русском православном обществе представляет собой сложное и неоднозначное явление. Рост интереса к этому таинству свидетельствует о духовном поиске и стремлении людей к прочным семейным устоям, что само по себе является положительной тенденцией. Однако мотивация многих пар остается поверхностной, а понимание смысла венчания – искаженным.

Главная проблема заключается в подмене смыслов: вместо сакрального обета и принятия на себя ответственности перед Богом люди ищут в венчании красивую картинку или магическую защиту от жизненных трудностей. Преодоление этого кризиса возможно только через углубление церковного просвещения и возвращение к подлинной традиции – длительной подготовке, осознанному участию в таинстве и включению молодой семьи в жизнь церковной общины.

Венчаться нужно не потому, что так принято или так красиво, а потому что двое людей осознанно готовы идти по жизни вместе, готовы трудиться над отношениями и просить у Бога помощи и благословения на этом пути. Только такое венчание становится не просто формальным обрядом, а подлинным таинством, способным преобразить жизнь семьи и укрепить ее на фундаменте христианской веры.

Библиографический список:

1. Белякова, Е. В. Практика венчания в современной России: социологический анализ / Е. В. Белякова. – Текст : непосредственный // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. – 2020. – № 88. – С. 87–102.

2. Богданова, М. В. Социокультурные аспекты ритуала православного венчания в современной России / М. В. Богданова. – Текст : непосредственный // Человек и культура. – 2019. – № 4. – С. 1–12.

3. Лученко, К. В. Социология православия: тенденции и перспективы исследований / К. В. Лученко. – Текст : непосредственный // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2018. – № 3. – С. 256–278.

4. Православное учение о церковных таинствах: сборник трудов / под ред. митрополита Илариона (Алфеева). – Москва : Издательство Московской Патриархии, 2019. – 312 с. – Текст : непосредственный.

5. Протоиерей Александр Шмеман. За жизнь мира / А. Шмеман. – Москва : Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2015. – 256 с. – Текст : непосредственный.

6. Святитель Феофан Затворник. Наставления в духовной жизни / Феофан Затворник. – Москва : Правило веры, 2016. – 480 с. – Текст : непосредственный.

7. Синелина, Ю. Ю. Религиозность в современной России: динамика и типология / Ю. Ю. Синелина. – Текст : непосредственный // Социологический журнал. – 2017. – № 4. – С. 112–128.

8. Фолиева, Т. А. Трансформация религиозных обрядов в секулярном обществе / Т. А. Фолиева. – Текст : непосредственный // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. – 2021. – № 2. – С. 95–110.

9. Шишков, К. А. Магическое сознание в современной православной среде: постановка проблемы / К. А. Шишков. – Текст : непосредственный // Религия и общество на Востоке. – 2020. – № 4. – С. 78–94.

В. Н. Якунин
Московский художественно-промышленный институт

ПРИХОДСКАЯ БЛАГОТВОРИТЕЛЬНАЯ И СОЦИАЛЬНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ В САМАРСКОЙ ЕПАРХИИ В 1989–2019 гг.

Синодальный отдел по церковной благотворительности и социальному служению Московского Патриархата был учрежден решением Священного Синода 31 января 1991 года. Вслед за этим подобные отделы, или подотделы при более крупных отделах, стали организовываться во всех епархиях РПЦ. В Самарской епархии в 1995 г. был учрежден подотдел по благотворительности и социальному служению, который входил в отдел катехизации и образования Самарской епархии [8]. Подотдел в 1995–2005 гг. возглавляла настоятельница Иверского женского монастыря игумения Иоанна Капитанцева. Самарская епархия с этого времени поставила задачу активизации социальной работы во всех приходах совместно с местными властями. Были определены основные направления — забота о подрастающем поколении, прежде всего — детях-сиротах, о стариках, забота и попечение о больных и немощных людях. Социальная и благотворительная деятельность в Самарской епархии началась еще до образования соответствующего отдела. Так, помимо денежных отчислений, епархия оказывала материальную поддержку детским домам [2; 3; 4; 5; 6; 7].

В Самарской епархии самостоятельный отдел по благотворительности и социальному служению был создан в 2005 г., его возглавил протоиерей Олег Китов [17]. В 2012 г. отдел возглавил протоиерей Алексей Гладун [25]. Отдел состоял из руководителя и его добровольных помощников. Отдел организовывал свою деятельность при участии и содействии благочинных, их помощников и настоятелей храмов. Материальные расходы по каждому из благотворительных проектов лежали на непосредственных исполнителях (настоятели храмов) с привлечением средств благотворителей.

Серьезным этапом в деле благотворительности и социального служения стало создание и развитие некоммерческого фонда «Детский епархиальный образовательный центр», сопредседателем попечительского совета которого являлся вице-губернатор Самарской области. Фонд был создан на базе прихода в честь св. прп. Сергия Радонежского. В 2006 г. в Фонде занимались более 170 детей, работало 14 преподавателей, действовал ряд кружков, секций, в т. ч. секция греко-римской борьбы, туристический клуб, клуб юного журналиста, развивалась своя телестудия, был открыт воскресный лекторий [19].

По образцу этого проекта Самарская епархия создала совместно с муниципалитетами целую сеть аналогичных структур — детских образовательных центров. В Самаре целью совместных действий местного духовенства и руководителей муниципальной власти являлось создание подобного центра в каждом районе города. Эти центры были призваны занять детей в период вне школы, отвлечь их от улицы и стали своеобразной формой образовательно-досугового учреждения, где

ребенок мог найти себе дело по душе. Правительство Самарской области желало видеть в этих центрах восстановленную систему детских кружков, поэтому финансировало их.

Самара. Студенты Самарской духовной семинарии (М. Биляйкин, Н. Горнов, Н. Ермакова, О. Лунева, Д. Павлов) в 1997–1998 г. регулярно посещали городскую онкологическую больницу, интернат «Подросток» [10;11].

Приход в честь св. мц. Татианы в 2004 г. опекал туберкулезный диспансер.

Приход Крестовоздвиженской церкви Самары сотрудничал с областной психиатрической больницей г. Самары. На территории больницы в 2012 г. был возведён храм в честь Архангела Михаила [25].

Священнослужители Вознесенского собора Самары опекали отделение детской онкологии в областной клинической больнице.

Приход в честь иконы Казанской Божией Матери на Мехзаводе опекал хоспис, дом малютки и дом ветеранов, интернат № 169, содержал трапезную для малоимущих прихожан.

Православное сестричество при храме во имя св. мученика Иоанна Воина ухаживало за престарелыми больными прихожанами.

В храме во имя святых мучениц Веры, Надежды, Любови и матери их Софии ежемесячно проводились богослужения с сурдопереводом, благодаря чему глухие и слабослышащие верующие получили возможность участвовать в богослужении. Этим же приходом в Доме культуры «Аврора» для глухонемых ежемесячно проводились лекции с сурдопереводом [10; 11; 12; 13; 14; 15].

Братство Святителя Алексия было организовано при Свято-Воскресенском мужском монастыре г. Самары и занималось, в том числе, социально-благотворительной и катехизаторско-просветительской работой.

Тольятти. Ежегодно 8 января во Дворце культуры и техники ВАЗа 1 200 детей бесплатно посещали общегородской Рождественский концерт. Для них силами православной гимназии и хореографической школы им. Майи Плисецкой готовилась концертная программа. Для всех зрителей и участников концерта за счет Архиерейского подворья приобретались новогодние подарки.

При Архиерейском подворье и православной классической гимназии г. Тольятти на благотворительной основе действовали двухгодичные катехизаторские курсы для педагогов и социальных работников. В течение четырех семестров слушатели получали знания, необходимые для ведения религиоведческих курсов и для социальной деятельности.

В 1999 г. в Тольятти был создан просветительский паломнический центр «Святая Русь». Только в 2009 г. было совершено 186 паломнических поездок, из них восемь поездок — благотворительные [22]. В 2010 г. было совершено 205 паломнических поездок, из них десять поездок — благотворительные [23].

При храме в честь Казанской иконы Божией Матери г. Тольятти была открыта благотворительная столовая на 50 человек для своих сотрудников. Приходом опекались детская больница, школа-интернат, детский дом «Ласточка», школа и детский сад-ясли села Кузькино Шигонского района.

Священнослужители и сотрудники Свято-Троицкого прихода г. Тольятти посещали дом престарелых, исправительную

колонию № 1. Настоятель храма протоиерей Николай Агафонов из личных средств оказывал благотворительную помощь библиотекам школ, университета и техникума. Сменивший его на посту настоятеля протоиерей Дмитрий Артёмов вместе с прихожанами в 2012–2014 гг. организовал благотворительные обеды на территории храма для всех нуждающихся. Воинская часть пожертвовала для этого палатку и термосы, Успенский приход — столы и лавки, один из хлебозаводов — хлеб. В близлежащем кафе повара бесплатно готовили еду из продуктов, которые привозили из Свято-Троицкого храма. По воскресеньям готовили обеды на 200–250 человек, по будним дням — на 20–30 человек. Для Тольятти и Самарской области это был уникальный опыт церковной благотворительности. Примечательно то, что на благотворительные обеды не брались деньги из церковной кассы — всё оплачивали благотворители, а продукты приносили верующие. При желании, каждый храм мог заниматься такой благотворительной деятельностью — для этого нужны были добровольцы.

В хирургическом отделении городской больницы № 2 была оборудована домовая больничная часовня в честь святого великомученика и целителя Пантелеимона, а в городском психоневрологическом диспансере — домовая больничная церковь в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость». Здесь не только проводились богослужения, но и встречи священнослужителей с медицинским персоналом и больными.

За тольяттинским приходом в честь Всех Святых была закреплена исправительная колония № 16. Социальная работа в ней не ограничивалась беседами с осужденными и персона-

лом колонии. В храме колонии имелась православная библиотека, в которой насчитывалось около 2 000 книг православного содержания, полторы тысячи томиков Евангелия. По кабельной сети колонии проводилась трансляция передач и фильмов православной тематики. В колонии была организована иконная мастерская, работы которой неоднократно отмечались на различных конкурсах. А на средства, собранные в приходе в дар колонии, приобретались продуктовые передачи осужденным.

В церкви в честь Покрова Пресвятой Богородицы г. Тольятти были организованы благотворительные обеды для сотрудников и прихожан. Дети прихожан и ученики воскресной школы ежегодно получали рождественские подарки, а на праздник Пасхи в храме проводилась раздача куличей. Неимущим прихожанам выдавались продуктовые наборы.

Приход в честь святого праведного Иоанна Кронштадтского г. Тольятти оказывал благотворительную поддержку малоимущим жителям близлежащих кварталов. К Рождеству Христову и Святой Пасхе для малоимущих жителей были подготовлены праздничные продуктовые наборы. С 2004 г. этот приход помогал школе-интернату для слабовидящих детей. На собранные в 2008 г. пожертвования были приобретены фотоаппараты в дар школе [21].

Приход в честь Успения Пресвятой Богородицы г. Тольятти сотрудничал с социально-реабилитационными центрами Тольятти и поселка Приморский, детскими домами № 10 и № 6, проводил православные консультации на телефонной линии и на сайте «Тольяттинская мама», организовывал для воспитанников детских домов, реабилитационных центров и де-

тей-инвалидов паломнические и туристические поездки. Так, для детей из реабилитационных центров «Гармония» и «Виктория» в июне 2008 года были организованы паломничество в Ташлу, группа детей-инвалидов совершила поездку на теплоходе на берег Самарской луки, а в августе 2008 г. ребята из детдома № 10 и реабилитационного центра «Гармония» побывали в Санкт-Петербурге. 35 воспитанников детдома «Милосердие» и детского реабилитационного центра «Гармония» совершили в дни рождественских каникул 2008 г. паломническую поездку по маршруту Нижний Новгород — Дивеево — Арзамас [21].

Прихожане тольяттинского храма в честь преподобного Серафима Саровского в 2008 году организовали сбор вещей в помощь пострадавшим от военных действий жителям Южной Осетии и неимущим жителям города.

На базе храма во имя святой благоверной царицы Тамары г. Тольятти разрабатывались проекты, включающие материальную помощь нуждающимся в виде одежды, обуви, игрушек, продуктов питания.

На протяжении многих лет настоятель Благовещенской церкви Тольятти игумен Григорий (Новичков) ежемесячно посещал пациентов наркологического центра «Воскресение», который находился в п. Федоровка: проводил беседы, раздавал духовную литературу и иконы.

В *Сызранском благочинии* православными приходами оказывалась благотворительная помощь неимущим, духовно опекались многие социальные учреждения и школы.

Приходом Казанского кафедрального собора г. Сызрань был организован православный детский сад и православная

гимназия. На духовном попечении собора находился дом престарелых и пансионат для пожилых. Приход помогал обществу глухих, инвалидам Чечни и Афганистана, собирал одежду для малоимущих, организовывал творческие вечера для пожилых. Силами прихода проводилась уборка на кладбищах города.

Свято-Вознесенский Сызранский мужской монастырь к праздникам Пасхи и Рождества Христова проводил благотворительную акцию «Спешите делать добро» для детей, находящихся на лечении в Сызранской городской детской больнице [8].

Богоявленский приход *села Курумоч* опекал колонию № 10 системы ГУФСИН по Самарской области. В ней была создана православная община, оборудована молельная комната, была создана библиотека. Радиоузел транслировал проповеди, выпускалась стенгазета, с заключенными велись духовные беседы, им оказывалась материальная помощь.

Клирики храма в честь иконы Божией Матери «Умиление» *г. Новокуйбышевска* с 2003 г. осуществляли духовное попечение и социальное служение в городской социальной гостинице «Доверие», в городской больнице, наркологическом и психиатрическом диспансерах, а также в местах заключения. Малоимущим гражданам оказывалась благотворительная помощь; на благотворительной основе для них совершались требы [16]. С 2004 г. при храме действовал православный молодежный клуб «Точка», воспитанники которого ко дню Великой Победы проводили театрализованные представления для ветеранов войны и устраивали для них благотворительные обеды. Храм во имя иконы Божией Матери «Умиление» сотрудничал с военкоматом, новобранцев благословлял клирик храма и вручал

каждому икону с молитвой воина. Был налажен сбор добротных вещей, которыми снабжались нуждающиеся горожане.

В *Чапаевске* церковью опекались областной наркодиспансер, реабилитационный центр «Возрождение», дом престарелых, хоспис, исправительная колония.

В *Нефтегорске* проводились встречи и беседы священнослужителей с детьми и сотрудниками детского реабилитационного центра, детям-сиротам и инвалидам вручались подарки.

При приходе храма Табынской Божией Матери города *Похвистнево* был создан духовно-информационный центр «Ковчег», было организовано бесплатное питание учащихся воскресной школы [9; 10; 11; 12; 13; 32].

В *Кинеле* православными приходами проводились сбор и раздача одежды и продуктовых наборов малоимущим и людям без определенного места жительства. В 2009 г. 25 семей получили продуктовые наборы. На благотворительной основе проводилось крещение и отпевание малоимущих. Оформлялась подписка на православные издания отдельным прихожанам, школам и детсадам [22].

В *Отрадненском благочинии* велась активная работа с центрами «Огонек» и «Радуга», для воспитанников проводились занятия-беседы по предмету «Основы православной культуры». В центре «Семья» проводились беседы с беременными женщинами, проводились занятия с казачьим кадетским классом. Действовали салон «Милосердие» и социальная столовая, осуществлялось шефство над детским домом, интернатом и приютом, домом престарелых. На святках проводились социальные концерты для малоимущих детей в детдомах, приютах

и интернатах, с раздачей подарков от благотворителей. Адресная помощь оказывалась многодетным семьям [14; 15; 16; 17; 18; 19; 28; 29; 30].

Настоятель Успенской церкви *с. Шенталы* священник Леонид Красильников регулярно приезжал в Шенталинский социально-реабилитационный центр. В 1998 г. им были подарены центру библиотека и вещи, собранные прихожанами [11].

Церковь в честь новомучеников и исповедников Российских в *поселке Прибрежный* осуществляла попечение о немощных и малоимущих жителях поселка, что включало ежедневные горячие обеды, помощь по дому и духовное попечение. При церкви ежедневно действовал медицинский кабинет, в храме работала общедоступная православная библиотека. В швейной мастерской изготавливались не только облачения священнослужителей, но и одежда для малоимущих. Велась работа с детьми в воскресной школе. При приходе работало сестричество во имя преподобномученицы великой княгини Елисаветы Феодоровны. Оно занималось, в том числе, социально-благотворительной и катехизаторско-просветительской работой, а также вело просветительскую работу в воскресной школе при приходе [20; 24; 26; 27; 31].

Благотворительную и социальную работу проводили представители других религиозных организаций. Кришнаиты организовывали бесплатные обеды для малоимущих [33]. Пастор одного из неопятидесятнических направлений Анатолий Гильманов в 2004 г. основал региональный благотворительный фонд «Независимость», куда в 2004–2010 гг. обращались наркоманы за помощью в социальной реабилитации. Фонд вел

социальную работу, помогал малоимущим [34]. Основными направлениями социальной деятельности Евангелическо-лютеранской общины г. Тольятти являлись: посещение и оказание помощи больным и престарелым людям, содействие в изучении немецкого языка и традиций, оказание благотворительной помощи детскому дому «Ласточка» и городскому психоневрологическому диспансеру, детскому дому № 10, многодетным семьям [1].

Выводы. Социальная и благотворительная деятельность в Самарской епархии началась еще до образования соответствующего отдела. Вместе с тем первоначально для епархии благотворительная деятельность не была приоритетной. Основную часть социальной нагрузки выполняли приходы епархии на свои средства с привлечением средств спонсоров. Появились социально ориентированные приходы. Социальная работа епархии велась совместно с областными и местными властями, с привлечением средств спонсоров. Активность Самарской епархии и духовенства в социальной сфере служила росту авторитета Русской православной церкви в обществе.

Библиографический список

1. Архив В. Н. Якунина. Письмо пробста Самарского пробства Евангелическо-лютеранской церкви Европейской части России О. В. Темирбулатовой В. Н. Якунину 30.11.2021.

2. Архив Самарского епархиального управления. Отчет управляющего Куйбышевской епархией в Московскую Патриархию за 1989 год.

3. Архив Самарского епархиального управления. Отчет управляющего Самарской епархией в Московскую Патриархию за 1990 год.

4. Архив Самарского епархиального управления. Отчет управляющего Самарской епархией в Московскую Патриархию за 1991 год.

5. Архив Самарского епархиального управления. Отчет управляющего Самарской епархией в Московскую Патриархию за 1992 год.

6. Архив Самарского епархиального управления. Отчет управляющего Самарской епархией в Московскую Патриархию за 1993 год.

7. Архив Самарского епархиального управления. Отчет управляющего Самарской епархией в Московскую Патриархию за 1994 год.

8. Архив Самарского епархиального управления. Отчет управляющего Самарской епархией в Московскую Патриархию за 1995 год.

9. Архив Самарского епархиального управления. Отчет управляющего Самарской епархией в Московскую Патриархию за 1996 год.

10. Архив Самарского епархиального управления. Отчет управляющего Самарской епархией в Московскую Патриархию за 1997 год.

11. Архив Самарского епархиального управления. Отчет управляющего Самарской епархией в Московскую Патриархию за 1998 год.

12. Архив Самарского епархиального управления. Отчет управляющего Самарской епархией в Московскую Патриархию за 1999 год.

13. Архив Самарского епархиального управления. Отчет управляющего Самарской епархией в Московскую Патриархию за 2000 год.

14. Архив Самарского епархиального управления. Отчет управляющего Самарской епархией в Московскую Патриархию за 2001 год.

15. Архив Самарского епархиального управления. Отчет управляющего Самарской епархией в Московскую Патриархию за 2002 год.

16. Архив Самарского епархиального управления. Отчет управляющего Самарской епархией в Московскую Патриархию за 2003 год.

17. Архив Самарского епархиального управления. Отчет управляющего Самарской епархией в Московскую Патриархию за 2004 год.

18. Архив Самарского епархиального управления. Отчет управляющего Самарской епархией в Московскую Патриархию за 2005 год.

19. Архив Самарского епархиального управления. Отчет управляющего Самарской епархией в Московскую Патриархию за 2006 год.

20. Архив Самарского епархиального управления. Отчет управляющего Самарской епархией в Московскую Патриархию за 2007 год.

21. Архив Самарского епархиального управления. Отчет управляющего Самарской епархией в Московскую Патриархию за 2008 год.

22. Архив Самарского епархиального управления. Отчет управляющего Самарской епархией в Московскую Патриархию за 2009 год.

23. Архив Самарского епархиального управления. Отчет управляющего Самарской епархией в Московскую Патриархию за 2010 год.

24. Архив Самарского епархиального управления. Отчет управляющего Самарской епархией в Московскую Патриархию за 2011 год.

25. Архив Самарского епархиального управления. Отчет управляющего Самарской епархией в Московскую Патриархию за 2012 год.

26. Архив Самарского епархиального управления. Отчет управляющего Самарской епархией в Московскую Патриархию за 2013 год.

27. Архив Самарского епархиального управления. Отчет управляющего Самарской епархией в Московскую Патриархию за 2014 год.

28. Архив Самарского епархиального управления. Отчет управляющего Самарской епархией в Московскую Патриархию за 2015 год.

29. Архив Самарского епархиального управления. Отчет управляющего Самарской епархией в Московскую Патриархию за 2016 год.

30. Архив Самарского епархиального управления. Отчет управляющего Самарской епархией в Московскую Патриархию за 2017 год.

31. Архив Самарского епархиального управления. Отчет управляющего Самарской епархией в Московскую Патриархию за 2018 год.

32. Архив Самарского епархиального управления. Отчет управляющего Самарской епархией в Московскую Патриархию за 2019 год.

33. Клабукова, А. 25 главных вопросов кришнаиту / А. Клабукова. – Текст : электронный // Понедельник. Деловая газета Толь-

ятти. — 05.06.2012. — URL: http://ponedelnik.info/author/anna-klabukova.

34. Клабукова, А. 25 главных вопросов пятидесятнику / А. Клабукова. – Текст : электронный // Понедельник. Деловая газета Тольятти. — 27.06.2012. — URL: http://ponedelnik.info/ author/anna-klabukova.

ТРАДИЦИОННОЕ ОБЩЕСТВО В УСЛОВИЯХ МОДЕРНИЗАЦИИ

Ю. Г. Акимов
Санкт-Петербургский государственный университет

ФРАНЦУЗСКАЯ АКАДИЯ НАКАНУНЕ АНГЛИЙСКОГО ЗАВОЕВАНИЯ (КОНЕЦ XVII — НАЧАЛО XVIII В.)

В 1710 г. английские экспедиционные силы под командованием Френсиса Никольсона захватили Пор-Руайяль — административный центр Акадии — небольшой французской колонии, располагавшейся на полуострове Новая Шотландия и прилегающих к нему территориях современной канадской провинции Нью-Брансуик и северо-восточной части современного штата Мэн. Это было далеко не первое появление англичан в этих местах — до этого они неоднократно пытались там закрепиться, однако французы дипломатическим и/или военным путем возвращали себе контроль над колонией. Однако на сей раз этого не произошло. В 1713 г. Утрехтский мирный договор зафиксировал переход Акадии «в ее старинных границах» под власть англичан, и это стало поворотным

моментом в ее истории и в истории небольшого сообщества акадийцев.

Что представляла собой эта колония в годы, предшествовавшие «окончательному» английскому завоеванию? Какими тенденциями было отмечено ее развитие в конце XVII — начале XVIII в.? В чем состояла специфика французской политики по отношению к ней? Ответить на данные вопросы мы постараемся в данной статье.

Практически с момента основания первых более или менее постоянных Европейских поселений в этой части Североамериканского континента Акадия превратилось в арену ожесточенного англо-французского соперничества. В конце XVII в. она стала одним из театров боевых действий Войны Аугсбургской лиги / Девятилетней войны (1688–1697), в которую в 1689 г. на стороне антифранцузской коалиции вступила Англия. В 1690 г. англичане из Массачусетса напали на Пор-Руайяль, а в 1696 г. — на селение Бобассен, расположенное на побережье залива Фанди. Параллельно на всем протяжении войны между противоборствующими сторонами шла упорная борьба на границах Акадии и колоний Новой Англии. В ней активно участвовали обитавшие там индейцы абенаки, большинство которых выступало на стороне французов. Завершивший войну Рисвикский мир (1697) предусматривал восстановление *status quo ante bellum* — соответственно Акадия осталась (пока) в руках французов (подробнее см.: [3, с. 249–256, 279–292, 310–311]).

После окончания боевых действий положение маленькой колонии оставалось сложным. Английские вторжения нанесли большой урон хозяйству Акадии. В Бобассене англичане со-

жгли все постройки, не пощадив даже часовню, и уничтожили весь скот — основное богатство местных жителей. Тем не менее Акадия продолжала развиваться, а ее население — расти, причем прирост населения происходил не за счет притока новых поселенцев, а благодаря высочайшему уровню рождаемости. По данным переписи, проведенной в колонии в 1693 г., там постоянно проживало 1 068 человек, причем 62 % из них были моложе 20 лет, а 39 % — составляли дети до 10 лет [12, p. 80]. Помимо окрестностей Пор-Руайяля, в последние десятилетия XVII в. интенсивно шло освоение очень плодородных земель в глубине залива Фанди (см.: [2]). К существовавшим там с начала 1670-х гг. поселениям Бобассен и Мин прибавились Шиподи, Пти-Кодьяк и Гран-Прэ (Впоследствии прославившееся благодаря поэме Г. У. Лонгфелло. В поэме классика американской литературы Генри Уодсуорта Лонгфелло «Эванджелина» рассказывается история влюбленной пары из деревни Гран-Прэ, разлученной во время депортации акадийцев, организованной британскими властями в 1755 г. (см.: [5, с. 220–268]).

В это же время началось хозяйственное освоение долины реки Сен-Жан (на территории современного Нью-Брансуика), где в 1684–1686 гг. обосновалось четверо братьев Дамур, получивших там крупные земельные пожалования [10, p. 583–587]. Их главным занятием стала торговля с индейцами, которую они вели столь успешно, что стали составлять серьезную конкуренцию тогдашнему губернатору Акадии Жозефу Робино де Вильбону. Между ним и братьями Дамур даже возник конфликт, и губернатор жаловался в Париж, что эти «так называемые дво-

ряне» ведут себя слишком независимо и не выказывают должного уважения к правительству [6, p. 59]. С начала 1690-х гг. братья Дамур начали обращать внимание не только на добычу мехов, но и на сельское хозяйство. Известно, что в 1695 г. в их сеньориях разводили скот; там было распахано несколько десятков арпанов земли, на которых выращивали пшеницу, овес, горох и кукурузу. Двое из братьев — Луи и Матьё построили на реке Наксуа (Нашваак) лесопилку [7, p. 245–246]. Помимо фьефа братьев Дамур в долине реки Сен-Жан в это время появилось еще несколько сеньорий. В 1696 г. участок в районе форта Наксуа получили Жан Мартель и известный корсар Пьер Мезонна. Однако сколько-нибудь заметных хозяйств они не завели.

Третий очаг французской колонизации Акадии, расположенный на северном побережье современного Нью-Брансуика, северной оконечности полуострова Новая Шотландия и прилегающих островах залива Св. Лаврентия, также продолжал развиваться, хотя и несколько медленнее, чем поселения на берегу залива Фанди. Здесь главная роль принадлежала семье Николя Дёни — одного из пионеров французской колонизации Акадии, много сделавшего для развития там рыболовного промысла. Сам Дёни — акадийский патриарх, «Большая борода», как звали его индейцы, скончался в 1688 г., будучи уже в весьма преклонном возрасте. Его дело продолжил один из сыновей — Ришар Дёни де Фронсак, который с 1660-х гг. помогал отцу. В 1687 г. ему была пожалована сеньория Мирамиши, где он построил небольшой форт Сент-Круа (не путать с одноименным поселением, где в 1604–1605 гг. зимовали Шамплен и де Мон) и начал достаточно активно заниматься сельским хозяй-

ством. Известно, что в 1689 г. он содержал также небольшую рыболовную станцию и поселение Рестигуш (или Ристигуш) и считался владельцем Нипизиги, которое он вскоре передал бывшему работнику своего отца Филиппу Эно. Всего в 1689 г. в его владениях проживало 103 человека (в том числе и миссионеры, которых он содержал за свой счет) [7, p. 260]. Неизвестно, как бы пошло развитие этой части Акадии, если бы осенью 1691 г. Дёни-младший не пропал без вести в море. Его владения остались без хозяина и вскоре пришли в упадок.

В целом в 1680–90-е гг. Акадия продолжала развиваться почти исключительно за счет своих собственных ресурсов. После окончания Войны Аугсбургской лиги помощь, получаемая из метрополии, и без того весьма скудная, сократилась еще больше. В то же время поселенцы, которым приходилось поднимать свои хозяйства, пострадавшие в военное время, были столь бедны, что не могли снабжать даже небольшие акадийские гарнизоны. Поскольку из Франции продовольствие также не поступало, губернатору Вильбону пришлось в 1698 г. купить зерно у вчерашних врагов в соседних английских колониях [9, p. 196]. Однако, пожалуй, самым негативным было то, что французские власти перестали присылать боеприпасы и товары, необходимые для торговли с индейцами. Также существенно сократилось количество подарков, которые обычно делались абенакским вождям. Близорукость такой политики была очевидна колониальным властям, которые отлично понимали, какое огромное значение для обеспечения безопасности французских владений и защиты французских интересов имеет союз с абенаками.

Сразу же после окончания боевых действий английские рыболовные суда снова начали регулярно посещать прибрежные воды французских владений, а торговцы из Бостона и других центров Новой Англии развернули интенсивную коммерческую деятельность и в индейских поселениях, и в акадийских деревнях. Первоначально Вильбон пытался следовать данным ему инструкциям и не допускать проникновения иностранцев во французские владения. По этому поводу он заявил протест Уильяму Стаутону, исполнявшему в то время обязанности губернатора Массачусетса [10, p. 333–334]. Однако поскольку, с одной стороны, Акадия была не в состоянии противостоять экономической экспансии англичан, а с другой — французское правительство в тот момент предпринимало попытки сблизиться с Англией и не хотело вступать с ней в конфликт из-за сюжетов, которые оно считало второстепенными и даже третьестепенными, власти метрополии в итоге разрешили Вильбону продавать лицензии английским рыбакам [9, p. 176].

Сильная конкуренция со стороны англичан в рыболовстве и относительно скромные возможности (по сравнению с французскими поселениями долины реки Св. Лаврентия) для развития мехоторговли заставляли жителей Акадии искать новые источники дохода, новые статьи экспорта. В самом конце XVII в. в колонии началась заготовка мачтового леса. Первые мачты были изготовлены на реке Сен-Жан и отправлены во Францию как образец. А в 1700 г. корабль королевского флота «Авенан» доставил в метрополию первую крупную партию мачт, изготовленных «королевскими плотниками и королевскими мастерами» [6, p. 60], из чего можно заключить, что лесозаготовки бы-

ли поставлены на достаточно широкую ногу. Однако из-за новой войны этот промысел не получил дальнейшего развития.

В 1698 г. Вильбон с разрешения короля перенес свою штаб-квартиру в укрепление, построенное в устье реки Сен-Жан, на месте, где в 1630–40-е гг. находился форт Шарля де Ля Тура — одного из наиболее ярких, хотя и противоречивых героев акадийской истории (см.: [1]). Новая крепость была весьма солидной (естественно, по колониальным меркам). Ее деревянные стены были укреплены известковым раствором и глиной. Внутри был возведен дом для губернатора, часовня, казарма, склады и подсобные помещения. Очевидно, главной причиной, заставившей Вильбона переместиться на реке Сен-Жан, было то, что новый форт занимал важное стратегическое положение, контролируя подступы к заливу Фанди и, в то же время, был несколько ближе к основному сельскохозяйственному «ядру» колонии.

Сам Вильбон в новом форте прожил недолго. 5 июля 1700 года он скончался. Современники отзывались о нем поразному, рисуя его как в положительном, так и в сугубо отрицательном свете. Главной причиной здесь, безусловно, является то обстоятельство, что в 1690-е гг. (как и в предшествующие периоды акадийской истории) в «верхах» крошечной колониальной администрации и колониального общества шла ожесточенная борьба, вызванная столкновением личных и клановых интересов. В период администрации Вильбона главными соперниками и противниками губернатора были уже упоминавшиеся братья Дамур, конфликтовавшие с ним на почве мехоторговли. Во второй половине 1690-х гг. начались разногла-

сия между Вильбоном и Матьё де Гутеном — чиновником, в течение долгого времени исполнявшим обязанности судьи, королевского секретаря, ставшего для многих акадийцев главным представителем королевской власти в колонии. Кроме того, у Вильбона не было согласия и с его помощником по военным делам Клодом-Себастьяном де Вильё.

Главным оружием в этой борьбе были жалобы, которыми губернатор и его оппоненты забрасывали морское министерство (в ведении которого тогда находились колонии) и другие высшие инстанции. Наряду с довольно серьезными обвинениями вроде заявления о том, что губернатор якобы плохо обращается с сеньорами и абитанами, проживающими на реке Сен-Жан, и фактически монополизировал всю торговлю с индейцами, встречались и весьма курьезные заявления. Например, де Гутен счел своим долгом сообщить властям, что, празднуя заключение Рисвикского мира, Вильбон и его зять, сьёр Мартель сильно напились и истратили на праздничный салют 112 фунтов казенного пороха [7, p. 577]. Очевидно, в Париже не обращали внимания на подобные демарши, так как никакой реакции ни на одну из этих жалоб не последовало.

28 марта 1701 года Людовик XIV назначил новым губернатором (комендантом) Акадии Жака-Франсуа Момбетона де Бруйяна, занимавшего перед этим пост губернатора форта Плезанс, главного опорного пункта французов на острове Ньюфаундленд. Бруйян отличился в стычках с англичанами во время Войны Аугсбургской лиги и за это был переведен на более высокий пост. В самой колонии правда многие ожидали, что новым губернатором станет де Вильё — храбрый офицер,

пользовавшийся большой популярностью и у французов, и у индейцев, к тому же временно возглавлявший колониальную администрацию после смерти Вильбона. Де Вильё успешно справлялся с обязанностями губернатора в течение полутора лет, пока в начале мая 1701 года в Акадию не прибыл Бруйян. Из-за непогоды новый губернатор был вынужден сойти на берег в бухте Шибукту и добираться до Пор-Руайяля сухим путем. По дороге он посетил французские поселения в бухте Мин, где убеждал жителей немедленно начать строительство дороги, которая соединила бы этот район с Пор-Руайялем.

Насколько благоприятное впечатление на Бруйяна произвели природа и климат страны, настолько же негативным было его впечатление о состоянии ее хозяйства и о ее обороноспособности. Он сразу же взялся за укрепление акадийских фортов. Решив, что форт на реке Сен-Жан расположен всё же слишком далеко от основных французских поселений, Бруйян приказал разобрать крепость, построенную Вильбоном, и перевел ее гарнизон в Пор-Руайяль, который он сделал своей резиденцией. Поскольку там практически не было укреплений, губернатор в срочном порядке организовал фортификационные работы. Уже осенью 1701 года совместными усилиями солдат и поселенцев на месте, где некогда располагался форт Шарля д'Ольнэ (между реками Аннаполис и Аллен) были возведены земляные укрепления, на которых установили пушки, привезенные с реки Сен-Жан.

Хотя эти действия губернатора были, безусловно, логичными и, как выяснилось в дальнейшем, оправданными, они

в то же время способствовали дальнейшему ослаблению французских позиций в западной, континентальной части Акадии. Дело в том, что, лишившись защиты французских гарнизонов, многие поселенцы, обосновавшиеся было в долине реки Сен-Жан, оставили эти прекрасные плодородные земли и изобилующие пушниной леса, опасаясь нападения англичан. В свою очередь это привело к дальнейшему ослаблению французского влияния среди абенаков, являвшихся своего рода «живым щитом», прикрывавшим границы Акадии.

В конце 1701 г. Бруйян отправил в Париж доклад о положении дел в колонии. Как и его предшественники, он стремился привлечь внимание правительства к природным ресурсам Акадии, прежде всего к пушнине, лесу, рыбе. В то же время губернатор с горечью констатировал, что английская конкуренция, война и пираты, привели к тому, что акадийцы практически перестали заниматься рыболовством, у них нет ни барок, ни снастей и многие даже потеряли необходимые навыки. Бруйян говорил о необходимости наладить строительство небольших рыболовных судов, и предлагал прислать в колонию несколько опытных рыбаков из французских поселений на Ньюфаундленде, чтобы они занялись обучение акадийцев. Он предлагал в будущем сделать главным портом Акадии поселение Ля Эв на южной оконечности полуострова Новая Шотландия, что позволило бы облегчить связь с метрополией. Кроме того, Бруйян просил морское министерство прислать в колонию хотя бы один военный корабль для патрулирования побережья и борьбы с английскими торговцами и рыбаками. В это время англичане и жители их колоний чувствовали себя у ака-

дийских берегов настолько уверенно, что, когда Бруйян отправил своего помощника Нёвиллета на небольшом вооруженном судне для охраны французских территориальных вод, бостонские рыбаки напали на него, захватили корабль, а самого Нёвиллета убили [11, p. 410]. Бруйян писал: «Мне чрезвычайно обидно видеть этих бостонцев, которые обогащают себя в наших владениях, поскольку основным предметом их торговли является рыба, которую они ловят у наших берегов и затем отправляют во все части света» [6, p. 61].

Когда Бруйян покидал Францию и получал от короля инструкции, где в частности предписывалось поддерживать мирные отношения с английскими колониями, политическая ситуация в Европе резко обострилась. В мае 1702 года Англия и Франция вновь оказались в состоянии войны, в которой, как оказалось, решалась не только судьба испанской короны, но и судьба Акадии. Однако последняя интересовала французские власти существенно в меньшей степени, чем первая. Французский путешественник натуралист и поэт Дьер де Дьеревиль, посетивший Акадию в 1699–1700 гг. и опубликовавший книгу своих впечатлений от поездки (в стихах и прозе), с горечью писал о том, что французский «двор никогда не был хорошо информирован о том, что там происходит» [8, p. 84]. Он задавал своим соотечественникам риторические вопросы:

«Что нас сдерживает? Что мешает нам
отправиться за море
и получать большие доходы от обильных уловов рыбы?
Разве у нас нет кораблей и портов,
Почему бы нам не отправиться на промысел по водной глади,

и не извлечь из нее огромные сокровища,
которыми она обогащает столь многих?
Представьте какая польза будет поступать
от древесины и рыбы, которые производит Акадия?
<…>
[Ее] жители могли бы начать торговать,
и могли бы разорить ту богатую и великую коммерцию,
которую соседняя Англия осуществляет с таким успехом,
и они ещё могли бы готовить [военных] моряков для своего государя» [8, p. 84–86].

Причин неразвитости Акадии было достаточно много. Это и общие особенности французской колониальной политики того времени (см.: [4, с. 124–128]), и геополитические факторы и субъективные моменты. Однако, несмотря на все неблагоприятные условия, в которые попали слабые зерна акадийского сообщества, они всё же позволили им взойти и принести свои плоды, сохраняющиеся по сей день.

Библиографический список

1. Акимов, Ю. Г. Внутренний конфликт в Акадии, 1635–1650: закономерность или случайность? / Ю. Г. Акимов. – Текст : непосредственный // Американский ежегодник 2021. — Москва : Весь Мир, 2021. — С. 241–263.

2. Акимов, Ю. Г. Население Акадии в эпоху французского колониального господства (1604–1713): социально-демографические процессы на периферии заморской империи / Ю. Г. Акимов. – Текст : непосредственный // Американский ежегодник 2013. — Москва : Весь Мир, 2013. — С. 293–310.

3. Акимов, Ю. Г. От межколониальных конфликтов к битве империй: англо-французское соперничество в Северной Америке в XVII — начале XVIII в. / Ю. Г. Акимов. – 2-е изд. — Санкт-Петербург : Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2005. — 567 с. – Текст : непосредственный.

4. Акимов, Ю. Г. Очерки ранней истории Канады / Ю. Г. Акимов. — Санкт-Петербург : ВИРД, 1999. — 336 с. – Текст : непосредственный.

5. Лонгфелло, Г. У. Песнь о Гайавате. Поэмы. Стихотворения / Г. У. Лонгфелло. — Москва : Художественная литература, 1987. — 414 с. – Текст : непосредственный.

6. Canada and its Provinces. A History of the Canadian People and their Institutions / Ed. by A. Shortt and A. Doughty. In 22 Vols. Vol. XIII. The Atlantic Provinces. Pt. 1. — Glasgow, Brook & Co, 1914. — 375 p.

7. Dictionary of Canadian Biography. Vol. 1. 1000–1700. Université Laval / University of Toronto, 1966. — 755 p.

8. Diéréville. Relation du voyage de Port-Royal de l'Acadie ou de la Nouvelle France. — Amsterdam : Chez Pierre Humbert, 1710. — 236 p.

9. Lanctot, G. A History of Canada: 3 vols. Vol. 2. From the Royal Regime to the Treaty of Utrecht, 1663–1713 / G. Lanctot. — Cambridge (MA) : Harvard University Press, 1963. — 290 p.

10. Mémoires des Commissaires du Roi et de ceux de Sa Majesté Britannique sur les possessions et les droits respectifs de deux Couronnes en Amérique: 3 t. T. II. — Paris : Imprimerie royale, 1755. — 678 p.

11. Parkman, F. A Half Century of Conflict / F. Parkman // Parkman F. France and England in North America: 2 vols. Vol. 2. — New York, 1983. — 1 620 p.

12. Vernex, J.-Cl. Les francophones de Nouveau-Brunswick: géographie d'un groupe ethnoculturel minoritaire : 2 t. / J.-Cl. Vernex. T. I. — Lille; Paris, 1978. — 690 p.

О. Ю. Блатова
Новосибирский государственный
архитектурно-строительный университет

ВКЛАД СИБИРСКОЙ ГОРОДСКОЙ ИНТЕЛЛИГЕНТНОЙ СЕМЬИ В ПРОЦЕСС ФОРМИРОВАНИЯ ТРАДИЦИОННОГО ОБЩЕСТВА В НАЧАЛЕ XX в.

Формирование культурной среды в традиционном обществе происходит в результате личностной активности или семейной деятельности, способных внести вклад образовательной, трудовой или творческой деятельностью, что способствует росту идентичности, позволяющей осознать свой социальный статус. Сформированные ценности, нормы и правила поведения, семейные традиции являются показателем развития взаимодействия человека и культуры, а также значимым аспектом научной области.

Раскрытие культурных ценностей городской интеллигентной семьи Шиловских в Сибири позволяет определить общественный, личный, творческий вклад, направленный на формирование жизненной провинциальной среды. Достижение поставленной цели определяет решение следующих задач: на основании собранных сведений хронологически систематизировать и рассмотреть биографические сведения семьи Шиловских; выявить внесенный культурный, просветительский, образовательный вклад в развитие провинциальной жизненной сре-

ды; определить роль Шиловских в ключевых отраслях общественной жизни области образования и культуры. Актуальность исследования продиктована необходимостью консолидированного осмысления вклада семьи Шиловских в область образования и культуру томского провинциального общества в начале XX в.

Семья Шиловских волей обстоятельств обосновалась в Томске и проживала по ул. Гоголевской, 51 (Жандармская) [19, с. 4; 29, с. 1]. Глава семьи — Леонид Иванович Шиловский (1846–1916) служил в должности помощника начальника материальной службы Управления Сибирской железной дороги (г. Томск) до момента скоропостижной смерти, в Ачинске 3 мая 1916 года [25, с. 1]. Распространенные противоречивые биографические сведения подтолкнули к выявлению подлинной информации. В мае 1880 г. Л. И. Шиловский окончил Санкт-Петербургский Практический Технологический институт, получил право на производство строительных работ [39]. На основании этих сведений распространилась эфемерная информация, что Л. И. Шиловский был архитектором [5, с. 99–100; 3, с. 374]. Согласно направлению специализации упомянутого Технического института, в учебном заведении готовились инженеры в двух направлениях: техническом и химическом. Молодые специалисты получали звание (в зависимости от направления обучения) лаборанта или механического мастера. Студенты, занимающиеся на механическом направлении, имели возможность знакомиться с базовыми основами промышленного производства, устройством современных паровых двигателей и систем. Следовательно, информация об архитек-

торе Л. И. Шиловском эфемерна, документального подтверждения профессиональной деятельности в области зодчества в настоящее время не выявлено. Томские сослуживцы относились к Л. И. Шиловскому с большим уважением. После его скоропостижной смерти в мае, осенью 1916 года Обществом материальной помощи при управлении Томской железной дороги, для учащихся была введена стипендия им. Л. И. Шиловского, финансовая сторона обеспечивалась единовременными пожертвованиями и ежемесячными взносами [23, с. 2].

Сведения о супруге Шиловского, Олимпиаде Николаевне, ограничены, была установлена активная деятельность в городской общественной жизни. После обоснования в Томске и устройства быта, в декабре 1897 года вместе с Леонидом Ивановичем Шиловские пожертвовали денежные средства, направленные на обучение малоимущих детей [10, с. 3]. В 1906 г. родительский комитет томского реального училища путем голосования избирал О. Н. Шиловскую кандидатом в члены общественного объединения [12, с. 2]. Можно предположить, что Олимпиада Николаевна обладала творческими способностями. Выявлено, что в феврале 1912 года она принимала участие в бесплатном благотворительном вечере в качестве чтеца [6, с.3].

Разносторонние творческие способности проявились в детях Шиловских, известны имена шестерых детей: Борис (1877–1910?) [40, Л. 178], Мария (1879–1945) [1, с. 186], Ольга (1881–1948), Эмилия (1884–1952), Андрей (1887–1921) и Александр (сведения не выявлены). Сестер объединяла тяга к музыкальному и театральному искусству, которая являлась стимулом

для личностного роста и дальнейшего вклада в культурное, музыкальное, театральное, образовательное развитие как местечкового, провинциального томского общества, так и в искусство страны.

Мария Леонидовна (1879–1945) [1, с. 186] в 1896 г. успешно окончила московское Александро-Мариинское училище им. кавалерственной дамы В. Е. Чертовой [42]. Полученные профессиональные навыки позволили совершенствовать музыкальные способности. В течение трех лет М. Л. Шиловская совмещала преподавательскую деятельность в Мариинском институте с частными уроками. В 1904 г. по возвращении в Томск продолжила работу «свободным художником» в первой частной музыкальной школе К. И. Томашинской [11, с. 3]. Проявив лидерские качества и организаторские способности, в 1907 г. М. Л. Шиловская заняла должность заведующего школой К. И. Томашинской [14, с. 5]. В 1908 г. школа официально перешла во владения М. Л. Шиловской [9, с. 863], в период 1908–1919 гг. собранный высококвалифицированный педагогический коллектив школы обучал пению, игре на музыкальных инструментах: фортепьяно, скрипки и виолончели [14, с. 1; 16, с. 1; 28, с. 1; 35, с. 1]. Способности и полученные музыкальные навыки ученики демонстрировали на музыкальных вечерах и концертах с участием учителей школы и приглашаемых артистов [17, с. 1; 18, с. 2; 19, с. 2; 22, с. 1; 14, с. 4; 24, с. 3; 29, с. 1; 33, с. 2], примечательным фактом является участие в мероприятиях драматической актрисы Э. Л. Шиловской (сестры Марии Леонидовны) [37, с. 1; 38, с. 1]. Восстановленная советская власть в 1920 г. в Сибири внесла глобаль-

ные изменения в общество, измененный государственный строй отразился на административно-управленческой структуре и всех отраслевых систем, в том числе на процессе образования, области искусства и культуры. В этот момент в Томске официально появились государственные образовательные учреждения, в число которых вошли музыкальная школа М. Л. Шиловской, музыкальное училище и Народная консерватория, – новый статус позволял получить финансовую поддержку из бюджета Губернского отдела народного образования. В 1921 г. по решению Губнародобраза произошло объединение учреждений муз. училища и школы М. Л. Шиловской в Музыкальный техникум [7, с. 36].

Ольга Леонидовна (1881–1948), как и старшая сестра, окончила московский Александро-Мариинский институт им. Кавалерственной дамы В. Е. Чертовой (бывшее училище) в 1899 г. В течение 1903–1904 гг. О. Л. Шиловская продолжила обучение в Московской консерватории по классу пения, образование было прервано по состоянию здоровья. Сменив область интересов, Ольга Леонидовна нашла призвание в медицине: в 1908–1911 гг. обучалась в первой томской зубоврачебной школе [6, с. 19]. После успешного окончания школы в ноябре 1911 года она начала самостоятельную профессиональную деятельность, открыв частный кабинет, что подтверждают объявления, размещенные в местной газете в 1911–1917 гг. В научном пространстве распространены сведения о том, что во время Первой мировой войны О. Л. Шиловская была сестрой милосердия [6, с. 19]. Подтвердить данную информацию не удалось. Активная общественная жизнь позволила

О. Л. Шиловской проявить музыкальные способности и участвовать в 1916 г. в оперной постановке «Русалки» (1843 г., автор композитор А. С. Даргомыжский), поставленной томским певцом И. И. Березнеговским, завоевать признание и популярность в обществе [2, с. 175].

Эмилия Леонидовна (1884–1952), по официальным сведениям, в 1902 г. уехала в Москву для обучения в открытой школе-студии Художественного театра [4, с. 71]. Методичный сбор информации на данном этапе не внес ясность, при обращении к истории становления Московского Художественно-общедоступного театра, основанного в 1898 г., установить наличие Э. Л. Шиловской в числе первых актеров не удалось. Дальнейшее развитие театра сопровождалось активной деятельностью К. С. Станиславского: по его инициативе в 1905 г. была организована Студия на Поварской / Театр-студия в Мамонтовке (с мая по октябрь 1905 года художественный руководитель В. Э. Мейерхольд) [43]. В числе актеров указана Э. Л. Шиловская, сохранился фотодокумент с изображением труппы Театра-студии в Мамонтовке (1905 г.): Э. Л. Шиловская запечатлена в кругу коллег [41].

Существует предположение, что К. С. Станиславский мог видеть Э. Л. Шиловскую на репетиции спектакля «Смерть Тентажиля» Метерлинка в роли Игрэны. По утверждению Мейерхольда, способности актрисы у именитого режиссера вызывали сомнения [8, с. 32]. После закрытия студии по рекомендации М. Горького, Э. Л. Шиловская поступила в состав труппы В. Ф. Комиссаржевской, где должность художественного руководителя театра занял В. Э. Мейерхольд. Активная творческая

деятельность Шиловской сопровождалась гастрольной деятельностью на территории всей страны. В феврале 1915 года в газете «Уральская жизнь» (г. Екатеринбург), дана критическая оценка завершенному городскому театральному сезону, режиссерам В. Э. Мейерхольду, Г. Г. Мухину, актерскому составу и персонально М. Н. Бориславской (позднее Наблоцкая), Е. К. Мравиной (Е. К. Мравинская), Э. Л. Шиловской и др. Работа артистки театра-школы Комиссаржевской Э. Л. Шиловской, задействованной в разнообразных ролях, оценена как утонченная, искренняя с глубоким переживанием роли. Отмечен уникальный природный, творческий талант Шиловской, но воздействие режиссерского представления Мейерхольда, казалось отрицательным: сковывал ее способности, дисциплинировал (сковывал), уничтожал творческий дар, под многочисленными условностями в жестах, позах и интонациях, утрачивалась яркая индивидуальность, что делало актрису бледной [21, с. 2]. Личные обстоятельства в 1918 г. вернули Э. Л. Шиловскую в Томск, где продолжилась творческая театральная деятельность [4, с. 74]. В 1919 г. Шиловская как драматическая актриса участвовала в школьных концертах, которые организовывала и проводила М. Л. Шиловская (сестра) при активном участии преподавателей и учеников [38, с. 1]. Также Э. Л. Шиловская передавала накопленный профессиональный опыт, преподавая в драматической студии «Романтики», организованной при обществе народного образования [32, с. 3], была задействована в первом спектакле по произведению Гамсуна «У врат царства» [30, с. 3; 31, с. 4; 36, с. 3], принимала участия в городских развлекательных мероприятиях [34, с. 3]. В 1924 г.

Э. Л. Шиловская снималась в первом (немом) сибирском художественном фильме «Красный газ» режиссером И. Г. Калабуховым [4, с. 76], созданном по мотивам романа В. Я. Зазубрина «Два мира». Успех был грандиозным – для демонстрации фильма на территории страны растиражировали 53 копии, две отправили в Сибирь. Э. Шиловская продолжила творческую деятельность в театре Ленсовета [4, с. 76]. Пережив блокаду Ленинграда, в 1943 г. артистка вернулась в Сибирь, была представлена труппе Новосибирского театра «Красный факел» [4, с. 77], где служила до завершения творческой карьеры.

Итак, изучив биографический и творческий путь сестер Шиловских, воспитанных в типичной интеллигентной семье конца XIX—XX вв., необходимо отметить, что ранее не рассматривался их бескорыстный, осознанный вклад в общественную среду, творческие и профессиональные достижения, образ жизни, являющийся показателем и личностным ориентиром для формирования современных культурных и общественных ценностей, что актуально для развития современной личности, семьи и общества.

На основании собранного материала неоспоримым фактом является высококультурный семейный уровень Шиловских. Внутренняя среда, сформированная родителями Леонидом Ивановичем и Олимпиадой Николаевной, позволила вырастить нравственных личностей, на примере дочерей мы видим развитые творческие способности, обогатившие общество. Конечно, современная прогрессивная наука утверждает, что способности и качества не передаются генетическим образом, что является дополнительным аспектом для подтверждения значимости

среды, в которой формируется личность, следовательно, сложно переоценить родительский вклад в формирование личности. Оказывая влияние, формируются не только личностные качества, но и общественные.

Уникальность семьи Шиловских заключается в сформированном «сплаве» культуры, творчества и образования. Эти неразделимые постулаты являются основой традиционного общества, ведут к пониманию аутентичности, самосознанию и эмпатии. При сохранении интереса к пониманию семейных ценностей и целостности появляется стимул к сохранению культурных основ в семье и обществе.

Библиографический список

1. Дмитриенко, Н. М. Томский некрополь. Южное кладбище. Западная сторона / Н. М. Дмитриенко, Е. Ю. Ретюнская. — Томск : Изд-во Том. ун-та, 2013. — 190 с. – Текст : непосредственный.

2. Вавилов, С. П Оперные постановки томичей в 1900–1920-х гг. / С. П. Вавилов, Я. В. Ткаленко. – Текст : непосредственный // Вестник Томского государственного университета. Культурология и искусствоведение. — 2018. — № 29. – С. 172—179.

3. Долнаков, П. А. Городской архитектор Барнаула Борис Леонидович Шиловский / П. А. Долнаков, Е. А. Долнакова. – Текст : непосредственный // Баландинские чтения. — 2019 — Т. XIV. — С. 373—377.

4. Лендова, В. Н. Эмилия Шиловская: жизнь и судьба / В. Н. Лендова. – Текст : непосредственный // Вестник новосибирского государственного театрального института. Вып. 1 : сб. статей / отв. ред. О. С. Ефременко. — Новосибирск, 2009. — С. 70–79.

5. Никитина, В. Р. Дом окнами на закат: Воспоминания / В. Р. Никитина. — Москва : Интерграф Сервис, 1996. — 351 с. – Текст : непосредственный.

6. Шиловская, О. Л. Жизнь, полная духовной красоты / О. Л. Шиловская. – Текст : непосредственный // Сибирская старина: краеведческий альманах. № 9 (14) / ред. А. Б. Казачков. — Томск, 1995. — С. 19–24.

7. Сотникова, Е. В. Просветительская деятельность Томского музыкального техникума в 1920-е годы / Е. В. Сотникова. – Текст : непосредственный // Манускрипт. – 2020. – Вып. 9. — С. 35–38.

8. Мейерхольд, В. Э. Наследие. 3. Студия на Поварской. Май — декабрь 1905 / В. Э. Мейерхольд. — Москва : Новое издательство, 2010. — 784 с. – Текст : непосредственный.

9. «Москва-Сибирь» : Адресная и справочная книга : Посредник-указатель торгово-промышленных фирм на 1908 год / гл. ред. Я. П. Крюков. — Москва : Типография А. С. Забалуева, 1908. — 1 074 с. – Текст : непосредственный.

10. Томская хроника. – Текст : непосредственный // Сибирская жизнь. — 1897. — 28 декабря.

11. Томская хроника. – Текст : непосредственный // Сибирская жизнь. — 1904. — 22 августа.

12. Томская хроника. – Текст : непосредственный // Сибирская жизнь. — 1906. — 18 января.

13. Сергей, О. Макулатура (Путеводитель по Томску Чиркова) / О. Сергей. – Текст : непосредственный // Сибирская жизнь. — 1908. — 28 августа.

14. Музыкальная школа. – Текст : непосредственный // Сибирская жизнь. — 1908. — 28 августа.

15. Объявление. – Текст : непосредственный // Сибирская жизнь. — 1909. — 11 июня.

16. Музыкальная школа М. Шиловской. – Текст : непосредственный // Сибирская жизнь. — 1910. — 11 сентября.

17. Музыкальные школы. – Текст : непосредственный // Сибирская жизнь. — 1911. — 6 ноября.

18. Томская жизнь. – Текст : непосредственный // Сибирская жизнь. — 1912. — 10 апреля.

19. Томская жизнь. Концерт памяти Чайковского. – Текст : непосредственный // Сибирская жизнь. — 1913. — 25 октября.

20. Оперный ученический спектакль. – Текст : непосредственный // Сибирская жизнь. — 1914. — 24 апреля.

21. Итоги сезона. – Текст : непосредственный // Уральская жизнь. — 1915. — 6 февраля.

22. Музыкальная школа. – Текст : непосредственный // Сибирская жизнь. — 1915. — 8 марта.

23. Музыкальная школа. – Текст : непосредственный // Сибирская жизнь. — 1915. — 12 октября.

24. Опера. – Текст : непосредственный // Сибирская жизнь. — 1916. — 16 февраля.

25. Некролог Л. И. Шиловский. – Текст : непосредственный // Сибирская жизнь. — 1916. — 4 мая.

26. Некролог Л. И. Шиловский. – Текст : непосредственный // Сибирская жизнь. — 1916. — 5 мая.

27. Томская хроника. – Текст : непосредственный // Сибирская жизнь. — 1916. — 23 сентября.

28. Музыкальная школа. – Текст : непосредственный // Сибирская жизнь. — 1916. — 27 августа.

29. Ученический вечер в школе Шиловской. – Текст : непосредственный // Сибирская жизнь. — 1917. — 6 декабря.

30. «У царских врат». – Текст : непосредственный // Сибирская жизнь. — 1919. — 28 января.

31. К постановке «У врат царства». – Текст : непосредственный // Сибирская жизнь. — 1919. — 4 февраля.

32. Томская жизнь. Драматическая студия. – Текст : непосредственный // Сибирская жизнь. — 1919. — 27 февраля.

33. Концерт. – Текст : непосредственный // Сибирская жизнь. — 1919. — 18 марта.

34. В городском саду. – Текст : непосредственный // Сибирская жизнь. — 1919. — 21 августа.

35. Артистка московской оперы. – Текст : непосредственный // Сибирская жизнь. — 1919. — 24 августа.

36. Драматическая студия. – Текст : непосредственный // Сибирская жизнь. — 1919. — 23 сентября.

37. Музыкальная школа. – Текст : непосредственный // Сибирская жизнь. — 1919. — 30 сентября.

38. Музыкальная Школа. – Текст : непосредственный // Сибирская жизнь. — 1919. — 5 октября.

39. РГИА. Ф. 1293. Оп. 78. Д. 18. О допущении к экзамену на получение права производства строительных работ в России сына коллежского асессора Леонида Ивановича Шиловского. 22 мая 1880 г.

40. ЦХАФ АК. Ф. 219. Оп. 1. Д. 11. Определение Барнаульской городской Думы от 2/4 декабря 1905 года.

41. Между двух революций. – Текст : электронный. — URL: https:mxt-drevo.ru.

42. Списки выпускниц Александро-Мариинского училища (Александро-Мариинский институт им. кавалерственной дамы В. Е. Чертовой). – Текст : электронный. — URL: https: pomni-rod.ru›materialy-k-statyam/administrativno-...

43. Студии Московского Художественного театра. – Текст : электронный // Большая Российская энциклопедия. — URL: https:// bigenc.ru/ c/studii-moskovskogo-khudozhestvennogo-teatra-9a137b.

И. А. Васильев
Южно-Уральский государственный
гуманитарно-педагогический университет,
г. Челябинск

ОТ КУТЮМОВ К КОДЕКСУ: УНИЧТОЖЕНИЕ ИЛИ ПРЕЕМСТВЕННОСТЬ ТРАДИЦИОННОГО ПРАВА ФРАНЦИИ В ГРАЖДАНСКОМ КОДЕКСЕ НАПОЛЕОНА 1804 г.

Франция на рубеже XVIII—XIX вв. представляла собой «лоскутное одеяло» из правовых систем. В своих мемуарах, написанных на острове Святой Елены, Наполеон Бонапарт заметил: «Я обнаружил, что во Франции было тридцать шесть различных гражданских кодексов. Римское право, обычное право, королевские указы, провинциальные привилегии, парламентские постановления — всё это перемешалось и противоречило друг другу. Нельзя совершить значительного путешествия по стране, не меняя юрисдикцию пять или шесть раз».

В свою очередь, Гражданский кодекс Наполеона был единым для всей страны правовым документом, который был либеральным для своего времени (закреплял идеалы Французской революции: равенство граждан перед законом, свободу личности, неприкосновенность частной собственности, светский характер образования). Остается вопрос: кодекс стал символом разрыва с феодальным традиционным прошлым французского права или впитал в себя и закрепил нормы и принципы этого

прошлого? В данной статье мы ответим на этот вопрос, изучив дореволюционное право Франции, право во времена Французской революции и Гражданский кодекс Наполеона.

Дореволюционная Франция представляла собой уникальный правовой ландшафт, сформировавшийся под влиянием двух различных традиций. В стране исторически сложилось разделение на две основные правовые зоны: южные области («страны писаного права» — pays de droit écrit), где сохранялось сильное влияние римского права, и северные регионы («страны обычного права» — pays de coutume), где господствовали местные обычаи — кутюмы. Этот дуализм имел глубокие исторические корни. Юг Франции, подвергшийся существенному влиянию Римской империи, сохранил традиции писаного права, в то время как на севере преобладало устное обычное право германских племен.

Это деление наметилось еще в XIII в. Однако нельзя утверждать, что в одной части Франции действовало исключительно римское право, а в другой — только обычное [3]. Они дополняли друг друга, когда не могли решить определенных вопросов своими силами.

В XIII в. начинается так называемая редакция кутюмного права, наиболее яркий пример «Кутюмы Бовези» (Coutumes de Beauvaisis), составленные Филиппом де Бомануаром в 1282 г. [3]. Этот труд представляет собой юридический и социальный идеал своего времени (не просто запись местных обычаев, а их творческую переработку автором с добавлением канонического римского права), в нем была закреплена презумпция невиновности. Однако он не был единым для всей страны и не решал проблемы правовой раздробленности Франции.

К XVIII в. ситуация правовой раздробленности стала объектом ожесточенной критики со стороны просветителей. Вольтер иронизировал, что путешественник «меняет законы так же часто, как и лошадей». Правовой партикуляризм дорого обходился торговцам и предпринимателям, препятствуя развитию единого национального рынка. Французская революция XVIII в. ознаменовала глубокое вторжение в сферу права, явившееся результатом общего кризисного состояния общества и явного несоответствия средневекового права насущным потребностям развития страны. Однако сменявшие друг друга революционные правительства не могли систематизировать и кодифицировать законы, издав общий кодекс. Они только издавали законы, которые отменяли феодальные пережитки (отменен майорат, сословные привилегии, введение светского брака).

Приход к власти Наполеона Бонапарта в результате переворота 18 брюмера (9 ноября 1799 года) стал катализатором для запуска масштабного процесса правовой реформы. Уже 12 августа 1800 года Первый консул назначил специальную комиссию, в состав которой вошли четыре видных юриста: председатель Кассационного суда Франсуа-Дени Тронше, Жан-Этьен-Мари Порталис, Жак Мальвиль и Феликс-Жюльен-Жан Биго де Преамене [6]. Примечательно, что двое из них представляли южные провинции с традицией римского права, а двое — северные области с преобладанием обычного права, что обеспечило учет различных правовых традиций.

В основу Кодекса Наполеона положена институциональная система, повторяющая структуру Институций римского юриста Гая (лица, вещи, обязательства). Состоит из вводной части

и трех книг. Вводная часть закрепляет право и обязанность судьи решить спор даже в том случае, когда закон молчит или его содержание неясно. Это предписание ускоряло и упрощало судебное разбирательство неурегулированных законом правонарушающих действий в сфере гражданского права. Господствовавшая ранее естественно-правовая традиция утверждала, что судьи должны быть лишены права толкования законов в случае неясности или неполноты законных предписаний. Первая книга («О лицах») включает статьи о гражданстве, актах гражданского состояния, семейном праве и опекунском праве. Вторая книга («Об имуществах и о различных видоизменениях собственности») регулирует отношения собственности, третья («О различных способах, которыми приобретается собственность») — способы приобретения собственности, включая наследственное право и различные виды обязательств [2]. Это отражает приверженность составителей классической юридической традиции римского права [7]. Многие положения кодекса брались из сборников кутюмов (сборник кутюмов Парижа, «Кутюмы Бовези»). Однако зачастую из кутюмного права члены комиссии брали не определенные нормы, а «концепции и мысли» [5]. Примеры заимствованных положений: кутюмы (недееспособность замужних женщин, власть мужа, общность имущества супругов), римское право (собственность, обязательственное право), законы революционной эпохи (совершеннолетие, гражданский брак, ипотечный режим).

Примечательно, что работа велась в необычайно сжатые сроки: проект был подготовлен всего за четыре месяца. Как отмечается в дореволюционной энциклопедической статье, за-

дачей комиссии было «примирить римское право с французскими кутюмами и путем незаметного перехода без потрясений связать прошлое с настоящим» [8].

Сам Наполеон придавал огромное значение кодификации права. В одном из писем с острова Святой Елены он отметил: «Моя слава не в том, что я выиграл 40 сражений — одно поражение при Ватерлоо затмит в памяти потомства остальные победы. Но что не умрет никогда, что будет жить в веках — это мой гражданский кодекс». Наполеон лично участвовал в обсуждении проекта Кодекса.

Таким образом, подытоживая всё выше сказанное, мы можем утверждать, что Гражданский кодекс Наполеона был преемственностью правовой традиции, адаптированной к условиям буржуазного общества, а не простым уничтожением традиционного права Франции (что пытались сделать во времена Французской революции). Создатели кодекса отобрали и переработали подходящие для того времени положения Римского права, кутюмов и революционного законодательства, создав единый и кодифицированный кодекс для всей страны, который с некоторыми редакциями действует во Франции и в XXI в., а также оказал большое влияние на Европейскую правовую систему, став образцом для других стран.

Библиографический список

1. Бомануар, Ф. де. Кутюмы Бовези. – Текст : непосредственный // Хрестоматия памятников феодального государства и права / под ред. В. М. Корецкого. — Москва, 1961. — С. 577–599.

2. Графский, В. Г. Кодекс Наполеона / В. Г. Графский. – Текст : электронный // Большая российская энциклопедия : научно-

образовательный портал. — URL: https://bigenc.ru/c/kodeks-napoleona-79bd5d/?v=6936920 (дата публикации: 12.04.2023).

3. Казачанская, Е. А. Кутюмы как источник права средневековой Франции / Е. А. Казачанская. – Текст : непосредственный // ЮП. – 2012. – № 1 (50).

4. Карасевич, П. Л. Гражданское обычное право Франции в историческом его развитии / П. Л. Карасевич, доц. Моск. ун-та. — Москва : Тип. А. И. Мамонтова и К°, 1875. — XVI, 488 с. – Текст : непосредственный.

5. Коновалов, А. Ю. Кутюмы Франции и их влияние на Кодекс Наполеона / А. Ю. Коновалов. – Текст : непосредственный // Сборник материалов курсантских (студенческих) научно-практических мероприятий : Материалы конференций и круглого стола, Новокузнецк, 15 декабря 2021 года — 30 2022 года. — Новокузнецк : Кузбасский институт Федеральной службы исполнения наказаний, 2022. — С. 151–153. — EDN XBJVBQ.

6. Кузнецов, М. Н. Наполеон и его роль в создании Гражданского кодекса Франции : историко-психологический аспект. – Текст : непосредственный // Юридическая психология. — 2019. – № 3. — С. 41–58;

7. Морозов, С. С. Кодекс Наполеона 1804 года: историко-правовая характеристика / С. С. Морозов, Н. П. Бучко // Вестник науки. – 2025. – № 5 (86).

8. Наполеонов кодекс // Новый энциклопедический словарь / под общ. ред. К. К. Арсеньева. — Петроград : Издательское дело, 1916. — Т. 27: Молочница — Наручи. — Стлб. 893–895.

9. Саврико, И. В. Кутюмы и обычаи Корсики в правовой системе Франции накануне кодификации Наполеона Бонапарта / И. В. Саврико // Право, общество, государство: проблемы теории и истории. — Москва : РУДН, 2021. — С. 207–211.

Н. А. Гаврилина
Тульский государственный педагогический университет им. Л. Н. Толстого

ВКЛАД П. М. ТРЕТЬЯКОВА В РАЗВИТИЕ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ

Павел Михайлович Третьяков родился 15 декабря 1832 года в семье Михаила Захаровича Третьякова — московского купца. Третьяковы владели льняной мануфактурой, магазином, доходными домами в Москве, земельными участками в Костромской губернии, семья занималась благотворительностью. В эту деятельность были вовлечены Павел и Сергей Третьяковы. После смерти отца братья продолжили торговое дело и стали крупными, известными купцами, впоследствии знаменитыми меценатами и собирателями, общественными деятелями: старший (Павел Михайлович) определит развитие русской живописи, младший (Сергей Михайлович) будет московским городским головою [2, с. 14–15].

В середине XIX столетия в российском обществе возрастает интерес к отечественной культуре, русской самобытности. Московское купечество, осваивая новые сферы жизни: экономику, торговлю, просвещение, сближается с ученым и художественным миром. В конце XIX в. купеческие семьи Мамонтовы, Морозовы, Рябушинские продолжили линию возрождения национальной традиции. П. М. Третьяков убежден, что искусство России находится на пороге национального самоутвер-

ждения. У молодого собирателя старинных гравюр, книг, картин рождается замысел о создании музея отечественного искусства. С 1856 г. Павел Михайлович в возрасте 24 лет начинает собирать картины русских художников. Первая приобретенная им картина «Стычка с финляндскими контрабандистами» положила начало будущей коллекции [2, с. 39–40]. Позже он приобрел картину «Искушение» у художника Н. Г. Шильдера. Эти два полотна и положили начало ставшей впоследствии знаменитой коллекции Третьякова [3, с. 4]. 22 мая 1856 года стало датой основания Третьяковской галереи. Двадцатью годами позже в письме к Репину П. М. Третьяков напишет «Я задался по возможности собрать всех русских художников».

В 1860-е гг. Третьяков приобретает картины, полагаясь на свой художественный вкус, выезжает за границу, посещает музеи, выставки, знакомится с художниками, принимает решение о создании знаменитой портретной галереи выдающихся русских людей: общественной и государственной деятельности, писателей, художников, композиторов. В течение почти двух десятилетий заказывает портреты Перову, Крамскому, Репину. Для него очень важна правдивая характеристика модели: он спорит, критикует, советует подбирает фотографии, ищет новое. Портреты Ф. М. Достоевского и А. Островского были написаны художником Василием Перовым. Он по праву считался мастером психологического портрета, создавая потрясающие исторические композиции. Лев Толстой наотрез отказывался позировать художникам. И только И. Крамскому удалось уговорить графа. Сегодня портрет его кисти восхищает всех, кто хотя бы однажды остановился около шедевра искусства.

Набор имен в галерее, обязанный выбору собирателя, отражает его уровень понимания актуальности того или иного деятеля, дает возможность увидеть, осознать его литературные, эстетические, нравственные предпочтения, его человеческую и гражданскую позицию.

На протяжении долгих лет Павел Третьяков приобретал работы И. Крамского, В. Перова, Ф. Васильева, материально поддерживая художников. Стремился во всей полноте собрать произведения лучших представителей русской школы. Эпиграфом к жизни и деятельности Третьякова стали слова Владимира Стасова: «От Вас крупное имя и дело останется». В 1860 г. П. М. Третьяков оставляет завещание, определившее его главную жизненную задачу, — создание доступного для всех «художественного музея или общественной картинной галереи» [1, с. 301].

П. М. Третьяков высоко оценивал роль Товарищества передвижных художественных выставок, оказывал материальную поддержку молодым художникам, разделял их убеждения, связывал с достижениями реалистов большие надежды отечественной школы живописи. П. М. Третьякова часто обвиняли в его «пристрастии» к передвижникам. В 1870–1880-х гг. именно они объединяли в своем товариществе едва ли не все выдающиеся таланты России. В годы приобретения картин Третьяковым именно передвижники определяли главное направление русского искусства. Павел Михайлович открыл И. И. Левитана, А. В. Серова, посещал выставки, приобретал картины и, прежде всего, ему важна была эстетическая ценность произведения. Работы передвижников стали знаковыми

для отечественного искусства, и сегодня эти произведения включены в хрестоматийный ряд лучших картин второй половины XIX в.

В течение всей жизни Третьякова посещали сомнения о значимости своего дела. В конце 1870-х гг. в письме к Крамскому он писал об этом, но был уверен в будущем русского искусства, поэтому оставался непоколебимым в принятом решении. Он был уверен, что коллекция художественных произведений будет необходима будущим поколениям и всё это делается для будущего России. Эти мысли Третьякова перекликаются с убеждениями И. С. Аксакова, который утверждал, что передовые люди не могут быть двигателями своей эпохи, они движут следующую, потому что современные им люди еще не готовы.

П. М. Третьяков проявлял интерес к русской теме, к русскому сюжету, одним из первых принялся коллекционировать современную отечественную живопись. В 1867 г. он приобрел картину К. Д. Флавицкого «Княжна Тараканова в темнице», подчеркивал, что это произведение делает честь русской школе. Это было первое произведение, связанное с отечественной историей. Художник обратился к периоду правления Екатерины II: молодая красавица-самозванка находится в Петропавловской крепости, в городе — наводнение, женщине грозит смертельная опасность. Возможно, это вымысел: княжна умерла от чахотки, но эта картина была очень любима в обществе. Павел Михайлович прочувствовал необходимость отражения русской истории в художественном исполнении. Константин Маковский, Илья Репин, Василий Суриков: исторические по-

лотна мастеров и в XXI в. восхищают и поклонников, и непримиримых критиков. Каждая из картин — это и трагические страницы русской истории, и черты народного характера: «Утро стрелецкой казни» (В. Суриков) передает и историческую драму, и решительный, жесткий характер Петра, и трагедию стрельцов. Илья Репин картину «Запорожцы пишут письмо турецкому султану» создавал десять лет, он писал: «Запорожье меня восхищает этой свободой, этим подъемом рыцарского духа. Удалые силы русского народа отреклись от житейских благ и основали равноправное братство на защиту лучших своих принципов веры православной и личности человеческой», — так живописец объяснял свое отношение к днепровским героям [5].

Сенсационной картиной собрания П. М. Третьякова остается полотно «Иван Грозный и сын его Иван». Создание этой картины сопряжено с трагической полосой отечественной истории — это период, связанный с убийством Александра II. Эту картину старались не показывать на выставках, но полотно стало одним из самых популярных в Третьяковской галерее.

В 1880–1890-е гг. П. М. Третьяков, вопреки общественному мнению, дискуссиям в художественном мире, цензурному запрету, приобретает «Боярыню Морозову» Сурикова, «Сельский крестный ход» Перова, «Что есть истина?» Ге. Неоднозначную реакцию современников вызвала Туркестанская серия В. В. Верещагина. Павел Михайлович знал об искажении событий художником, негативном отношении царского правительства. Несмотря на это, Третьяков приобретал работы Верещагина, подчеркивая патриотическую направленность серии

и художественную грандиозность замысла. Исторические полотна, вошедшие в собрание Третьякова, связаны с драматическими событиями, обозначившими переломный момент в истории нации и открывающими путь к проникновению в глубины национального самосознания.

«Русская концепция» Третьякова звучала в собрании имен русских художников и в собрании картин, отражающих отечественную историю, красоту русской природы, национальные мотивы. Позиция Третьякова в 1880–1890-е гг. — это позиция человека, уважающего и познающего русскую культуру. Гражданские устремления определяли позицию Третьякова, они были нацелены на благотворительные задачи внутри страны: создание музея, просвещение публики. Он не мог смириться с превращением искусства в товар. Серьезным конкурентом П. М. Третьякова в деле собирания русского искусства стал император Александр III. Он стремился создать Петербургский национальный музей (впоследствии Русский музей императора Александра III). Эта политика императора сказалась на росте цен на произведения искусства. Александр III купил произведения, которые хотел приобрести П. М. Третьяков. Среди них «Христос и грешница» Поленова, «Покорение Сибири Ермаком» Сурикова. Третьяков лишился своего главного преимущества — «права первого» выбора. Но он действовал как неутомимый исследователь. Он приобретал то, что не противоречило его представлению о характерном, новаторском, что и сегодня отражает основные этапы русского искусства. О нем писали, что он приобретал «всё самое лучшее и талантливое». Заявив о том, что собранная им галерея будет передана в дар,

Третьяков сразу отверг коммерческую составляющую своей деятельности.

Братья Третьяковы были ознакомлены с завещаниями друг друга. Это было их общим решением: передать коллекцию в дар городу Москве, что свидетельствует о глубоком семейном единстве и преданности делу. Сергей Третьяков внес значительный вклад в распространение культуры. В 1892 г. Сергей Михайлович Третьяков внезапно скончался, и это событие ускорило переход галереи в собственность города. Павел Михайлович продолжал расширять собрание коллекции, и на момент смерти П. М. Третьякова она насчитывала тысячи произведений.

В конце 1893 г. в ежемесячном историческом издании «Русская старина» вышла статья В. В. Стасова «Павел Михайлович Третьяков и его картинная галерея» [4, с. 572]. Критик подчеркивал, что галерея Третьяковых — музей европейского уровня, стоит в одном ряду с Лондонской национальной галереей и с национальной галереей в Мюнхене. Братья Третьяковы принадлежали к выдающимся представителям просвещенной московской промышленной элиты, внесшей огромный вклад в сокровищницу русской культуры второй половины XIX в.

Более 40 лет Павел Третьяков коллекционировал картины. Он собрал одну из крупнейших коллекций русской живописи и целую галерею прижизненных портретов своих выдающихся современников.

Затем коллекция пополнилась картинами Алексея Саврасова, Константина Трутовского, Федора Бруни и других масте-

ров. Уже в 1860 г. Павел Михайлович составил завещание, в котором указал следующее: «Для меня, истинно и пламенно любящего живопись, не может быть лучшего желания как положить начало общественного, всем доступного хранилища изящных искусств, приносящего многим пользу, всем удовольствие».

В 1860-е гг. Третьяков приобрел картины: «Привал арестантов» Валерия Якобы, «Последняя весна» Михаила Клодта, «Бабушкины сны» Василия Максимова, «Сельский крестный ход на Пасхе» и «Тройка» Василия Перова. В 1870-е гг. в собрании Третьякова появились картины Ивана Крамского «Христос в пустыне», Ивана Шишкина «Сосновый бор», Алексея Саврасова «Грачи прилетели».

Павел Третьяков размещал приобретенные картины в своем московском доме в Лаврушинском переулке, однако места для них становилось всё меньше и меньше. В 1874 г. он построил на собственные средства здание в Москве для картинной галереи. В 1881 г. залы для посетителей были открыты, тем самым были заложены основы Третьяковской галереи как общедоступного публичного музея.

П. М. Третьяков оказывается единственным в своем роде, выделяется из купеческой среды, превращаясь в коллекционера, во владельца крупнейшего собрания национальной живописи, знатока, музейщика, собирателя, вложившего весомый вклад в дело утверждения самоценности русского искусства, являющегося частью русской культуры. Он растет вместе с коллекцией, его вкус формируется по мере роста собрания. Он создатель галереи и в каком-то смысле — искусства, нахо-

дящегося в ней. Он приобретает то, что не противоречит его представлениям о должном, о характерном, о новаторском, что и сегодня представляет основные этапы русского искусства. Границы между художественным и нехудожественным условны, размышлял как-то Третьяков. В тот период в общественном сознании формировалась потребность к возрождению национального в искусстве, переосмысливалась роль западного влияния на отечественные культурные традиции. Третьяков был убежден, что искусство России находится на пороге национального самоутверждения. Он быстро понял, что общественное мнение изменчиво: сегодня ругают, завтра поют гимны, все говорят разное. Зарождение новых художественных смыслов проверяется временем. Он стремился стать над своим и чужим в русской культуре, так как свою задачу видел в отражении всего хода русской живописи. Исследователи часто утверждали о Третьякове, что он приобретал «всё самое лучшее и талантливое». Однако сама коллекция этому противоречит: Третьяков собирал разностороннее, выбирал характерное, типичное, в том числе и рядовое, но показательное для развития русской школы. В искусстве умел ценить индивидуальное, обладающее качеством неповторимости. Собранные вместе произведения отражают дух времени. Став попечителем, Третьяков стал еще строже относиться к галерее — возросла ответственность.

В августе 1892 года Павел Третьяков передал свою художественную галерею в дар Москве: 1 287 живописных, 518 графических произведений искусства, 75 картин и 8 рисунков европейской школы, 15 скульптур и коллекция икон.

Стоимость Третьяковской галереи на тот момент оценивалась в 2 222 029 рублей. Сегодня собрание превышает 170 000 произведений русской живописи, графики, скульптуры, декоративно-прикладного искусства XI — начала XXI вв. Двери Третьяковской галереи открыты для благодарных посетителей.

Библиографический список

1. Бенуа, А. Н. История русской живописи в XIX веке / А. Бенуа; [Сост., вступ. ст. и коммент. В. М. Володарского]. — Москва : Республика, 1995. — 446 с. – Текст : непосредственный.

2. Боткина, А. П. Павел Михайлович Третьяков в жизни и искусстве / А. П. Боткина. — 2-е изд. — Москва : Искусство, 1960. — 353 с. – Текст : непосредственный.

3. Большакова, Л. А. Государственная Третьяковская галерея : Краткий путеводитель. — 3-е изд. — Москва : Изобраз. искусство, 1978. — 166 с. – Текст : непосредственный.

4. Стасов, В. В. Павел Михайлович Третьяков и его картинная галерея. – Текст : непосредственный // Русская старина. – 1893. – Т. 50. Декабрь. — 757 с.

5. Запорожцы (картина). – [Электронный ресурс] // Рувики. – URL: https://ru.ruwiki.ru/wiki/Запорожцы_(картина) (дата обращения: 06.03.2026).

В. В. Гурский
Центр историко-культурного наследия
г. Челябинска

ПРАВОВОЙ СТАТУС КАЗАЧЬИХ ОБЩЕСТВ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ

Возрождение российского казачества в постсоветский период стало своеобразным общественно-политическим процессом, с самого начала приобретшим сущностно своеобразные черты по сравнению с развитием духовенства и предпринимательских кругов, неудачными попытками возрождения дворянства. Разумеется, данный процесс потребовал соответствующего правового регулирования. Сегодня казачьи общества представляют собой уникальный институт, сочетающий черты общественных объединений и государственной службы. Правовой статус казачьих обществ в Российской Федерации сформировался в ходе длительной правотворческой работы и продолжает совершенствоваться с учетом современных вызовов, включая участие казаков в специальной военной операции и иных видах защиты государственных интересов [10].

Существует целый ряд нормативно-правовых актов различного уровня, определяющий статус российского казачества. И центральное место здесь занимает Федеральный закон от 5 декабря 2005 г. № 154-ФЗ «О государственной службе российского казачества», который «определяет правовую и организационную основы несения российским казачеством госу-

дарственной службы» [7]. В данный закон неоднократно вносились изменения и дополнения, из которых наиболее существенными являются новеллы 2024 г., содержащиеся в Федеральных законах № 59-ФЗ [5], а также в 2025 г. — законами № 313-ФЗ [6] и № 505-ФЗ [4].

Помимо профильного закона статус казачьих обществ закреплен в Гражданском кодексе Российской Федерации. Статья 123.15 ГК РФ признает казачьи общества, внесенные в государственный реестр, особым видом некоммерческих организаций, созданных для сохранения традиционных образа жизни, хозяйствования и культуры российского казачества, а также для несения государственной или иной службы [1].

В соответствии с Федеральным законом № 154-ФЗ казачье общество определяется как форма самоорганизации граждан Российской Федерации, объединившихся на основе общности интересов в целях возрождения российского казачества, защиты его прав, сохранения традиционных образа жизни, хозяйствования и культуры российского казачества. По своей организационно-правовой форме казачье общество является некоммерческой организацией.

Законодательством предусмотрена последовательная иерархическая структура казачьих обществ, включающая следующие уровни: 1) первичный уровень — хуторские, станичные, городские казачьи общества, объединяющие жителей одного или нескольких ближайших муниципальных образований; 2) районный (юртовый) уровень — общества, создаваемые путем объединения ближайших первичных казачьих обществ; 3) окружной (отдельский) уровень — объединения районных

обществ на территории субъекта Российской Федерации или части субъекта; 4) войсковой уровень — общества, осуществляющие деятельность на территориях двух и более субъектов Российской Федерации либо на территории одного субъекта, образованного в результате объединения регионов; 5) всероссийский уровень — Всероссийское казачье общество, объединяющее войсковые казачьи общества, а также окружные общества, не входящие в состав войсковых. Устав Всероссийского казачьего общества утверждается непосредственно Президентом Российской Федерации.

Важнейшим элементом правового статуса казачьих обществ выступает институт государственного реестра. Государственный реестр казачьих обществ в Российской Федерации представляет собой информационный ресурс, содержащий сведения о казачьих обществах, члены которых приняли на себя обязательства по несению государственной или иной службы. Включение в реестр является обязательным требованием для привлечения членов казачьего общества к несению государственной службы.

По состоянию на 2025 г. в России насчитывается 143 тыс. реестровых казаков, которые несут государственную и иную службу [10].

Законодательство устанавливает жесткие сроки для внесения в реестр. Согласно Федеральному закону № 59-ФЗ казачье общество, члены которого приняли обязательства по несению государственной или иной службы, должно быть внесено в государственный реестр в течение одного года со дня государственной регистрации. В противном случае общество обя-

зано преобразоваться в ассоциацию (союз) или автономную некоммерческую организацию либо принять решение о ликвидации. При невыполнении этих требований в двухлетний срок общество подлежит ликвидации по решению суда.

Создание казачьего общества осуществляется в соответствии с общими нормами законодательства о некоммерческих организациях, но с рядом особенностей. Уставы казачьих обществ подлежат согласованию и утверждению: первичных обществ — главами муниципальных образований, окружных и войсковых — высшими должностными лицами субъектов Российской Федерации и уполномоченным Правительством Российской Федерации федеральным органом исполнительной власти по взаимодействию с казачьими обществами.

Управление казачьим обществом осуществляется: высшим органом управления, атаманом казачьего общества, другими органами управления, образуемыми в соответствии с федеральным законом, указами Президента РФ и уставом общества.

Важной новеллой 2024 г. стало закрепление за атаманом Всероссийского казачьего общества права временно отстранять от должности атаманов казачьих обществ, входящих в его состав, в случае систематического неисполнения или ненадлежащего исполнения членами этих обществ принятых обязательств по несению службы.

Содержание государственной службы российского казачества изложено в ст. 5 Федерального закона № 154-ФЗ и включает целый ряд направлений.

Военная служба. Российское казачество проходит военную службу в Вооруженных Силах Российской Федерации, других

войсках, воинских формированиях и органах. Для прохождения военной службы казаки направляются, как правило, в соединения и воинские части, которым присвоены традиционные казачьи наименования, войска национальной гвардии Российской Федерации и пограничные органы. Особой разновидностью военной службы является служба в мобилизационном резерве. Члены казачьих обществ, принявшие обязательства по несению службы и пребывающие в запасе, поступают в мобилизационный людской резерв на добровольной основе путем заключения контракта. При этом полномочия по отбору кандидатов и направлению их для поступления в резерв переданы самим казачьим обществам. Всероссийское казачье общество заключает договор с Министерством обороны или иными уполномоченными органами, а войсковые казачьи общества — с их территориальными органами. В таких договорах определяются численность членов казачьих обществ, пребывающих в резерве, сроки действия, основания и порядок расторжения.

Иные виды государственной службы. «Казачество также: проходит государственную гражданскую службу, проходит федеральную государственную службу, связанную с правоохранительной деятельностью, оказывает содействие государственным органам в организации и ведении воинского учета, организует военно-патриотическое воспитание призывников и их подготовку к военной службе, принимает участие в охране общественного порядка, обеспечении экологической и пожарной безопасности, защите Государственной границы» [7].

Важной особенностью организации службы казачества выступает договорный характер привлечения к выполнению го-

сударственных задач. Казачьи общества осуществляют деятельность на основе договоров (соглашений) с федеральными органами исполнительной власти и их территориальными органами, органами исполнительной власти субъектов Российской Федерации и органами местного самоуправления.

По аналогии с другими видами государственной службы для членов казачьих обществ, внесенных в Государственный реестр, установлены ограничения и запреты. Члены казачьих обществ, внесенных в реестр и принявших обязательства по несению государственной или иной службы, обязаны приостановить свое членство в политических партиях и иных общественных объединениях, преследующих политические цели, а также не вправе вступать в них и принимать участие в их деятельности. Деятельность политических партий в казачьих обществах не допускается.

Указы Президента определяют наименование, порядок присвоения и статус казачьих чинов [9], а также описание и правила ношения форменной одежды [8].

Для казаков, замещающих должности, на которые распространяются антикоррупционные ограничения, установлены дополнительные запреты: они не вправе получать в казачьем обществе заработную плату или иные выплаты, а также исполнять полномочия, связанные с осуществлением обществом приносящей доход деятельности.

Современный этап развития правового статуса казачьих обществ характеризуется следующими чертами. На ноябрь 2025 года на заседании постоянной комиссии Совета при Президенте РФ по делам казачества обсуждались изменения в ти-

повые уставы казачьих обществ и новый порядок предоставления отчетности, вступающий в силу с 2026 г. Рассматриваются предложения по снятию излишних бюрократических барьеров при осуществлении деятельности казачьих обществ [3].

Федеральное агентство по делам национальностей в ноябре 2025 года отметило, что анализ правоприменения показал необходимость упрощения процедур администрирования, чтобы позволить казакам сосредоточить усилия на решении стратегических задач. Планируется устранить процедурный и временной разрыв между регистрацией казачьего общества и его внесением в реестр [3]. С 1 января 2026 года отчетность казачьих обществ в Министерство юстиции РФ подается только в электронном виде через специально созданный портал.

В Государственной Думе ведется работа над новым федеральным законом «О российском казачестве», который призван регламентировать жизнь, деятельность и службу российского казачества, а также обязанности руководителей муниципалитетов и регионов по отношению к казакам. Особо подчеркивается, что новый закон должен охватывать не только реестровые казачьи общества (143 тыс. чел.), но и многочисленные общественные казачьи организации, значительно превышающие эту цифру по численности [10].

В условиях специальной военной операции казачество играет важную роль. По данным на май 2025 года, в зоне СВО служат 46 тыс. казаков из всех казачьих войск страны, образовано 27 добровольческих казачьих отрядов. Более 3,5 тыс. человек награждены государственными наградами, из них 11 стали Героями России [10]. Значительное количество каза-

ков, непосредственно не участвующих в боевых действиях, вовлечено в гуманитарную и волонтерскую деятельность в связи с проведением специальной военной операции. Именно эти факты свидетельствуют о подлинном возрождении казачества.

Одной из острых проблем современного правового регулирования выступает соотношение статуса реестровых казачьих обществ и общественных казачьих организаций. Последние не включены в государственный реестр и, соответственно, не могут привлекать своих членов к несению государственной службы.

В разрабатываемом новом законе предполагается устранить этот разрыв и объединить реестровых и общественных казаков. Как отмечают разработчики, в условиях специальной военной операции казаки выступают единым фронтом, сражаясь плечом к плечу, что подтверждает необходимость унификации их статуса.

Социологические исследования показывают высокий уровень поддержки развития российского казачества среди населения. Согласно опросу, проведенному осенью 2024 года Центром социально-политических исследований и информационных технологий при поддержке Минобрнауки (участвовало более 20 тыс. человек в 33 регионах), 77,61 % респондентов поддерживают развитие российского казачества. Как позитивный фактор соседство с казаками воспринимают 66 % опрошенных. При этом только 18,8 % респондентов знают о поддержке казачества региональными или местными органами власти, что эксперты связывают со слабым медийным обеспечением жизнедеятельности и службы казачества. Наиболее вы-

сокая поддержка развития казачества отмечается в Калмыкии, Крыму и Донецкой Народной Республике [10].

Правовой статус казачьих обществ в современной России представляет собой специфический публично-правовой институт, для которого не усматривается прямых аналогов в законодательстве Российской империи и СССР. За два десятилетия, прошедшие с принятия базового Федерального закона № 154-ФЗ, сформировалась разветвленная система правового регулирования, включающая федеральное законодательство, подзаконные акты, договорные механизмы и уставные нормы самих казачьих обществ.

Вместе с тем остается немало законодательных пробелов. Один из них, как уже отмечалось, это остающаяся проблема реестровых и нереестровых казаков. Также, несмотря на то, что согласно Указу Президента РФ от 09.02.2010 г. № 169 казачьи чины «относятся к специальным званиям» [9], уровень социальных гарантий для членов казачьих обществ, внесенных в государственный реестр казачьих обществ в Российской Федерации, крайне далек от гарантий для других служащих, имеющих специальные звания. Не существует единого порядка взаимодействия казачества с системой образования. Юридически не отработаны вопросы документооборота и защиты информации в казачьих обществах [2].

Специальная военная операция доказала многочисленность и высокую социальную ответственность казачьего движения, что вселяет надежду на скорое разрешение правовых вопросов.

Библиографический список

1. Гражданский кодекс РФ. Введен в действие Федеральным законом от 18.12.2006 № 230-ФЗ. – Текст : непосредственный.

2. *Гурский, В. В.* Вопросы охраняемой законом тайны в некоммерческих организациях / В. В. Гурский. – Текст : непосредственный // Актуальные вопросы экономики, управления и права: мировой опыт и российская практика : материалы международной научно-практической конференции, 19 ноября 2025 года. — Смоленск : Маджента, 2025. — С. 240–244.

3. Заседание постоянной комиссии состоялось в Москве в рамках Всероссийского семинара-совещания «Российское казачество». – Текст : электронный // Официальный портал Совета при Президенте Российской Федерации по делам казачества. — URL: http://kazak.gov.ru/news/271/ (дата обращения: 07.03.2026).

4. О внесении изменений в отдельные законодательные акты Российской Федерации : Федеральный закон № 505-ФЗ [28 декабря 2025 г.]. – Текст : непосредственный.

5. О внесении изменений в Федеральный закон «О государственной службе российского казачества» : Федеральный закон № 59-ФЗ [23.03.2024]. – Текст : непосредственный.

6. О внесении изменений в Федеральный закон «О государственной службе российского казачества» : Федеральный закон № 313-ФЗ [31.07.2025]. – Текст : непосредственный.

7. О государственной службе российского казачества : Федеральный закон № 154-ФЗ [5 декабря 2005 года]. – Текст : непосредственный.

8. О форме одежды и знаках различия по чинам членов казачьих обществ, внесенных в государственный реестр казачьих обществ в Российской Федерации : Указ Президента Российской Федерации № 171 от 09.02.2010 г. – Текст : непосредственный.

9. О чинах членов казачьих обществ, внесенных в государственный реестр казачьих обществ в Российской Федерации : Указ Президента Российской Федерации № 169 от 09.02.2010 г. – Текст : непосредственный.

10. Фотева, И. В Госдуме рассказали, каким будет закон для казаков / И. Фотева. – Текст : непосредственный // Парламентская газета. — 24.05.2025.

О. Г. Липская
Белорусская государственная сельскохозяйственная академия, г. Горки

ПРОБЛЕМА НРАВСТВЕННОГО ВОСПИТАНИЯ В ПЕДАГОГИЧЕСКОМ НАСЛЕДИИ К. В. ЕЛЬНИЦКОГО И Ф. А. КУДРИНСКОГО

Проблема нравственного воспитания занимает центральное место в истории всей педагогической мысли Беларуси. В отечественной педагогической традиции воспитание никогда не сводилось лишь к передаче знаний, оно понималось, прежде всего, как формирование личности, способной к добродетельной жизни, служению обществу и осознанному исполнению гражданского долга. Педагогами воспитание в содержательном плане практически отождествлялось с нравственным формиро-

ванием личности. Педагог-практик начала XX в. В. Н. Тычинин подчеркивал: «Воспитание в подлинном значении этого слова, ... совершенно тождественно с нравственностью» [6, с. 499]. Эта мысль восходит к традициям эпохи Просвещения, когда образованность и нравственность воспринимались как взаимосвязанные понятия. Просветители были убеждены, что невежество — источник пороков, а образование открывает путь к добродетели. Конец XIX — начало XX в. стали в истории белорусских земель периодом интенсивных социально-политических, экономических, культурных и мировоззренческих трансформаций. Разложение феодально-крепостнического строя, рост капиталистических отношений, формирование национального самосознания, расширение системы народного образования — всё это поставило перед просветителями вопрос о целях и содержании воспитания. Особый интерес в этом контексте представляет педагогическое наследие педагогов-просветителей К. В. Ельницкого и Ф. А. Кудринского, в трудах которых проблема нравственного воспитания является одной из центральных.

Как уже отмечалось, в отечественной педагогической мысли обучение не мыслилось как самоцель, оно подчинялось более высокой задаче — формированию нравственно совершенного человека. По убеждению К. В. Ельницкого, знания важны не только сами по себе, но и как средство духовного возвышения личности: «...человеческий дух, воспринимая знания, из них вырабатывает новый продукт, плод духовный. И этот плод есть нечто высшее, более отвлеченное, чем те знания, которые первоначально были восприняты» [3, с. 20]. Педагог считал,

что обучение должно быть подчинено духовно-нравственному развитию личности, т. е. знание у него обладает нравственным измерением. Знание не самоценно, а служит средством формирования внутреннего духовного содержания личности. «Из знаний верных и ценных, — писал К. В. Ельницкий, — вырабатывается в нашей душе духовное содержание, которое поднимает, бодрит человека, вырабатывается тот дух, который побуждает человека к лучшему, к труду, к честной, благородной деятельности и отвращает его от низкого, нехорошего, нечестного» [3, с. 20].

Сходную позицию занимал Ф. А. Кудринский, утверждавший, что умственное развитие без нравственного основания теряет смысл, становится бессодержательным и даже опасным. Педагог-просветитель отмечал, что знание само по себе нейтрально и важен, в сущности, не сам факт получения знаний, а то, как ими в дальнейшем будут пользоваться [5]. Направить детей в сторону приобретения знаний, которые бы они использовали в нравственном направлении, приучать их к дисциплине и тем самым воспитывать в них сдержанность, по мнению Ф. А. Кудринского, — «значит осуществлять в действительности лучшее, что может сделать для народа учитель» [8, с. 13]. Таким образом, в педагогическом наследии просветителей четко прослеживается идея воспитывающего обучения — единства умственного и нравственного развития.

Одной из центральных проблем в педагогическом наследии мыслителей является проблема соотношения счастья и нравственности. К. В. Ельницкий утверждал, что образование и правильное воспитание составляют величайшее благо,

поскольку являются условиями достижения «истинно-человеческого счастья» [2, с. 140]. Счастье, по мнению педагога-просветителя, не связано с богатством, славой или положением в обществе, а заключается в согласовании своей жизни с нравственными требованиями, в честном исполнении долга, в труде на благо других: «...счастье — в нравственных поступках, в согласовании всей своей жизни с нравственными требованиями» [3, с. 4]. Эта идея созвучна взглядам многих просветителей Беларуси, которые подчеркивали связь личного счастья и общественного блага. Счастье человека, по их мнению, определяется внутренним удовлетворением от добрых поступков, от сознания своей полезности обществу. Педагог-просветитель Ф. А. Кудринский, развивая идею гармонического воспитания, считал целью педагогического процесса формирование «цельного человека», способного реализовать свое назначение в жизни и найти свое место в обществе. Таким образом, нравственный идеал личности в педагогическом наследии данных мыслителей приобретает черты активной, деятельной личности, включенной в общественную жизнь, ответственной за судьбу своего народа и государства.

Содержание нравственного воспитания в отечественной педагогической мысли определялось доминированием коллективистских ценностей в социуме. На первое место мыслителями всегда выдвигались качества, способствующие общественному благополучию: трудолюбие, ответственность, солидарность, патриотизм, готовность к самопожертвованию. Особое место в педагогическом наследии К. В. Ельницкого и Ф. А. Кудринского занимала идея воспитания трудолюбия. В белорусской куль-

турной традиции труд издавна рассматривался как важнейшая ценность. Просветители Беларуси подчеркивали, что ценность имеет как физический, так и умственный труд, важен не сам характер деятельности, а ее общественная направленность. Труд ради общего блага, по мнению К. В. Ельницкого, заключает в себе высокий нравственный потенциал, поскольку связан со служением другим людям. Он утверждал, что труд не только обеспечивает материальное существование человека, но и возвышает его духовно, охраняет от пороков и формирует характер. Без труда невозможно ни счастье, ни нравственное развитие личности: «Великое дело имеет труд. Он дает истинное счастье человеку. Кто не трудится, тот не может узнать настоящего счастья. Труд охраняет от нехороших желаний; он освещает и поднимает человека» [3, с. 41]. Труд, по мнению К. В. Ельницкого, — это не только естественная потребность, но и нравственная обязанность личности.

С точки зрения Ф. А. Кудринского, труд должен быть соотнесен с призванием личности и способствовать ее самореализации. Педагог-просветитель настаивал на необходимости подготовки воспитанников к будущей деятельности с учетом их природных способностей. Ф. А. Кудринский считал, что на педагога возложена важнейшая задача — определить природные способности ребенка и приложить усилия к их развитию. Педагог был уверен, что от успешности выполнения этой задачи зависит будущее ребенка: «Следует представить себе жизнь человека, вынужденного всё время заниматься нелюбимым делом. Это не жизнь, а нравственная смерть» [9, с. 207].

В условиях роста национального самосознания усиливается внимание просветителей к патриотическому воспитанию.

Патриотизм трактовался мыслителями как любовь к родной земле, языку, культуре, готовность трудиться на благо Отечества. Педагоги-просветители, подчеркивая необходимость воспитания любви к отечеству, трактовали ее всё же не узконационалистически, а в гуманистическом ключе. «...Чтобы питомцы вышли более счастливыми в своей жизни, необходимо воспитывать в них любовь к отечеству и соотечественникам, так чтобы жить в среде последних было для них внутреннею потребностью и вместе с тем своего рода счастьем», — подчеркивал К. В. Ельницкий [2, с. 97]. Он рассматривал патриотизм в качестве нравственного долга каждого гражданина. Служение родине и соотечественникам, с его точки зрения, приносит человеку высшее духовное удовлетворение: «Живя для самого себя, человек никогда не испытывает того высокого наслаждения, которое испытывает человек, живущий и трудящийся ради блага и счастья других» [3, с. 34]. Жизнь, утверждал К. В. Ельницкий, посвященная только собственным интересам, лишена подлинного смысла.

Ф. А. Кудринский рассматривал патриотизм как естественное продолжение детской привязанности к семье и родному дому. «Развитие и поддержание этого естественного и здорового чувства в детях представляет могущественное средство нравственного воспитания», — заключал педагог [7, с. 204]. Он подчеркивал, что «воспитание должно быть национально» [7, с. 203]. При этом Ф. А. Кудринский предостерегал от воспитания «эгоиста на национальной подкладке», акцентируя внимание на том, что в детях требуется воспитывать не только чувства сопричастности и любви к родной

стране, но и уважительное отношение к представителям других национальностей. К. В. Ельницкий также отмечал, что воспитание патриотических чувств не должно зарождать в душе воспитанников чувства презрения или ненависти к другим народам: «Истинный патриотизм не дает нам права думать, что наши сограждане своими гражданскими доблестями и национальными качествами превосходят всех других народов и, превознося дарования собственного народа, смотреть на других с презрением» [1, с. 189]. Таким образом, патриотизм в педагогическом наследии просветителей сочетает в себе любовь к родной земле с уважением к общечеловеческим ценностям и правам личности.

Особое внимание К. В. Ельницкий и Ф. А. Кудринский уделяли институтам, ответственным за нравственное формирование личности. Семья К. В. Ельницким рассматривалась как первичная и решающая среда формирования нравственного поведения личности. Воспитание нравственных качеств начинается, по убеждению педагога-просветителя, в семье. Именно в семье закладываются основы добродетели или порока. К. В. Ельницкий подчеркивал ведущую роль матери в деле нравственного воспитания: «Мать есть первая воспитательница своего ребенка... Она научает их любить людей, научает быть добрыми, честными, трудолюбивыми. Наставления ее служат светочем для всей их жизни» [2, с. 149–150]. Отношение матери к другим людям передается ребенку, он проникается нравственным миросозерцанием матери. Таким образом, личный пример матери, по мнению К. В. Ельницкого, оказывает решающее влияние на формирование мировоззрения ребенка.

В качестве главного условия успешности нравственного воспитания К. В. Ельницкий и Ф. А. Кудринский рассматривали личностное влияние учителя на учеников. Оба мыслителя отводили важную роль личности учителя в деле нравственного воспитания, рассматривая его не просто как транслятора знаний, а как живой образец для подражания. К. В. Ельницкий утверждал, что личность воспитателя действует на детей сильнее любых поучений. Личным примером учителя, по его мнению, дети «научаются аккуратности, трудолюбию, справедливости и другим добрым качествам» [2, с. 6–7]. Ф. А. Кудринский также подчеркивал «заразительность» живого образа. С его точки зрения, детская природа органически не принимает сухих рассуждений, поэтому наглядный пример является самым действенным методом воздействия на душу ребенка. К. В. Ельницкий фактически заменяет наставления личным примером учителя. Ф. А. Кудринский предлагает более гибкий подход. Он не исключал нравоучение из педагогического арсенала, но настаивал на изменении его формы. С точки зрения педагога, оно должно быть кратким, ненавязчивым и обязательно подкрепленным образом жизни самого наставника. Оба педагога-просветителя акцентировали внимание на идее непрерывного самосовершенствования педагога. Лишь тогда, с их точки зрения, учитель может указывать верное направление развития своим воспитанникам, когда он сам охвачен стремлением к нравственному самосовершенствованию.

Принципы гуманного отношения к ребенку, уважения его достоинства, учета индивидуальных особенностей были важной частью педагогических взглядов просветителей. К. В. Ельниц-

кий требовал от учителей уважительного отношения к личности ребенка и признания его достоинства, последовательно выступая в защиту права детей на свободу и всестороннее развитие. Педагог подчеркивал, что подлинные результаты воспитания достигаются лишь тогда, когда педагогическое воздействие осуществляется посредством гуманных средств и методов [4]. Он писал: «Справедливое и участливое отношение учителя ко всем своим питомцам — вот одна из заповедей, которую он всегда обязан помнить и которой должен следовать» [3, с. 10]. Ф. А. Кудринский также настаивал на необходимости реализации принципа гуманного отношения педагога к своим воспитанникам. По его убеждению, лучшие человеческие качества формируются лишь в атмосфере доброжелательности, уважения и искреннего внимания к личности ребенка. Оба педагога отдавали предпочтение гуманным методам воспитания: примеру, наставлению, внушению, поощрению. Будучи противниками наказаний как метода воспитания учащихся, педагоги-просветители отвергали телесные и иные наказания, унижающие человеческое достоинство. Наказание они допускали лишь в исключительных случаях, и только после того, как были испробованы все другие меры воздействия [4; 5].

Таким образом, анализ педагогического наследия К. В. Ельницкого и Ф. А. Кудринского позволяет сделать вывод о том, что воспитание просветителями рассматривалось прежде всего как процесс формирования нравственно зрелой личности, способной к осознанному служению обществу, труду на благо других людей и ответственному исполнению гражданского долга. Педаго-

ги подчеркивали органическое единство умственного и нравственного развития, утверждали, что знания приобретают подлинную ценность лишь тогда, когда они служат духовному совершенствованию личности и используются для достижения общественного блага. Существенной особенностью педагогических взглядов К. В. Ельницкого и Ф. А. Кудринского является их выраженная гуманистическая направленность. Мыслители выступали за уважение достоинства ребенка, учет при воспитании его индивидуальных особенностей, использование преимущественно гуманных методов педагогического воздействия. Воспитание, по их убеждению, должно строиться на доверии, доброжелательности и личном примере наставника, а не на принуждении и наказаниях. Педагогические идеи К. В. Ельницкого и Ф. А. Кудринского сохраняют свою актуальность и в современном образовательном пространстве. Осмысление их наследия способствует более глубокому пониманию исторических традиций отечественной педагогики и может служить важным методологическим ориентиром в разработке современных концепций нравственного воспитания личности.

Библиографический список

1. Ельницкий, К. В. Воспитание и обучение в семье и школе. Для учебных заведений и для занимающихся воспитанием и обучением детей / К. В. Ельницкий. — Москва, 1898. — 263 с. – Текст : непосредственный.

2. Ельницкий, К. В. Избранные педагогические произведения / К. В. Ельницкий. — Москва : Склад изд. в кн. магазине К. И. Тихомирова, 1896. — 539 с. – Текст : непосредственный.

3. Ельницкий, К. В. Из записной тетради старого учителя / К. В. Ельницкий. — Санкт-Петербург : Изд-во М. М. Гутзац, 1913. — 60 с. – Текст : непосредственный.

4. Липская, О. Г. Проблема нравственного воспитания личности в педагогическом наследии К. В. Ельницкого / О. Г. Липская. – Текст : непосредственный // Сибирский педагогический журнал. — 2023. — № 4. — С. 74–82.

5. Липская, О. Г. Проблема нравственного воспитания личности в педагогическом наследии Ф. А. Кудринского / О. Г. Липская. – Текст : непосредственный // Отечественная и зарубежная педагогика. — 2024. — Т. 1. — № 2 (98). — С. 230–242.

6. Тычинин, В. О воспитании / В. Тычинин. – Текст : непосредственный // Народное образование в Виленском учебном округе. — 1914. — № 10. — С. 498–510.

7. Степанец, Б. Вопросы воспитания и обучения / Б. Степанец. – Текст : непосредственный // Народное образование в Виленском учебном округе. — 1909. — № 5. — С. 203–206.

8. Степанец, Б. Каким должен быть народный учитель по завету русской истории / Б. Степанец. – Текст : непосредственный // Народное образование в Виленском учебном округе. – 1910. – № 1. – С. 4–15.

9. Степанец, Б. О воспитании и обучении / Б. Степанец. – Текст : непосредственный // Народное образование в Виленском учебном округе. — 1911. — № 3. — С. 201–211.

И. В. Максимова
Волгоградский государственный медицинский университет

К ИСТОРИИ ПРОВЕДЕНИЯ «ЦВЕТОЧНЫХ» АКЦИЙ В ДОРЕВОЛЮЦИОННОЙ РОССИИ (ОБЗОР СОВРЕМЕННОЙ ИСТОРИОГРАФИИ)

Благотворительная и добровольческая (волонтерская) виды деятельности в нашей стране имеют глубокие исторические корни, неразрывно связаны между собой, усиливая друг друга. При этом среди современных исследователей отсутствуют единые подходы к осмыслению данных междисциплинарных феноменов, активное изучение которых после советских лет относительного забвения начинается с 1990-х гг. Так, часть авторов, придерживаясь традиционного подхода, рассматривают добровольчество как форму благотворительности; другая часть пересмотрела сложившиеся стереотипы в отношении анализа и оценки данного социального феномена, определив его как самодостаточное исторически сложившееся явление в современном обществе [4, с. 7]. Нам близка точка зрения, согласно которой различия между этими двумя смежными понятиями кроются в разных механизмах участия, разных целях и разном типе вовлеченности человека. Как итог благотворительность создает ресурсную базу, а волонтерство — человеческую энергию для реализации проектов посредством участия (об этом подробнее см.: [14]). В рамках настоящей статьи, написанной

в формате историографического обзора, мы обратимся к опыту проведения «цветочных» акций по сбору благотворительных средств на улицах крупных и малых городов Российской империи начала XX в., которые целесообразно рассматривать на стыке благотворительной и волонтерской деятельности.

Необходимо отметить, что мысль о проведении «праздников цветов» была заимствована в России из Европы (скандинавских стран, Швейцарии, Португалии, Великобритании, Германии) и во многом прижилась на русской почве, получив отклик у широкой общественности, благодаря поддержке Российского Императорского Дома Романовых. В литературе, в том числе дореволюционной, встречаются различные наименования «цветочных» акций, отличается и их написание — в кавычках и без кавычек, только с одной первой заглавной буквой или же с использованием нескольких заглавных букв. С учетом норм современного русского литературного языка мы склонны отталкиваться от следующих форматов подачи терминов — День незабудки, День колоса ржи, День белого цветка и т. п. (словосочетание берется в кавычки только в случае, если перед ним присутствует термин «праздник»).

Каждый благотворительный сбор, в зависимости от направленности, исторически приобрел свою цветочную символику (об этом подробнее см.: [5, с. 46–53; 6; 9, с. 25]), а в качестве поощрения за участие благотворителям преподносили соответствующие цветы (их аналоги). Например, в Санкт-Петербурге и Москве неоднократно устраивали День незабудки (День голубого цветка), во время которого собирали пожертвования на излечение возрастных больных, имевших проблемы с памятью.

Здесь же проводился День розового цветка, направленный на помощь сиротам, обездоленным и бесприютным детям. День подсолнуха заключался в сборе средств в помощь незрячим, День вереска — на борьбу с детской смертностью. День фиалки представлял собою кружечный сбор в пользу бедных и больных детей, малоимущих, ранее называемых «недостаточных учениц фельдшерской школы». Принято считать, что перечисленные «дни цветков» почти не распространились за пределы самых крупных городов страны [4, с. 107; 9, с. 25], однако, на наш взгляд, данный тезис нуждается в дальнейшем обосновании.

Учитывая широту охвата, отдельно следует выделить День колоса ржи (День ржаного колоса), который был проведен в 1912 г. и посвящен помощи голодающему населению юго-восточных губерний страны и части региона Западной Сибири, пострадавшему от неурожая 1911 г. Эмблемой благотворительной акции стал символичный букетик из трех вымолоченных колосьев, перевязанных цветной ленточкой. Немногочисленные исследователи акции подчеркивают, что в провинции, в частности в городах Ярославской губернии, проведение Дня ржаного колоса было тесно связано с Днем белого цветка. Это обстоятельство продиктовано составом организационных комитетов по устройству благотворительных праздников: в силу ограниченного круга представителей интеллигенции малых российских городов в них входили одни и те же лица [9, с. 26]. Недостаточно изученными, особенно на региональном уровне, также представляются благотворительные акции, возникшие в годы Первой мировой войны — День дубового листка (сбор средств в помощь воинам на передовой и беженцам), День табака (сбор средств на табак для фронтовиков).

Наибольшее распространение в Российской империи получил День белого цветка (День белой ромашки или Туберкулезный день), связанный с деятельностью профильных медицинских организаций — отделений Всероссийской лиги для борьбы с туберкулезом. Первый общероссийский Туберкулезный день был проведен 20 апреля 1911 г.; в настоящее время традиция отмечания праздника, правда, в несколько модифицированном виде, возрождена (см., например: [2, с. 100–101]). Вполне закономерно, что в отечественной историографии именно этому «цветочному» дню, призванному в том числе напомнить современникам о необходимости улучшения санитарно-эпидемиологического состояния городской среды, уделяется повышенное внимание. В последние десятилетия наблюдается рост числа работ, как правило, статейного формата, раскрывающих порядок организации, проведения и подведения итогов праздника «День белого цветка» в отдельно взятом российском городе, реже — в нескольких населенных пунктах (главным образом в городах) одной губернии. Так, в статье С. А. Ежовой при анализе опыта реализации Дня белого цветка в Казани в 1912–1917 гг. особое место отведено рассмотрению роли казанской, преимущественно медицинской интеллигенции в организации благотворительной акции; одновременно указывается на отсутствие национальных, конфессиональных, имущественных, возрастных ограничений при ее проведении, что крайне важно в условиях полиэтничного состава населения Поволжья [7]. В работе С. В. Ерохиной на примере ныне не существующего малого провинциального города Мологи Ярославской губернии в контексте общероссий-

ских тенденций День белой ромашки показан как одна из форм социально-культурной благотворительности [8]. В статье А. В. Саламбиевой обобщен архивный и газетный материал в рамках изучения гражданских инициатив жителей Грозного, организующих сбор денег и средств для больных туберкулезом в начале XX в. [15].

Обращаясь к исследованиям региональной направленности, следует выделить работу А. А. Маткина, в которой впервые предпринята попытка рассмотрения процесса подготовки и проведения Туберкулезного дня в г. Перми и Пермской губернии в 1911–1912 гг. Историк отмечает, что данная массовая благотворительная акция, направленная на мобилизацию сил и ресурсов общества для борьбы с туберкулезом, имея всероссийский характер, отличалась некоторой региональной спецификой [13]. В еще одной показательной статье коллектива авторов раскрывается информационное освещение и способы проведения праздника «День белого цветка» в 1910-е гг. на территории Енисейской губернии (г. Красноярск, Ачинск и др.) с указанием основных участников этого процесса; подчеркивается наличие некоторых затруднений и необходимость поиска ответов на многие злободневные вопросы, имевшие как чисто местный, так и общий характер [13]. Интерес представляет работа Н. И. Горловой, посвященная исследованию практик добровольного участия населения в общественных акциях по сбору благотворительных взносов в крупных городах Российской империи (по материалам ежегодной отчетной документации о деятельности благотворительных учреждений и общественных организаций за 1911–1915 гг.) [3].

Важной тенденцией в изучении практик проведения Туберкулезного дня является активное привлечение материалов периодической печати. Подобное внимание оправдано, поскольку, по мысли самих организаторов благотворительной акции, «значительную роль в успехе празднования «Дня» сыграла общая пресса...» (цит. по: [12, с. 8]). В силу многоплановости (комплексности) содержания материалов периодики, присущей ей направленности на выполнение задач информирования и просвещения общества, формирование мнений и стереотипов мышления, информация, почерпнутая из данного источника, обладает достаточно высокой репрезентативностью. Среди работ современных авторов, использующих в качестве основного источника региональную периодику, отметим следующие. В работе Т. М. Бартеле по данным материалов пяти легально издававшихся в городе латышских газет всестороннему анализу подвергается опыт первого года проведения Туберкулезного дня (1912 г.) в губернском городе Риге, входившем тогда в состав Лифляндской губернии Российской империи [1]. По материалам газет «Саратовский вестник» и «Саратовский листок» за 1911, 1912 и 1913 гг. нами впервые в региональной историографии была осуществлена попытка комплексной реконструкции первых лет празднования Дня белого цветка в губернском городе Саратове [12].

Мы полагаем, что присоединение Саратова и в целом крупных российских городов к празднованию Дня белой ромашки стало одним из знаковых событий в повседневной жизни горожан, служа определенным показателем культурности и свидетельствуя в пользу развития общественной инициати-

вы. Региональная пресса, выступавшая основной площадкой для пропаганды идей Туберкулезного дня и освещения событий, связанных с его реализацией, является важнейшим, но по-прежнему недостаточно используемым источником многоплановой информации по изучению данной общественной инициативы. Представители местной интеллигенции, прежде всего медицинской, активно включились в процесс организации и проведения праздничных мероприятий, принявших общегородской размах; одной из форм такого участия стала санитарно-просветительская работа (проведение бесед и чтение лекций о туберкулезе и борьбе с ним, публикации в местной прессе, устройство медицинской выставки). Саратовское общество в целом с сочувствием отнеслось к данной благотворительной акции, особенно в первые два года ее проведения; при этом вклад отдельных его представителей, относящихся к имущим классам, по мнению популяризаторов праздника, мог быть более существенным (об этом подробнее см.: [12, с. 7–28]).

С учетом возрождения традиции проведения Дня белого цветка в XXI в. появляются работы, обыгрывающие преемственность дореволюционных и современных инициатив в данной сфере, например, на территории Республики Крым (бывшая Таврическая губерния) [2]. Одновременно указывается, что в общественном сознании россиян мероприятие больше ассоциируется с данью уважения благотворительной деятельности царской семьи и Русской православной церкви [10, с. 479]. Популяризации идей Туберкулезного дня и иных «цветочных» акций в современной России способствует представленный в Интернете научно-популярный контент (см., например: [6; 11]).

Подводя итоги, следует подчеркнуть, что несмотря на ощутимые успехи, достигнутые в изучении «праздников цветов» начала XX в., поднятая многосоставная тема является актуальной и весьма перспективной для разработки, особенно на региональном уровне. В силу обширности и неоднородности территории Российской империи, а также разной степени доступности источников и территориальных предпочтений исследователей на местах, в истории проведения «цветочных» акций по-прежнему достаточно «белых пятен», имеющиеся работы довольно малочисленны и зачастую носят фрагментарный характер.

Библиографический список

1. Бартеле, Т. М. Латышская пресса как источник о первом проведении «Дня белого цветка» в Риге (1912 г.) / Т. М. Бартеле. – Текст : непосредственный // Актуальные проблемы источниковедения : материалы V Международной научно-практической конференции к 110-летию Витебской ученой архивной комиссии. — Витебск, 2019. — С. 251–253.

2. Голубова, Т. Н. Дни Белого Цветка в Крыму: история и современность / Т. Н. Голубова, З. Р. Махкамова, А. А. Перескокова, А. А. Соболев. – Текст : непосредственный // Вестник физиотерапии и курортологии. — 2019. — Т. 25. — № 1. — С. 98–101.

3. Горлова, Н. И. Отчетная документация как исторический источник исследования участия общественности в «цветочных» акциях в России начала XX в. / Н. И. Горлова. – Текст : непосредственный // История: факты и символы. — 2021. — № 2 (27). — С. 19–26.

4. Горлова, Н. И. Становление и развитие института волонтерства в России: история и современность / Н. И. Горлова. — Москва : Ин-т Наследия, 2019. — 290 с. – Текст : непосредственный.

5. Громова, А. В. Христианская и растительная символика благотворительных сборов в России под покровительством Императорского Дома Романовых / А. В. Громова. – Текст : непосредственный // Вторые Пермские научно-образовательные чтения «История Императорского Дома Романовых» : материалы научной конференции «Ратный подвиг и подвиг милосердия представителей Императорского Дома Романовых» (г. Пермь, 20 августа 2020 г.) / А. В. Громова. — Пермь, 2021. — С. 23–59.

6. Дни василька и белой ромашки, колосков, табачного и дубового листов. — URL: https://dzen.ru/a/ZUC2D89–9AjJz18D. – Текст : электронный.

7. Ежова, С. А. Дни Белого цветка в Казани: благотворительный праздник начала XX в. как опыт социально-культурного взаимодействия / С. А. Ежова. – Текст : непосредственный // Гасырлар авазы. — 2019. — № 2. — С. 6–25.

8. Ерохина, С. В. День Белого цветка как форма социально-культурной благотворительности малого провинциального города в начале XX в. (на примере г. Мологи Ярославской губернии) / С. В. Ерохина. – Текст : непосредственный // Вестник Тамбовского университета. Серия: Гуманитарные науки. — 2013. — № 11 (127). — С. 272–277.

9. Ерохина, С. В. «День колоса ржи» как форма организации благотворительного праздника в начале XX в. (на примере малых городов Ярославской губернии) / С. В. Ерохина. – Текст : непосредственный // Вестник Нижневартовского государственного университета. — 2018. — № 1. — С. 24–31.

10. Катцина, Т. А. День белого цветка в Енисейской губернии начала XX в.: благотворительные акции в пользу больных туберкулезом / Т. А. Катцина, К. А. Тишкина, О. А. Катцин, Л. В. Захарова. – Текст : непосредственный // Былые годы. — 2025. — № 20 (1). — С. 478–486.

11. Кузьмичева, А. Историк Галина Ульянова: Как белые цветы помогали больным туберкулезом / А. Кузьмичева. – Текст : электронный // Правмир : [интернет-портал]. — URL: https://www.pravmir.ru/istorik-galina-ulyanova-kak-belyie-tsvetyi-pomogali-bolnyim-tuberkulezom/?ysclid=mmiv6ebii3934834153.

12. Максимова, И. В. Региональная пресса начала 1910-х гг. как источник по изучению организации и проведения Туберкулезного дня (на примере Саратова) / И. В. Максимова. – Текст : электронный // XX век и Россия: общество, реформы, революции : электрон. сб. — Самара, 2024. — Вып. 12. — С. 7–28. — URL: https://sbornik.libsmr.ru/content/files/catalog1/v12/sb12_01.pdf.

13. Маткин, А. А. К истории зарождения благотворительной акции «Белый цветок» в городе Перми и Пермской губернии в 1911–1912 гг. / А. А. Маткин. – Текст : электронный // История : электронный научно-образовательный журнал. — 2021. — Т. 12. — № 2 (100). — URL: https://history.jes.su/issue.2021.1.2.2–100/.

14. Разбираем различия волонтерства и благотворительности. — URL: https://qazvolunteer.kz/ru/articles/volonterlik-pen-ayyrymdylyty-ayyrmashylytaryn-taldaymyz. – Текст : электронный.

15. Саламбиева, А. В. Общественная благотворительность населения города Грозного в начале XX в. на примере Дня белого цветка / А. В. Саламбиева. – Текст : непосредственный // Общество: философия, история, культура. — 2018. — № 8 (52). — С. 112–115.

В. В. Прилуцкий
Брянский госуниверситет
им. академика И. Г. Петровского

ТРАДИЦИОННОЕ АГРАРНОЕ ОБЩЕСТВО НА ЮГЕ США (XVII—XIX ВВ.)

Юг США (Южные штаты, неофициально называемые «Дикси» или «Диксиленд») — уникальный культурно-исторический и значительный по площади экономико-географический регион, занимающий юго-восток страны. Это территория 15-ти бывших рабовладельческих штатов и Конфедерации времен Гражданской войны в США (1861–1865) — так называемого «сепаратистского Юга» (включает штаты: Техас, Джорджия, Вирджиния, Западная Вирджиния, Северная Каролина, Южная Каролина, Теннесси, Кентукки, Арканзас, Луизиана, Миссисипи, Алабама, Мэриленд, Делавэр, Флорида). Исторически Югу принадлежали также штаты Миссури и Оклахома (последняя в прошлом — Индейская территория).

В истории американского Юга можно выделить следующие периоды:

1) южные колонии Англии (Старый Юг) (1607–1776): происходила британская колонизация преимущественно прибрежных территорий, возникли 6 колоний (Вирджиния, Северная Каролина, Южная Каролина, Джорджия, Мэриленд и Делавэр);

2) довоенный Юг (1776–1860): выделилось два субрегиона (Верхний и Нижний Юг);

3) Новый Юг (послевоенные южные штаты, находившиеся в процессе модернизации): возможны различные датировки (от периода с 1877 по 1913 г. до «столетней эпохи» — с 1865 г. до эры реформ 1950–60-х гг., связанной с предоставлением гражданских прав афроамериканцам).

Американский Юг делят на несколько субрегионов:

1) Старый Юг (упомянутая выше территория первоначальной колонизации, включающая 6 штатов);

2) Верхний (табачный) Юг (Вирджиния, Западная Вирджиния, Кентукки, Северная Каролина, Теннесси, Арканзас, Оклахома, федеральный округ Колумбия, Мэриленд, Делавэр, а также южная часть штатов Миссури, Иллинойс, Индиана и Огайо). Здесь значительную часть населения составляли не плантаторы, а фермеры-«йомены», обрабатывавшие своим трудом небольшие земельные участки и владевшие небольшим количеством рабов. Данный субрегион включает в себя горные и холмистые районы Юга (нагорное плато или плоскогорье), связанные с горной системой Южные и Центральные Аппалачи, а также Пидмонт — восточное предгорное плато. Население региона Аппалачей — горцы, жители глухих сельских районов, получившие название «хиллбилли» и «белые бедняки Юга»;

3) Нижний (Глубокий или Дальний) Юг, известный также как «хлопковые штаты», стоявшие у основания Конфедерации в 1860–1861 гг. (в субрегион входят: Алабама, Джорджия, Луизиана, Миссисипи, Южная Каролина; также иногда к нему относят: Техас, Арканзас и северную часть Флориды, считающиеся «периферией Нижнего Юга»). В прошлом это был центр плантационного хозяйства, в котором применялся круглого-

дичный труд рабов — афроамериканцев [4, p. 4, 26–27, 38–39]. Рабство существовало в южных штатах почти 250 лет (в период с 1619 по 1865 г.);

4) Хлопковый пояс (англ. Cotton Belt) — центральная часть Глубокого (Нижнего) Юга, полоса, простиравшаяся от юго-восточной Вирджинии до восточной части Техаса, где основной сельскохозяйственной культурой в середине XIX в. был «король-хлопок». Также этот субрегион назывался Черным поясом — первоначально по цвету местных плодородных почв, впоследствии — в связи с преобладанием негритянского населения. Его центром являлись Джорджия, Алабама, Арканзас, Миссисипи и Теннесси, а периферией — части территории Флориды, Луизианы и Техаса [5, с. 19–40];

5) «Пограничные штаты» (Буферный Юг) — территориально, политически и экономически близкий к северным штатам субрегион, включавший в 1860-е гг. Мэриленд, Делавэр, Кентукки, Миссури, Западную Вирджинию [1, p. 37–72]. В его состав входит также «нетрадиционный или другой Юг» в Аппалачах, представленный Западной Вирджинией и приграничными горными районами соседних штатов. Здесь и в наши дни преобладает белое население шотландского-ирландского происхождения («хиллбилли»), характерны особый аппалачский диалект и традиционно низкий уровень жизни.

Английский язык Юга США или южные субрегиональные диалекты американского английского носят название «южный акцент» или «южноамериканский английский язык». Многие южные диалекты сохранили большое количество элементов из английского языка колониальной эпохи. Наиболее значимыми

южными диалектами в рассматриваемую историческую эпоху являлись: пидмонтский, прибрежный южный, аппалачский, южный мидленд, афроамериканский английский, диалекты Мексиканского залива, техасские, луизианские диалекты (самые известные из них — ят и пригородный в Новом Орлеане). На Юге сформировались уникальные этнические группы: галла (гичи) в прибрежных районах Северной и Южной Каролины, Джорджии и Флориды (историческая область Нижняя Каролина), каджуны и франко-креолы Южной Луизианы и исленьос (канариос), проживающие в районе Нового Орлеана. Галла — афроамериканский народ, потомки рабов преимущественно из Западной и Центральной Африки, говоривших на морском креольском английском языке, содержавшем некоторое количество африканизмов. Каджуны говорили на каджунском региональном варианте французского языка, а также на луизианском франко-креольском языке. Исленьо — испаноязычные потомки переселенцев из Канарских островов.

В течение 300 лет в южных штатах США сформировалась специфическая культура, включающая обычаи, традиции, ментальность, особенности религии, диалекты, искусство, художественную литературу, кухню, танцы и музыку. В период английской колонизации Северной Америки в южных колониях с развитием плантационного рабства начала формироваться аристократическая культура, близкая земельной знати Европы. Плантаторы-рабовладельцы по образу жизни, быту, культуре и менталитету стали своеобразными «феодалами Юга». История оставила глубокий след в психологии и культуре южан. Южные штаты и особенно Глубокий Юг прочно ассоциируют-

ся с такими понятиями, как консерватизм, религиозность, региональный и локальный патриотизм. Сельские жители депрессивных районов Юга, как правило, связаны с такими стереотипами, как «отсталость», «нецивилизованность», бедность, «сопротивление модернизации», деревенская наивность, легковерность, «склонность к насилию» и «ненависть по отношению к чужакам».

Для южан в XVII—XIX вв. были характерны аристократические (патриархальные, феодальные, добуржуазные) ценности: кодекс чести, культ семьи и семейного клана, рыцарское отношение к женщинам в словах и поступках, рыцарский этикет [1, с. 113]. На Юге получила распространение культура чести — социокультурная модель, совокупность общественных норм и ценностей, главным элементом которой является защита личной чести и достоинства, в том числе с помощью насильственных действий. Кодекс чести способствовал широкому распространению дуэлей как самому быстрому средству защиты личной чести и решения спора. Некоторые исследователи даже определяли довоенные южные штаты как «тимократию Нового времени», т. е. общество с честью в качестве доминирующей ценности. Важнейшим элементом культуры Юга стал милитаризм, связанный со стремлением к военному образованию и службе в армии и во флоте. Рыцарский культ, основанный на чувстве чести и гордости, а также местном национализме, предполагал владение оружием и верховую езду, чему учили с детства [1, с. 115–117].

Южная культура испытала культурные воздействия разных стран и народов. Большое влияние на музыку Юга оказали

этнические африканские музыкальные традиции, а также духовные песнопения и гимны, характерные для англо-шотландских протестантов-евангелистов (преимущественно методистов). Среди сельского афроамериканского населения на основе невольнических песен в XIX в. возникли такие жанры, как блюз, спиричуэлс (джубилиз), госпел и джаз. Юг также является родиной кантри, блюграсса, народной музыки Аппалачей и различных направлений фолк-музыки. Южная кухня представлена разнообразными блюдами на основе кукурузной муки и зерен (каша, оладьи, лепешки), овощным рагу, пирогом из пекана или персика, обжаренной курицей и ямным барбекю. Южане отличались пристрастием к жареной пище. Южная кухня имела множество региональных разновидностей: луизианская креольская, прибрежная, аппалачская, каджунская, техасско-мексиканская, афроамериканская (известная также как «пища для души») и др.

Южане отличаются высоким уровнем религиозности, а Южная баптистская конвенция, основанная в 1845 г., является наиболее многочисленной протестантской организацией в современной Америке. Юг отличался более высокой посещаемостью церквей. Религия оказывала огромное влияние на политику и общество, способствовала поддержанию традиционных ценностей. Южные штаты США образовали «Библейский пояс» (Bible Belt), в котором были распространены в основном южные ветви баптизма и методизма. Епископальная (бывшая англиканская) церковь утратила свое влияние в регионе после Войны за независимость. В южных штатах возникли черные (негритянские) церкви [3, p. 43–44]. Часть афроамериканцев

придерживалась традиционных культов и верований (луизианское вуду и худу, т. е. народная магия).

Основной отраслью экономики южных штатов вплоть до середины XX в. являлось сельское хозяйство, отличавшееся высокой производительностью, чему способствовали плодородные почвы и благоприятный климат. Для Юга характерен субтропический климат, при котором не образуется постоянный снежный покров. Более 200 лет на Юге существовала плантационная система, опиравшаяся на рабство. В XVII—XIX вв. это был аграрный регион с преимущественно сельским населением и преобладанием небольших городов. Верхний Юг — важный центр производства кукурузы, конопли и табака, а также зерновых фермерских культур (пшеница, овес), овощеводства и животноводства. Главной сельскохозяйственной культурой Нижнего (Глубокого) Юга являлся хлопок (с конца XVIII в.). «Хлопковый пояс» считался самым богатым субрегионом Юга, где была сосредоточена большая часть плантаций и рабов. Здесь также выращивали сахарный тростник, рис, индигоферу [1, с. 20–35].

Индустриализация и урбанизация слабо затронули южные штаты, в которых к 1860 г. проживала лишь треть населения США. До начала XX в. афроамериканцы составляли большинство населения (до 75 %) в Луизиане, Южной Каролине и Миссисипи, почти половину населения (45–48 %) — в Джорджии, Алабаме и Флориде, и до 30 % — в Техасе. В эпоху рабовладения на Юге повсеместно наблюдалось презрение к физическому труду — уделу рабов. О специфике рабовладельческого региона, его хозяйстве и расах писал в 1830-е гг. известный французский исследователь и политик, лично посетивший

США, Алексис де Токвиль (1805–1859). Он утверждал: «Чем дальше на Юг, тем сильнее ощущается предрассудок, согласно которому уважения достойна лишь праздность. В штатах, соседствующих с тропиками, не работает ни один белый человек» [2, с. 260]. А. де Токвиль писал: «Я легко доказал бы, что почти все различия в характере жителей Юга и Севера Америки возникли вследствие существования рабства» [2, с. 256]. «До тех пор, пока на Юге собственность передавалась по наследству не в равных долях, во главе каждой семьи стоял богатый человек, не ощущавший ни потребности, ни склонности к труду. Вместе с ним в той же праздности жили, как растения-паразиты, члены его семьи, лишенные по закону доли в общем наследстве. Во всех семьях Юга наблюдалось то, что еще сейчас можно увидеть в аристократических семьях некоторых европейских стран: младшие члены семьи живут в подобном же безделье, что и старшие, хотя и не имеют такого же богатства. В основе этого сходства лежат абсолютно аналогичные причины. На Юге Соединенных Штатов все белое население представляет собой аристократическое сословие, возглавляемое группой привилегированных людей, владеющих своим богатством в течение веков и из поколения в поколение ведущих праздный образ жизни. Эти люди были вождями американской аристократии, они представляли интересы своего сословия, хранили традиционные предрассудки белых, поддерживали представления о праздности как о деле чести. Среди этой аристократии можно было встретить бедных людей, но не трудящихся. Нищета считалась более почетной, чем труд. Вследствие этого чернокожие рабочие и рабы не имели конкурентов,

и, что бы ни говорили о продуктивности их работы, приходилось прибегать к их услугам, так как других рабочих рук не было» [2, с. 257].

Климатические особенности южных штатов имели большое значение для структуры и особенностей их экономики: «В странах, где выращиваются зерновые, рабский труд менее выгоден, чем там, где выращиваются другие культуры. Напротив, на плантациях табака, хлопка и сахарного тростника требуется постоянная работа. Здесь можно использовать детей и женщин, что невозможно при выращивании пшеницы. Из этого следует, что по естественным причинам рабство больше подходит тем странам, где выращиваются эти растения. Но табак, хлопок и сахарный тростник растут только на Юге и являются основными источниками его богатства. Отмена рабства поставила бы южан перед выбором: либо выращивать другие культуры и вступить в этом случае в конкуренцию с более активными и опытными северянами, либо выращивать те же культуры, но без рабов и в этом случае выдерживать конкуренцию с другими южными государствами, использующими рабский труд» [2, с. 259]. После Гражданской войны рабский труд был заменен на аренду земли (как правило, кабальную в форме кропперства, издольщины или половничества), а хлопководство постепенно приходило в упадок. Этому способствовали изменения в южном социуме, истощение земель и распространение опасного вредителя — хлопкового долгоносика, проникшего в США из Мексики в 1892 г. и уничтожившего почти весь урожай хлопка в хлопководческих районах в 1910–20-е гг. В результате на Юге посевы хлопчатника были

заменены в основном на кукурузу, пшеницу, цитрусовые, овощи, фрукты, сою и арахис [3, p. 68–90, 209].

В последней трети XIX — начале XX в. власти предприняли усилия по модернизации бывшего рабовладельческого региона, но длительное время подобные попытки являлись безуспешными. Были построены железные дороги, развивалась инфраструктура, усилилась индустриализация и урбанизация. Тем не менее в сельской местности сохранялся патриархальный уклад жизни, существовали элементы, характерные для доиндустриального (традиционного аграрного и даже докапиталистического) общества. Юг оставался отсталым, бедным и преимущественно аграрным регионом страны. Лишь после 1945 г. началось выравнивание в уровне жизни южных штатов с Севером. В наши дни южные штаты по-прежнему отличаются социальным и политическим консерватизмом, религиозным фундаментализмом, а их сельская глубинка и некоторые районы (например, Аппалачи) до сих пор сохраняют элементы традиционного жизненного уклада. Сохраняются и развиваются региональные традиции, самобытная культура Юга, известная как «южное культурное наследие».

Библиографический список

1. Супоницкая, И. М. Антиномия Юга: свобода и рабство / И. М. Супоницкая. — Москва : ИВИ РАН, 1998. — 218 с. – Текст : непосредственный.

2. Токвиль, А. де. Демократия в Америке / А. де Токвиль. — Москва : Прогресс, 1992. — 554 с. – Текст : непосредственный.

3. Fite, G. C. Cotton fields no more: Southern agriculture, 1865–1980 / G. C. Fite. — Lexington (Ky.) : University Press of Kentucky, 1984. — 273 p.

4. Harris, J. W. Deep Souths: Delta, Piedmont, and Sea Island Society in the Age of Segregation / J. W. Harris. — Baltimore : Johns Hopkins University Press, 2003. — 496 p.

5. Rothman, A. Slave Country: American Expansion and the Origins of the Deep South / A. Rothman. — Cambridge (Mass.) : Harvard University Press, 2005. — 312 p.

В. М. Рогожин

Филиал ВУНЦ ВВС «Военно-воздушная академия» им. профессора Н. Е. Жуковского и Ю. А. Гагарина, г. Челябинск

АДМИРАЛ ФЕДОР УШАКОВ: ПРИМЕР СЛУЖЕНИЯ ОТЕЧЕСТВУ И ПРАВОСЛАВНОЙ ВЕРЕ

Адмирал Фёдор Фёдорович Ушаков — выдающийся русский флотоводец, командующий Черноморским флотом (1790–1798), командующий русско-турецкой эскадрой в Средиземном море (1798–1800), адмирал (1799).

Адмирал Ушаков проявил себя в 43 морских сражениях, не потерпев ни одного поражения. Под его командованием ни один корабль не был потерян, и ни один матрос не попал

в плен. За эти ратные подвиги и праведную жизнь Русская православная церковь причислила его к лику святых.

Его жизнь и деятельность сочетали военные подвиги с глубокой верой, христианскими добродетелями и благотворительностью.

Родился 13 (24) февраля 1745 года в сельце Бурнаково (сейчас Рыбинский район Ярославской области) в небогатой дворянской семье. Окончил Морской кадетский корпус (1761–1766) четвертым в выпуске. Служил на Балтийском флоте, в составе Донской (Азовской) флотилии участвовал в Русско-турецкой войне 1768–1774 гг. В 1780 г. был назначен командиром императорской яхты, но вскоре отказался от придворной карьеры. С 1783 г. на Черноморском флоте наблюдал за постройкой кораблей в Херсоне, участвовал в строительстве главной базы в Севастополе. В начале Русско-турецкой войны 1787–1791 гг. командовал линейным кораблем «Святой Павел». В марте 1790 года светлейший князь Потемкин-Таврический назначил Ушакова командиром Черноморского флота. В 1807 г. Ушаков ушел в отставку и уехал в свое имение на Тамбовщину. Умер 2 (14) октября 1817 года в своем имении и похоронен в Синаксарском монастыре близ города Темникова [7]. Духовные и религиозные грани жизни Фёдора Ушакова:

1. Семья и воспитание. Фёдор Ушаков вырос в семье глубоко верующих родителей, которые с юных лет прививали детям благочестие и страх Божий. Особое влияние на семью и самого Фёдора оказал его дядя – преподобный Феодор Санаксарский (в миру Иван Ушаков). Он оставил военную карьеру, принял монашеский постриг и посвятил свою жизнь служению Богу в Тамбовской обители.

2. Духовные ориентиры. Веря, что победы даруются свыше, каждое начинание, каждую битву предварял молитвой и завершал ею же. После завершения военной службы он регулярно посещал Рождество-Богородичный Санаксарский монастырь. Там уделял много времени участию в богослужениях и молитвенной практике, а во время Великого поста проживал в монастыре, в отдельной келье.

3. Совместные молитвы с моряками. Перед каждым походом и по его окончании Ушаков вместе со своими моряками совершал молебны и участвовал в богослужениях, разделяя с ними духовную поддержку [8].

Ушаков рассматривал службу как служение Родине, а не только как профессиональную деятельность. Его подход к службе включал заботу о личном составе: вникал в детали моряцкого быта, следил за питанием и обеспечением в госпиталях. Фёдор Фёдорович Ушаков участвовал в нескольких морских сражениях в ходе Русско-турецкой войны 1787–1791 гг., среди них: сражения у острова Фидониси (1788), у Керченского пролива (1790), у мыса Тендра (1790) и у мыса Калиакрия (1791). Великие морские победы Ушакова. Среди наиболее значимых достижений адмирала Ушакова следует выделить:

Сражение у острова Фидониси (14 июля 1788 года) – первое морское сражение Русско-турецкой войны 1787–1791 гг., в котором участвовала эскадра Ушакова. Несмотря на то, что бой не оказал значительного влияния на ход кампании, это была первая победа Черноморского флота над значительно превосходящими силами противника. Ушаков, возглавлявший авангард, предпринял смелый маневр: приказал фрегатам

обойти головные турецкие корабли с наветренной стороны, чтобы поставить их «в два огня». Сам он вышел из строя и атаковал флагманский корабль Гассан-паши. В результате боя, продолжавшегося около трех часов, флагманский корабль противника получил серьезные повреждения. Это вынудило Гассан-пашу, а за ним и все корабли его эскадры покинуть район боя. За эту победу Ушаков был награжден орденом Святого Георгия 4-й степени и произведен в контр-адмиралы [1].

Морское сражение близ Еникальского (Керченского) пролива (Керчь 8 (19) июля 1790 года). Русский Черноморский флот под командованием контр-адмирала Ушакова одержал победу над турецким флотом под командованием капудан-паши Гиритли Хусейна. Результат: победа русской эскадры не позволила Османской империи высадить свои войска в Крыму, но турецкий флот сохранил все десантные корабли. В этом сражении Ушаков впервые выступал в качестве командующего флотом.

Сражение у мыса Тендра (28–29 августа 1790 года) стало одним из ключевых сражений русско-турецкой войны 1787–1791 гг. Русская эскадра под командованием Ушакова атаковала турецкую под командованием Хусейн-паши. Ушаков не перестраивал эскадру из походного порядка в боевой, а сразу атаковал противника. Сблизившись с врагом на дистанцию картечного выстрела, русский флот обрушил на турецкие суда огонь орудий. Под метким огнем вражеская эскадра понесла большие потери, многие суда получили повреждения. Флагманский корабль Ушакова «Рождество Христово» вел бой с тремя кораблями противника, заставив их выйти из линии.

В результате двухдневного сражения турецкий флот был разбит, обращен в бегство и деморализован. Были уничтожены 2 линейных корабля и 3 малых судна, 733 турецких моряка попали в плен. Победа у мыса Тендра дала большое преимущество русскому флоту, обеспечила прорыв к Измаилу Днепровской флотилии и установила господство России на Чёрном море.

Сражение у мыса Калиакрия (31 июля 1791 года). Последнее крупное сражение Русско-турецкой войны 1787–1791 гг. Русский флот под командованием Ушакова разгромил численно превосходящую турецко-алжирскую эскадру. Ушаков принял решение отрезать турок от берега и направил корабли между береговой линией и неприятелем, заняв выгодное наветренное положение. Линейный корабль Ушакова «Рождество Христово» атаковал флагманский корабль противника. Первым же залпом с русского флагмана был тяжело ранен алжирский вице-адмирал Сеит-Али. Остальные русские корабли вели артиллерийский огонь по турецкой эскадре. Понеся тяжелые потери, неприятельский флот под прикрытием темноты спасся бегством. Эта победа ускорила заключение Ясского мирного договора, закрепившего за Россией Северное Причерноморье [3].

Осада Корфу (1798–1799). В ходе Средиземноморского похода объединенная русско-турецкая эскадра под командованием Ушакова осадила крепость Корфу, удерживаемую французскими войсками. Штурм начался 18 февраля 1799 года. Фрегаты «Казанская Богородица» и «Херим-Капитана» подошли на расстояние картечного выстрела и начали обстрел вражеской батареи. В результате четырехчасового обстрела были

подавлены все пять береговых батарей острова. В 11 часов на Видо с двух сторон был высажен десант в количестве 2 160 человек. К 14:00 после двухчасового боя остров был взят. 19 февраля комендант крепости генерал Шабо подписал акт о капитуляции. В плен сдались 2 931 человек (в том числе 4 генерала). Взятие Корфу завершило освобождение Ионических островов из-под власти французов, что имело большое военно-политическое значение.

Ушаков не потерпел ни одного поражения в этих сражениях. Он разработал новую маневренную тактику, которая отличалась от традиционной линейной системы ведения морского боя [2]. Фёдор Фёдорович Ушаков получил множество наград за свою службу, включая как российские, так и иностранные награды, среди них:

Орден Святого Владимира 4-й степени (1785) – за успешную борьбу с эпидемией чумы в Херсоне, а также за организацию и продолжение работ по строительству кораблей.

Орден Святого Владимира 3-й степени (1788).

Орден Святого Георгия 4-й степени (22 октября 1788 года) – за храбрость и мужество в сражении у острова Фидониси.

Орден Святого Владимира 2-й степени (1790).

Орден Святого Георгия 2-й степени (16 сентября 1790 года) – за победу в сражении у мыса Тендра.

Орден Святого Александра Невского (14 октября 1792 года).

Алмазные знаки к Ордену Святого Александра Невского (1798).

Орден Святого Иоанна Иерусалимского, командорский крест (1798).

Челенк (Османская империя, 1799) – награда за взятие острова Корфу в ходе войны Второй антифранцузской коалиции в союзе с турками.

Орден Святого Януария (Неаполитанское королевство, 1799) – за освобождение Неаполя.

Золотое оружие от Республики Семи Соединённых Островов. Также в 1800 г. жители Кефалонии поднесли Ушакову большую золотую медаль с изображениями адмирала, крепости Корфу и островка Видо, а также надписью: «Всех Ионических островов спасителю Кефалония» [4].

Историческое значение военной морской тактики для России. Адмирал Фёдор Ушаков, по оценкам военных историков, выступил реформатором морской тактики. Не отходя от общих принципов, он действовал наступательно, активно используя маневр. Он предоставлял командирам кораблей определенную свободу в действиях, позволявшую его флоту быть более маневренным. Нередко применял нестандартные тактические приемы. Например, сосредотачивал усилия силами фрегатов на направлении главного удара. В результате корабли, находившиеся под его командованием, маневрировали быстрее, а стреляли точнее. Своими стремительными действиями Ушаков вносил хаос в линию противника. Новаторские идеи Ушакова и их реализация произвели уникальный эффект. Адмирал не проиграл ни одного из пяти сражений. Слава о непобедимом Ушакове гремела по всей Европе. Его признавали даже англичане, ревнивые к своему авторитету на морях. Правда, приоритет они отдавали своему знаменитому соотечественнику — Горацию Нельсону. Однако экскурс в историю показывает, что Нельсон во многом шел по стопам Ушакова [5; 6].

Также Ф. Ф. Ушаков проявил себя как искусный политический деятель, выступив основателем Республики Семи Островов, для которой он разработал основы демократической конституции, написал присягу для депутатов и множество других основополагающих нормативных актов [9].

Таким образом, жизнь адмирала Фёдора Ушакова – яркий пример беззаветного служения Отечеству и Православной вере. Этот выдающийся русский флотоводец был истинным патриотом, горячо любившим Родину и чтившим ее традиции. За свою карьеру он не проиграл ни одного из 43 сражений, внеся неоценимый вклад в становление русского флота. Ушаков разделял суворовские принципы воспитания: сочетая требовательность и нетерпимость к беспорядку с искренней заботой о своих людях. Православная вера пронизывала всю жизнь адмирала. Будучи глубоко верующим человеком, он строго следовал христианским заповедям, ведя почти монашеский образ жизни. Ушаков регулярно проводил молебны и всегда благодарил Бога за свои победы, видя в них проявление Его воли. Адмирал воспринимал каждый успех как дар Господний, как исполнение Божественного замысла. Он был готов отдать жизнь «за други своя, за царя, за христианское Отечество». В 2004 г. Русская православная церковь причислила Фёдора Ушакова к лику праведных, прославив его как общецерковного святого.

Библиографический список

1. Ганичев, В. Н. Флотовождь: [об Ф. Ф. Ушакове] / В. Н. Ганичев. – Москва : Патриот, 1994. – 463 с. – Текст : непосредственный.

2. Гармаш, П. Е. Штурм Корфу / П. Е. Гармаш / ред. М. И. Хаметов. – Москва : Воениздат, 1990. – 112 с. – Текст : непосредственный.

3. Зонин, А. И. Фёдор Фёдорович Ушаков / А. И. Зонин. – Москва : Молодая гвардия, 1944. – 88 с. – Текст : непосредственный.

4. Корниенко, Д. И. Великий русский флотоводец адмирал Ф. Ф. Ушаков / Д. И. Корниенко. – Москва, 1951. – 32 с. – Текст : непосредственный.

5. Лебедев А. А. От Фидониси до Корфу. За кулисами больших побед Ф. Ф. Ушакова / А. А. Лебедев. – Текст : непосредственный // Гангут. – 2013. – № 76. – С. 21–35.

6. Лебедев, А. А. События 12–15 июля 1791 года на Чёрном море и их роль в истории побед Ф. Ф. Ушакова / А. А. Лебедев. – Текст : непосредственный // Гангут. – 2013. – № 75. – С. 47–64.

7. Овчинников, В. Д. Родословная Ушаковых / В. Д. Овчинников. – Текст : непосредственный // Морской сборник. – 1991. – № 9. – С. 36–43.

8. Святой флотоводец России: Жизнь и деяния святого праведного воина Феодора Ушакова, адмирала непобедимого / сост. и отв. ред. А. В. Блинский. – Санкт-Петербург : Сатисъ; Держава, 2007. – 384 с. – Текст : непосредственный.

9. Станиславская, А. М. Политическая деятельность Ф. Ф. Ушакова в Греции, 1798–1800 гг. / А. М. Станиславская. – Москва : Наука, 1983. –302 с. – Текст : непосредственный.

А. В. Сидоренко, И. А. Толчев, В. А. Григорьев
Филиал ВУНЦ ВВС «Военно-воздушная академия»
им. профессора Н. Е. Жуковского и Ю. А. Гагарина,
г. Челябинск

ОСНОВЫ ВОЕННОГО ИСКУССТВА А. В. СУВОРОВА И ЕГО ВЛИЯНИЕ НА ХОД СОВРЕМЕННЫХ БОЕВЫХ ДЕЙСТВИЙ

Вторая половина XVIII в. была насыщена военно-политическими событиями в Европе. Россия проводила активную внешнюю политику, и ее участие в решении международных вопросов зачастую оказывалось решающим. Преимуществом для русской армии являлось и то, что она пополнялась посредством рекрутских наборов (впервые введенных Петром I), а не посредством принудительной вербовки, как в большинстве западноевропейских стран. Правда, и рекрутская система имела много отрицательных сторон – хотя бы то, что в ней с исключительной резкостью было отражено социальное неравенство, но все-таки это был гораздо более организованный метод набора, чем насильственная вербовка.

Весь ход истории России способствовал тому, что идея защиты Отечества проникла до самых глубоких недр русского народа, вынужденного постоянно отражать нападения внешних врагов. Это исторически сложившееся патриотическое самосознание, наряду с однородным национальным составом солдат и с более прогрессивным способом комплектования,

давало русской армии XVIII столетия огромные преимущества. Но они пока еще были потенциальными, их нужно было реализовать.

Русская армия времен Суворова отличалась от подавляющего большинства других армий тем, что была однородна по своему национальному составу. Она рекрутировалась из великорусского крестьянства; наемных войск в ней не было вовсе. Во всех прочих армиях иноземные наемные войска играли огромную, иногда решающую роль. В армии прусского короля Фридриха II в 1768 г. из 160 тыс. человек было 90 тыс. иностранцев [3, с. 90].

«Материалы, касающиеся истории моей военной деятельности, так тесно связаны с историей моей жизни вообще, – писал Суворов одному из своих биографов, служившему в рядах его войск, графу Цукато, – что оригинальный человек и оригинальный воин не могут быть отделены друг от друга, если образ того или другого должен сохранить свой действительный оттенок» [4, с. 166].

Этим замечанием Суворова необходимо руководствоваться при оценке его как полководца. В европейской истории не было более полного и цельного типа военного человека, чем Суворов. Все его личные качества, свойства, понятия, привычки, потребности, всё было тщательно выработано им самим и применено именно к потребностям военного дела, которое с детских лет играло первенствующую роль в его жизни и руководило им.

Суворов – прямой продолжатель новаторов в русском военном искусстве: Петра I и П. А. Румянцева. Орлиным взгля-

дом он усмотрел в своей армии богатырские возможности, таившиеся под спудом всевозможных неустройств и непорядков. Всем помехам он объявил решительную борьбу. А дремлющим силам, скрытым возможностям Суворов искусно дал выход – создал войско, равного которому по боевым качествам в то время не существовало. Особенности русской армии, как армии, проникнутой национальным духом великого народа, позволили Суворову коренным образом пересмотреть общепринятые для того времени взгляды на теорию и практику военного искусства.

Особенностью линейного боевого порядка было то, что все отдельные воинские части тесно примыкали одна к другой своими флангами, и наступление велось сразу всей линией, в условиях строгого равнения солдат по фронту. При подобном боевом порядке войска равномерно размещались тонкой, длинной линией. Такая растянутость, наряду с необходимостью соблюдать непрерывность и целостность боевого порядка, позволяла вести сражение только на ровной местности и только днем. Помимо того, отсюда вытекала невозможность осуществлять маневр отдельными частями войск: наступление приходилось вести только всем фронтом. Проще говоря, линейная тактика XVIII столетия неизбежно приводила к малой гибкости и малой подвижности войск, к отсутствию маневра подразделениями [2, с. 250].

Иначе обстояло дело в России. В противоположность наемным солдатам, солдаты русской национальной армии верили, что они сражаются за родину. Поэтому они служили с гораздо большим чувством ответственности, проявляя ини-

циативность, неизменно выказывая храбрость и готовность к лишениям. Это делало возможным осуществление другой военной системы и другой тактики, образцы которой дал уже Петр I. В период Семилетней войны заветы Петра были восприняты и успешно развиты рядом русских военачальников (в первую очередь Румянцевым и Салтыковым), тонко учитывавших и хорошо умевших использовать особые свойства русской армии. Под их руководством русские войска сражались не только в линейных боевых порядках, но и батальонных колоннах, применялся иногда и рассыпной строй. Разнообразие боевых порядков и более высокий моральный уровень русских войск давали возможность вести бой в любой местности (в лесу, в населенных пунктах) как днем, так и ночью; они давали возможность часто применять штыковой бой и, наконец, предоставляли русским военачальникам гораздо большую свободу маневра. Такая армия позволяла командовавшему ею военачальнику ставить гораздо более обширные стратегические цели и осуществлять их гораздо более решительными и действенными способами [6].

Суворов тщательно изучил военные доктрины, связанные с линейными боевыми порядками, и категорически их отверг. Уже на первых порах полководческой деятельности его взору рисовалась иная стратегия, достойная русской армии, основанная на ее особенностях и преимуществах, – стратегия сокрушения. Надо отыскать армию противника, принудить ее к сражению, разбить решительным ударом, нанесенным со всей возможной силой, и неотступным преследованием добиться полного разгрома этой армии. Таковы были основные положе-

ния суворовской стратегии. Она была возможна лишь при наличии полной уверенности военачальника в своей армии, а Суворов такой уверенностью обладал в достаточной мере.

Основываясь на своей стратегии, он пришел к совершенно новой оценке многих, казалось бы, прочно установившихся, взглядов на тактическое искусство, на вопросы воинского обучения и воспитания.

Линейная тактика подверглась решительной переоценке со стороны Суворова. Стратегия сокрушения требовала максимальной маневренности войск. Правда, уже в XVIII столетии кое-где в Европе делались робкие попытки перейти к рассыпному строю. Но дальше боязливых экспериментов дело не шло. Больше других сделал в этом отношении Румянцев, с успехом впервые применивший тактику колонн и рассыпного строя в Семилетней войне 1756–1762 гг. при взятии Кольберга, но все-таки он основывал боевой порядок на линии и каре в обороне. И только Суворов не пренебрегал, когда было нужно, ни рассыпным строем, ни каре, ни линией, решительно стал строить войска в колонны, эшелонируя их в глубину, выделяя часть сил в резерв для поддержки основных сил [2, с. 249].

В соответствии с концепцией Суворова огромное значение для него приобрел темп передвижения войск. В большинстве европейских армий длительные форсированные марши приводили обычно к деморализации войск. Иногда войска отказывались идти в бой после такого марша, ссылаясь на усталость. Им не хватало силы духа, чтобы преодолеть усталость и лишения, связанные с ускоренными переходами. Суворовская армия совершала изумительные по темпам переходы, полностью сохраняя свою высокую боеспособность.

Далее совсем по-иному предстал вопрос о роли в бою солдат и офицеров и сообразно с этим о задачах воспитания войск. В суворовских войсках, где основой всего была не мертвящая палочная муштра, а разумная дисциплина («душа наша, мать родная, святая дисциплина», говорили суворовские солдаты), дело обстояло иначе. Здесь можно было положиться на каждого солдата, на каждого офицера, и потому можно было всячески использовать их индивидуальные боевые качества, – иными словами, всемерно развивать их инициативу. Поэтому Суворов объявил беспощадную борьбу «немогузнайству», культивировал сообразительность и самостоятельность у всех своих подчиненных, начиная с рядового и кончая генералом. Подчиненных, отвечающих «не могу знать» фельдмаршал считал наилейшими неприятелями и наказывал вплоть до ареста: «Богатыри, неприятель от вас дрожит, да есть неприятель больше – немогузнайка». На поле боя он требовал от всех воинских чинов уменья разобраться в обстановке и действовать сообразно с ней, ставя на первый план не столько успех своей части, сколько осуществление общего замысла боя. При этом он указывал на разумное применение частной инициативы на поле боя в целях лучшего выполнения отданного приказа [2, с. 61].

Нужно подчеркнуть, что постоянное внимание Суворова ко всем колебаниям в ходе сражения, постоянная готовность реагировать на них и изменить план боя отнюдь не уменьшали глубокого планирования всей операции, проникновенного предвидения полководца. В своей полководческой деятельности Суворов дал образцы разнообразия военных методов, образцы гибкости тактики. Он был одинаково гениален, руководя

сражением в открытом поле и штурмом сильнейших крепостей. Суворов не походил на тех военачальников, которые подготавливают только начальную стадию боя и мало задумываются над последующим его развитием. Тщательно изучая и анализируя общую обстановку, он старался предугадать течение боя, предугадать контрманевры врага, чтобы заранее парализовать их. Поэтому тактические уловки врага редко заставали его врасплох.

Вот один пример тому. Совершая марш к Треббии в 1799 г., Суворов выслал отряд к Боббио, чтобы воспрепятствовать движению французов вдоль реки Треббии на север. Генерал Моро действительно направил в Боббио трехтысячный отряд Пуапа для установления связи с Макдональдом. Выдвигая свой заслон, Суворов не имел никаких сведений об этом, но он хотел обезопасить себя от всяких случайностей и предвидел возможные шаги противника. Отсутствие связи между двумя французскими армиями сыграло крупную роль в исходе сражения. Мысль Суворова опережала события боя [5, с. 219].

Необходимо отметить, что замыслы великого русского полководца были всегда крайне реалистичны. «Кажется, предполагаю, может быть» – не должны быть в военном плане. В составлении планов боя Суворов проявлял неистощимую изобретательность. В сражении под Рымником 1787–1791 гг. он вел атакующие части уступами, с захождением войск правым флангом. В битве при Нови 15 августа 1799 года он последовательно совершает нажим на различные пункты неприятельской позиции и, когда все резервы французов были введены в дело, осуществляет одновременный удар с помощью све-

жих сил. В сражении на реке Адде 15–17 апреля 1799 года он умело форсировал реку, прорвал центр неприятельского расположения, взял Милан и освободил Северную Италию, продемонстрировав превосходство своей наступательной тактики [5, с. 197].

Военное искусство Суворова не терпело никакого шаблона. Оно было всегда оригинально. Изобретательность Суворова была неистощима. Он обладал даром выделять в обстановке каждого боя то конкретное и своеобразное, что в ней имелось, и соответственно строить свою тактику. Он применялся к местности, к национальным особенностям неприятельской армии, к ее вооружению. С турками он сражался иначе, чем с поляками, с французами иначе, чем с турками. В сражении при Ландскроне 12 мая 1771 года он, видя прочность неприятельской позиции, но интуитивно угадывая эффект немедленной атаки, бросает несколько сот казаков в нелепую, казалось бы, атаку, которая, однако, приводит к блестящим результатам (этот короткий бой является как бы иллюстрацией к суворовскому тезису: «удивить – победить»). Под Рымником он велит кавалерии атаковать турецкие окопы, опять-таки стремясь удивить неприятеля, выбить его из равновесия. Под Треббией он прибыл в разгар боя, буквально с первого взгляда оценил обстановку, задержал французов конницей и затем, не давая им оправиться и задавить своей численностью, непрерывно теснит их. Характерно, что он нарушил при этом свой принцип сосредоточения сил и вводил в бой войска по мере их прибытия, мелкими отрядами, – яркий пример гибкости и свежести суворовской тактики, подсказавшей ему, что в тот

момент важнее всего было предотвратить общее наступление французов [7].

Суворов применялся даже к личности командующего неприятельской армией, к его темпераменту и военной тактике. Он был подобен тем шахматистам, которые строят план партии всякий раз по-иному, в зависимости от стиля игры их партнеров.

Полководческое искусство Суворова является классическим образцом использования военной психологии. Принципы и основные аспекты суворовского искусства «Наука побеждать» активно применяются командирами подразделений Вооружённых Сил и на сегодняшний день в ходе проведения специальной военной операции на Украине.

«Быстрота и натиск». Акцент на стремительных атаках, использовании штурмовых групп и неожиданных маневрах для дезорганизации противника. Возможность применения данного принципа рассматривается нынешними командирами при планировании практически каждой наступательной операции, однако не всегда возможно его применить ввиду особенностей. В январе 2024 г. российские штурмовики группировки войск «Центр» 35-й, 55-й и 74-й мотострелковых бригад провели уникальную подземную десантную операцию «Авдеевская труба». Бойцы ВС РФ скрытно проникли в тыл ВСУ, проползши более 2 километров через узкую затопленную трубу диаметром около 0,8–1,2 метра, что позволило неожиданно захватить укрепрайон «Царская охота» и взломать оборону на юге города. Труба была обнаружена еще в 2022 г., после чего проводились скрытые работы по ее очистке от ила и откачке ледяной воды. Передвижение осуществлялось в полной темноте,

холоде и условиях нехватки кислорода, часто ползком. Скрытый подземный путь позволил группе из более чем сотни бойцов пройти под позициями ВСУ и атаковать их с тыла. Операция стала неожиданностью для украинских войск, что привело к сдаче в плен части солдат ВСУ и способствовало общему наступлению ВС РФ в Авдеевке [1, с. 37].

В марте 2025 г. ВС РФ совершили дерзкий тактический маневр под названием операция «Поток». Замысел заключался в скрытной переброске сотен бойцов через 15-километровый участок газопровода Уренгой – Помары – Ужгород для внезапного удара в тыл ВСУ под Суджей, что кардинально повлияло на ситуацию на фронте. Российские бойцы 11-й отдельной десантно-штурмовой бригады и группы «Аида» проходили по узкой трубе диаметром около 1,4 метра в течение нескольких дней. Использование подземного газопровода позволило преодолеть линию обороны противника незамеченными средствами воздушной разведки и обеспечило высокую скрытность. Появление наших бойцов в тылу противника вызвало дезорганизацию войск ВСУ, что позволило перехватить инициативу. Операция увенчалась успехом, обеспечив продвижение ВС РФ и освобождение территорий Курской области. Данный маневр описывается как уникальный по сложности и героический по исполнению [1, с. 41].

«Инициатива и сознательность». Поощрение инициативы командиров низшего звена, способность действовать самостоятельно в меняющейся обстановке, а не только по приказу. Так, например, гвардии младший лейтенант Владислав Хилков выполняет боевые задачи в ходе проведения специальной воен-

ной операции в должности командира мотострелковой роты. Штурмовая группа под командованием Хилкова выполняла боевую задачу по захвату укрепленных позиций противника в лесополосе. При продвижении к позициям противника Владислав спланировал скрытный обходной маневр. Преодолев сложную местность, используя естественные укрытия, он вывел группу к ключевой точке обороны противника. Вместо прямого столкновения, которое могло привести к потерям, Хилков обошел врага с фланга. Вступив в бой с украинскими боевиками, используя средства связи, обеспечил точную корректировку огня минометных и гранатометных расчетов. После огневого воздействия, Владислав отдал приказ на штурм, в результате которого противник понес большие потери и был вынужден отступить. Благодаря слаженным действиям личного состава и под умелым командованием гвардии лейтенанта Владислава Хилкова, позиции противника были захвачены и удержаны до прибытия сил закрепления. В ходе данного штурма Владислав проявил разумную инициативу, используя маневр по обходу врага с фланга, сохранив жизнь и боеспособность личного состава группы [1, с. 45].

Безусловно, особенность ведения современной войны отличается от времен Суворова, военные технологии шагнули далеко вперед, активно развиваются и поставляются в войска новые беспилотные летательные аппараты, и для успешного уничтожения противника с их помощью необходимо развитие соответствующих профессиональных навыков у военнослужащих, однако основные принципы военного искусства русской армии, заложенные генералиссимусом А. В. Суворовым, осо-

знаются военнослужащими и сегодня, независимо от предназначения подразделений. Примером является проявление сознательности при несении боевого дежурства младшим сержантом Романом Голубиным, оператором БПЛА коптерного типа, выполняющим задачи по ведению разведки, уничтожению живой силы и техники противника. Кроме того, он занимается противодействием БПЛА противника. При проведении разведки в приграничном районе Белгородской области, Голубин обнаружил два украинских гексакоптера типа «Баба-яга», направлявшихся к позициям российских войск. Роман принял решение уничтожить их. Метким сбросом ВОГ-25 он уничтожил один из гексакоптеров. Понимая, что времени на снаряжение и запуск второго беспилотника уже нет, Роман протаранил своим дроном вражеский гексакоптер, уничтожив его. Благодаря профессиональным действиям младшего сержанта Романа Голубина и его умению оперативно ориентироваться в складывающейся обстановке, удалось сохранить жизни и здоровье российских военнослужащих [1, с. 83].

«Сам погибай, а товарища выручай». Принцип боевого братства, взаимоподдержки и высокой моральной подготовки личного состава, который прививается каждому военнослужащему с самого начала его обучения. Одна из важных задач, стоящих перед командирами и замполитами сегодня, – это воспитание войскового товарищества, при отсутствии которого планирование любого боя будет неэффективным. Здесь важно, чтобы новобранцы правильно уяснили суть этого принципа. Помощь товарищу должна быть осмысленной и не оказать негативного влияния на боеспособность подразделения. Бес-

смысленная жертва, которая не спасет товарища, а лишь увеличит число погибших не является добродетелью. Примером тому является подвиг летчика старшего лейтенанта Петра Каштанова, выполнявшего боевую задачу в сентябре 2022 года вместе со штурманом эскадрильи Дмитрием Коптиловым на территории, контролируемой противником, в районе города Купянска Харьковской области. Экипаж нанес авиационно-бомбовый удар по позициям противника, поразив бронированную технику и личный состав ВСУ. При отходе самолет Су-34 был атакован из переносного зенитно-ракетного комплекса. Из-за критических повреждений самолет потерял устойчивость и начал вращаться вокруг своей оси. Экипаж катапультировался на предельно малой высоте, около 25 метров над землей. Приземление оказалось жестким: оба члена экипажа получили переломы рук, штурман сломал позвоночник и потерял сознание. Оказавшись на вражеской территории, Каштанов, превозмогая боль, перенес товарища на себе, преодолев болото и укрывшись в лесополосе. Украинские военные начали поиски летчиков – на место катапультирования прибыло три автомобиля. Каштанов и Коптилов были готовы подорвать себя гранатой, чтобы не попасть в плен. Противник прошел от них в 5–7 метрах, но не обнаружил. Через пять часов, с наступлением темноты, летчики начали движение к линии фронта, они шли 13 часов, отдыхая каждые 15 минут, и преодолели около 30 километров. Весь путь Петр Каштанов нес раненного товарища на себе. Выйдя к деревне на территории, контролируемой ВС РФ, они получили помощь от местных жителей и были эвакуированы в госпиталь. В декабре 2022 г. Каштанову Пётру

Вячеславовичу за мужество и героизм, проявленные при исполнении воинского долга, присвоено звание Героя Российской Федерации.

«Забота о солдатах». Акцент на обучении, подготовке войск и понимании командирами нужд бойцов. В Вооружённых силах современной России задачи по обучению и воспитанию военнослужащих возлагаются на военно-политические органы. Целью военно-политической работы при подготовке к ведению штурмовых действий является формирование и поддержание у военнослужащих штурмовых подразделений личностных качеств, влияющих на моральную готовность и психологическую способность выполнять задачи по предназначению. Прежде всего это относится к формированию таких личностных качеств штурмовика, как: хладнокровие, выучка, самоотверженность, мужество, взаимная ответственность, товарищество, устойчивость и целеполагание. К задачам военно-политической работы необходимо отнести: мотивацию личного состава на выполнение боевых задач, применение элементов психологической в системе боевой подготовки, контроль обеспечения социальными гарантиями военнослужащих и членов их семей. В ходе одиночной подготовки основное внимание обращается на формирование у военнослужащих индивидуальных личностных качеств и убеждений, путем разъяснения складывающейся обстановки, распространения боевого опыта и пропаганды конкретных примеров мужества и героизма участников боевых действий. Правильно организованная военно-политическими органами и командирами подразделений работа способствует более качественной под-

готовке штурмовых подразделений и выполнению ими задач по предназначению [1].

Русское военное искусство А. В. Суворова – это передовая для XVIII в. система, основанная на наступательной тактике, высокой мобильности и воспитании солдат. «Наука побеждать» позволила одержать более 60 побед без поражений. До сих пор ее принципы остаются актуальными для Вооружённых сил Российской Федерации. Наследие Суворова продолжает влиять на современную армию через принципы тактики, воспитания личного состава и военно-теоретическую подготовку. Его идеи адаптируются к сегодняшним особенностям ведения боевых действий в условиях технологического прогресса, оставаясь актуальными и в XXI в.

Библиографический список

1. Военно-политическая работа в ходе специальной военной операции : бюллетень информационно-аналитических материалов. – Москва : ГВСПУ ВС, 2025. – Вып. № 4. – 112 с. – Текст : непосредственный.

2. Богданов, А. П. Наука побеждать. Генералиссимус Суворов / А. П. Богданов. – Москва : Вече, 2017. – 352 с. – Текст : непосредственный.

3. Лещинский, Л. М. Военные победы и полководцы русского народа второй половины XVIII века / Л. М. Лещинский. – Москва : Изд-во социально-экономической литературы, 1959. – 163 с. – Текст : непосредственный.

4. Мещеряков, Г. П. Русские полководцы / Г. П. Мещеряков. – Москва : Военное издательство Министерства Вооружённых Сил Союза ССР, 1949. – 780 с. – Текст : непосредственный.

5. Осипов, К. Александр Васильевич Суворов. Полководческое искусство Суворова / К. Осипов. – Москва : Военное издательство Министерства Вооружённых Сил Союза ССР, 1955. – 354 с. – Текст : непосредственный.

6. Павлова, О. С. Принципы военного обучения А. В. Суворова / О. С. Павлова, Н. О. Вязовцева. – Текст : электронный. – URL: https://elibrary.ru/item.asp?id=29963000.

7. Стратегия духа: Основы воспитания войск по взглядам А. В. Суворова и М. И. Драгомирова. – Москва : Русский путь, 2000. – 184 с. – Текст : непосредственный.

Ю. А. Скорченко
Луганский государственный университет им. В. Даля

МОРФОГЕНЕЗ АГРАРНОГО КАПИТАЛИЗМА НА СТАРОБЕЛЬЩИНЕ (ВТОРАЯ ПОЛОВИНА XIX в.)

Зарождение аграрного капитализма связано с вытеснением мелкого сельхозпроизводства. В новых обстоятельствах крестьянство вынуждено было становиться частью саморасширяющейся экономической системы, требовавшей всё большей коммодификации. Включение в торговые отношения создавало зависимость селян от рынков сбыта и приводило к товаропроизводящей специализации.

Капиталистические отношения с неизбежностью повлекли за собой образование новых социальных слоев, разложение традиционного крестьянства. Решение аграрного вопроса неминуемо порождает экономические и социальные противоречия и проблемы, как и любая фундаментальная трансформация человеческих сообществ.

Крестьянство первым встретилось с социально-экономическими реалиями исходного этапа становления и развития отечественного капитализма, являлось источником первоначального накопления для коммерческих хозяйств. Формирование интерпретативного капитала происходило путем насильственного лишения земли и средств к существованию, превращая безземельных крестьян в наемных рабочих, а поля и пашни аккумулировались в руках феодальных латифундистов и появлявшихся впервые капиталистических фермеров-арендаторов.

Социальные проблемы проистекали из потенциальных общественных конфликтов (классовая борьба) и невзгод обширных социальных групп (безработица, пауперизация, голод), связанных с трансформацией традиционного сельского уклада жизни, характерного для значительной части (а зачастую — подавляющего большинства) населения.

Данные проблемы исследованы в произведениях А. М. Анфимова, В. В. Волкова, О. Г. Вронского, Н. М. Дружинина, А. В. Лазарева, В. П. Мотревича, К. А. Пажитнова, П. И. Савельева и др. Краеведческая библиография представлена работами В. Я. Башкиной, С. Ю. Бунтовского, А. Ф. Горелика, Л. Л. Зятькова, Г. М. Намдарова и др.

Актуальность статьи обусловлена аффилиацией дальнейшего изучения и переосмысления сложившихся ранее пред-

ставлений о характере и направленности развития аграрного капитализма в регионах России во второй половине XIX в. Указанная проблема исследована на примере Старобельского уезда Харьковской губернии (ныне Старобельский муниципальный округ Луганской Народной Республики Российской Федерации).

Территория современного Старобельска начала заселяться в конце XVI в. В 1797 г. крестьянская слобода Старая Белая получила статус уездного центра и была переименована в Старобельск — один из самых крупных в Харьковской губернии (второй после Сум). Если в 1834 г. здесь проживало немного более 1 тыс. чел., то в 1875 — уже около 13 тыс. жителей [7, с. 141]. В Старобельском уезде, насчитывавшем во второй половине XIX в. 362,9 тыс. чел., имелось 529 слобод, хуторов, деревень и других населенных пунктов. В то же время плотность населения уезда в 1898 г. составляла лишь 33,5 чел. на квадратную версту, что соответствовало 63,8 % средней плотности населения Харьковской губернии (52,5 чел. на квадратную версту) [2, с. 444].

Старобельск второй половины XIX в. являлся торговым городом. Ежегодно там проходило 4 ярмарки, на которые съезжались купцы, предприниматели из Харькова, Полтавы, Ельца, Воронежа, Ростова, Таганрога, Тулы. На сезонных рынках продавались преимущественно зерно и мука, а также мед, масло, домашние животные и птица, ремесленные изделия.

На Старобельщине, в этой степной местности, с давних времен выращивали различные сельскохозяйственные культуры. Территория обрабатываемых удобных земель, как в XIX в.

назывались пашни, пригодные для агрохозяйственной деятельности, постоянно расширялась. Производство и рынок злаковых культур Старобельщины были тесно взаимосвязаны. Вместе с тем следует подчеркнуть, что товарность земледельческой продукции была невысокой, а часть излишков зерновых, предназначенных для продажи, не превышала 30 % урожая. Домашние животные в крестьянских хозяйствах выращивались, как правило, в целях собственного потребления, для парафернальных нужд. Скотоводство в уезде не было распространено. Треть бедняцких подворий Харьковской губернии не имела в индивидуальном пользовании и не использовала рабочий скот [4, с. 10], а в Старобельском уезде такие хозяйства составляли лишь 18 % [5, с. 67].

Увеличение объемов выращивания злаковых культур, главным образом пшеницы, способствовало зарождению и развитию в регионе мукомольного производства, активизации торговли зерном и мукой. Если в 1860–70-х гг. в уезде имелось 120 малопроизводительных ветряков, то в 80-е гг. XIX в. здесь сооружаются паровые мельницы Д. Пристинского, Г. Мирошниченко, Ф. Жоса. К примеру, в 1869 г. старобельский купец Н. Кожухов построил крупное мукомольное производство с числом работающих 75 чел. На этом предприятии за год перерабатывалось до 300 тыс. пудов зерна. К 1901 г. в уезде уже функционировало 48 механических, 14 водяных и 1 913 ветряных мельниц.

Местные купцы (Ф. Поляков, С. Хлапонин, П. Чикин и др.) [6] приобретали зерно у крестьян окрестных сел и хуторов, перемалывали его, а затем отправляли муку для продажи в азов-

ские и черноморские порты, иные места. К концу XIX в. в уезде действовали 23 предприятия, насчитывавшие 316 рабочих мест. Это были маслобойни, ткацкие, кожевенные, винокуренные, мукомольные и другие мелкие кустарные и промышленные заведения.

Крестьянские наделы Старобельского уезда во второй половине XIX в. составляли 71 %, а частновладельческие — 29 % всех земельных угодий. Крестьянские хозяйства в своей массе были низкопроизводительными. Земледелие — основное занятие сельского населения Старобельщины. Оно осуществлялось примитивными, допотопными способами, отличалось низким уровнем развития и экстенсивным характером. Вспашка почвы производилась металлическими плугами, в которые впрягались лошади или волы. Минимальная потребность в тягловых животных составляла в среднем на одно крестьянское подворье 2 лошади или 2 вола. Фактическая обеспеченность была 0,85 лошади и 1,51 вола. Лишь 7,1 % крестьянских хозяйств уезда имели рабочий скот в достаточном количестве. Почти все производство зерновых держалось на ручном труде: 98,8 % зерновых скашивалось косой, 75,8 % – обмолачивалось цепью, катком, телегой или просто палкой.

Развитие сельского хозяйства и торговли тормозилось отсутствием развитой дорожной сети, домашних животных, примитивная сельскохозяйственная техника и культурная отсталость крестьян делали невозможной интенсификацию сельского хозяйства. Работая на прожиточный минимум, селянин жил в постоянном ожидании голода. Только благодаря превосходным черноземам и умеренному климату неплохая урожайность

зерновых позволяла крестьянам производить и даже продавать излишки хлеба [1, с. 531–532]. Средняя урожайность четырех основных злаковых культур (яровой и озимой пшеницы, озимого жита, ячменя и овса) в рассматриваемый период в Харьковской губернии составляла около 40 пуд/дес.

Существовавшая зависимость земледелия Старобельщины от природно-климатических условий при однобокости зернового хозяйственного направления существенно повышали угрозу потенциальных убытков. Временами из-за засухи происходили неурожаи, которые приводили к голоду, неизбежным невзгодам и гибели сельского населения региона. Так, средняя продолжительность жизни крестьян Харьковской губернии немногим превышала 30 лет [4, с. 8].

Организация сельскохозяйственного труда во второй половине XIX в. в Старобельском уезде основывалась на семейно-трудовой кооперации. Для крестьянина семья была основной хозяйственной ячейкой. Наличие семейно-родственных связей было необходимым условием продуктивного функционирования селянского хозяйства. Существовало четкое разделение трудовых обязанностей по возрастному и половому признакам. Если в 1840 г. средняя крестьянская семья в уезде составляла 10,6 человек, то к 1905 г. — 6,8.

После отмены крепостного права, в 70-е гг. XIX в., в украинской (как и в российской) деревне начинают происходить кардинальные изменения, а также развиваться ранее неизвестные общественные процессы. Сельская стратификация усиливается в пореформенный период. На имущественную дифференциацию крестьянских подворий накладывалось социальное

расслоение. Большинство указанных хозяйств относилось к трудовому типу, получая основной доход от результатов собственной работы. Среднее трудовое крестьянство могло успешно действовать в ситуации формировавшегося капиталистического рынка, но только лишь при условии вертикальной кооперации. В этих сложных обстоятельствах в деревне появляется новый антагонистический социальный слой — кулачество — сельская буржуазия, в то время как многочисленные массы бедных крестьян, окончательно разоряясь, обезземеливаясь, вынуждены были уходить в промышленные поселки и города, пополняя ряды пролетариев. Если в 1877 г. на одно сельское подворье в Харьковской губернии в среднем приходилось 9,8 десятин земли, то в 1905 г. — только 7,3. Крестьянские наделы сократились в среднем на 2,5 десятины или на 25,5 %. В Старобельском уезде соответственно 15,5 и 11,7 десятин. Уменьшение составило 3,8 десятины или 23 %.

В то же время, во второй половине XIX в., многие старобельские помещики и землевладельцы (В. А. Головинский, Е. И. Кейлинг, А .Н. Мицельский, И. Ф. Олейников, В. М. Стенбок, П. П. Чернявский и др.) [6] имели в собственности тысячи десятин пашни. К примеру, Г. Г. Суханов был хозяином 48 тыс. десятин, а от 7 до 10 тыс. десятин принадлежало Я. В. Буткову [3] и другим латифундистам.

Приведенные факты позволяют отчетливо понимать, какая непреодолимая антагонистическая пропасть разделяла различные социальные слои аграрного Старобельского уезда второй половины XIX в.

В условиях развития рыночных отношений у крестьян стали заметны собственнические устремления. Некоторые из них

становились торговцами, владельцами трактиров и чайных, а наиболее состоятельные проявляли интерес к приобретению земли в собственность.

Среди наиболее характерных экономических изменений, произошедших в деревенской среде в исследуемый период:

– распространение наемного труда. Появились батраки, сезонные и поденные рабочие;

– рост объемов товарного производства. Увеличивалось количество хозяйств, ориентированных на рынок. Значительно возрос экспорт зерна;

– применение новых, высокопродуктивных сельхозкультур;

– создание предприятий по переработке агропродукции;

– положение зажиточной деревенской верхушки укреплялось путем скупки и аренды бывшей помещичьей земли, а также за счет вложения средств в предпринимательство.

Таким образом, переход к аграрному капитализму сопровождался усилением дифференциации крестьянства, ростом кабалы, обнищанием и разорением миллионов мелких и средних домохозяйств. Наряду с этим происходило расширение внутреннего рынка. Зажиточные крестьяне реализовали товарную часть продукции, приобретая не только предметы личного потребления, но и средства производства (улучшенные орудия, машины).

Для демпфирования указанных обстоятельств, инициировалась, например, столыпинская реформа (1906–1917). Она была направлена на преодоление крестьянского малоземелья, формирование слоя аграрных собственников и модернизацию сельского хозяйства.

Библиографический список

1. Большая энциклопедия : словарь общедоступных сведений по всем отраслям знания / под ред. С. Н. Южакова [и др.]. — Санкт-Петербург : Просвещение, 1906. — Т. 19. — 794 с. – Текст : непосредственный.

2. Брокгауз, Ефрон. Энциклопедический словарь. — Санкт-Петербург : Издательское дело, Брокгауз-Ефрон, 1900. – Т. 31. — 472 с. – Текст : непосредственный.

3. Зятьков, Л. Л. История Старобельского участка Докучаевской экспедиции в документах и материалах (1892–1919) / Л. Л. Зятьков. — Ужгород: Лира, 2021. — 478 с. – Текст : непосредственный.

4. Куліков, В. О. Селянське господарство Харківської губернії в другій половині XIX — на початку XX ст. : автореф. дис. … канд. іст. наук / Куліков В. О. – Харків, 2005. — 19 с.

5. Материалы для оценки земель Харьковской губернии. Старобельский уезд. Харьков, 1907. – Вып. 2. — С. 67. – Текст : непосредственный.

6. Парамонов, А. Ф. Энциклопедия фамилий Харьковской губернии. Т. 1 / А. Ф. Парамонов. — Харьков, 2011. — 261 с. – Текст : непосредственный.

7. Порудоминский, В. И. Грустный солдат, или Жизнь Всеволода Гаршина / В. И. Порудоминский; [ил. А. О. Семенова]. — Москва : Книга, 1986. — 285 с. – Текст : непосредственный.

Н. А. Суворов
Филиал ВУНЦ ВВС «Военно-воздушной академии им. профессора Н. Е. Жуковского и Ю. А. Гагарина» , г. Челябинск

СКВЕРНОСЛОВИЕ КАК УГРОЗА НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ И ДУХОВНОМУ СУВЕРЕНИТЕТУ

Вопрос о суверенитете в современном мире давно перестал быть исключительно вопросом политическим или экономическим. Суверенитет государства невозможен без суверенитета сознания, а суверенитет сознания – без способности нации сохранять и воспроизводить свой культурный код, которым является язык. Русский философ Иван Ильин, размышляя о путях возрождения России, писал о «национальном духовном акте» – том особом способе видения, чувствования и мышления, который формируется веками и передается из поколения в поколение. Язык есть важнейший носитель этого акта, его материальная плоть. И когда язык подвергается деформации, деградирует и сам национальный духовный акт. В этом контексте проблема сквернословия приобретает совершенно иное звучание, нежели просто вопрос о нравственности или о соблюдении норм речевого этикета. Распространение нецензурной лексики в публичном поле, в средствах массовой информации, в художественной культуре, а особенно в цифровой среде, где этот процесс приобрел лавинообразный характер, представляет собой угрозу не только языковой культуре, но и основам нацио-

нальной идентичности. Речь идет о том, что систематическое употребление мата, его нормализация меняют структуру восприятия мира, разрушают те смысловые и ценностные связи, которые составляют основу культурной традиции.

Для того чтобы понять масштаб угрозы, которую представляет сегодняшнее распространение сквернословия, необходимо восстановить историческую перспективу. Вопреки распространенному мифу о том, что мат якобы был «исконно русским», «народным» явлением, исторические источники свидетельствуют об ином. Исследования древнерусских текстов, прежде всего берестяных грамот, показывают, что данная лексика действительно была известна в древнем Новгороде и других центрах. Однако важно отметить два обстоятельства. Во-первых, употребление мата было строго ограничено определенными контекстами – преимущественно бытовой перепиской мужского населения, причем далеко не всегда даже в этой сфере. Во-вторых, и это принципиально важно, на протяжении всей русской истории существовало мощное культурное табу на публичное употребление сквернословия. Это табу имело не светское, а именно духовное, религиозное обоснование. Церковь с самого начала рассматривала мат как грех, как осквернение образа Божия в человеке.

Важно понимать, что это табу не было навязано народу «сверху» волевым порядком. Оно стало органической частью русской культурной традиции, усвоенной всеми сословиями. В XIX в., в золотой век русской литературы, нецензурная лексика была практически полностью исключена из печатного слова. Даже в тех случаях, когда писатели обращались к изоб-

ражению народной жизни, они либо обходились без мата, либо использовали многоточия. Пушкин, Гоголь, Тургенев, Толстой, Достоевский – все они писали о русском народе, о его боли, о его глубине, но ни один из них не вводил в свои произведения мат.

Советский период, при всём своем антирелигиозном пафосе, в значительной степени сохранил это табу. В публичном пространстве, в официальной речи, в литературе, в кинематографе мат был практически полностью исключен. Это не значит, что он не употреблялся в быту, но он оставался маргинальным явлением, связанным с определенными социальными слоями и ситуациями. Ситуация начала меняться в перестроечные годы и особенно в 1990-е, когда вместе с отказом от советской идеологической цензуры были сброшены и многие культурные запреты. Начался процесс, который можно назвать «легализацией мата»: он хлынул на страницы книг, на экраны телевизоров, на сцены театров. В начале это воспринималось как «гласность», как «правда жизни», как освобождение от лицемерных ограничений. Однако быстро выяснилось, что у этого процесса есть своя логика, и он не останавливается на достигнутом.

Сегодня мы находимся в ситуации, когда культурное табу на публичное сквернословие в значительной степени разрушено. В социальных сетях, в молодежной субкультуре мат стал нормой. Более того, он превратился в маркер «своего», «современного», «настоящего». Отказ от мата воспринимается как «старомодность». Этот сдвиг – не просто изменение языковых привычек, но глубокий культурный перелом, последствия которого мы начинаем осознавать только сейчас. Организатор всероссийского проекта «Россия без сквернословия» Олеся

Дьяченко, характеризуя современную ситуацию, отмечает: «За всю историю нашей страны, пожалуй, ещё не было такого периода, когда мат был бы так распространён, как сегодня. Страшно то, что сейчас дети матерятся, женщины – и трудно представить, чтобы ещё 30 лет назад мы прошли мимо матерящегося ребенка в песочнице, не сделав замечания и никак не отреагировав. А сегодня в лучшем случае мы отворачиваемся, а в худшем – сами начинаем отвечать детям и их родителям тем же» [1].

Сквернословие как инструмент культурной дезинтеграции

Можно выделить несколько механизмов, посредством которых сквернословие выступает как фактор культурной дезинтеграции:

Первый механизм – Язык не только выражает, но и создает общность. Существует прямая связь между состоянием языка и состоянием социальной солидарности. Когда язык грубеет, насыщается агрессией и цинизмом, это неизбежно сказывается на качестве социальных связей. Люди перестают слышать друг друга, теряют способность к эмпатии, к тонкому различению оттенков смысла и чувства. Общество становится более агрессивным.

Второй механизм – подмена идентичности. Как уже отмечалось, сквернословие в современной культуре часто выступает как маркер принадлежности к определенной группе: «свои» те, кто говорит матом. Но эта групповая идентичность имеет негативный, деструктивный характер. Она строится не на общих ценностях, не на общей истории, не на общем духовном опыте, а на общем отказе от ограничений, на общей агрессии,

на общем цинизме. Формирование такой идентичности у значительной части молодежи означает вытеснение подлинной национальной идентичности

Третий механизм, имеющий особое значение в контексте геополитического противостояния, – использование сквернословия как инструмента информационно-психологической войны. В условиях гибридной войны, которую ведут против России недружественные силы, язык становится одним из полей сражения. Распространение мата, его нормализация, его внедрение в публичный дискурс – это не случайные процессы, но элементы более широкой стратегии, направленной на демонализацию общества, на разрушение его культурного иммунитета. Когда человек привыкает к тому, что любая мысль, любое чувство, любой аргумент может быть выражен через несколько нецензурных корней, он теряет способность к сложному мышлению. А общество, утратившее эту способность, становится легкой добычей для манипуляций.

В ответ на угрозы, связанные с распространением сквернословия, в российском обществе начали формироваться инициативы, направленные на защиту языковой среды. Наиболее масштабной и системной из них стало всероссийское общественное движение «Россия без сквернословия», организатором которого выступила Олеся Дьяченко, индивидуальный предприниматель из Москвы [1; 4]. Проект, начавшийся как локальная инициатива, за короткое время приобрел всероссийский масштаб и объединил усилия гражданских активистов, церковных структур, образовательных учреждений и органов власти. Особое внимание уделяется донесению до общества

того факта, что матерная брань разрушительно влияет на личность человека, его психическое и физическое здоровье, общественную мораль, разрушает семьи, являясь неотъемлемым фактором домашнего насилия, и калечит детей и подростков [3; 5].

Духовный суверенитет и защита языковой среды

Понятие духовного суверенитета, которое в последние годы все чаще входит в политический и экспертный дискурс, требует своего уточнения. Духовный суверенитет – это не просто независимость от внешних влияний, но способность нации сохранять и воспроизводить свою духовную традицию, свою систему ценностей, свой способ видения мира. В этой способности язык играет ключевую, системообразующую роль. Язык – это не просто инструмент, это матрица, в которой формируется сознание. Сохранение чистоты языка, его защита от деградации – это не вопрос эстетического вкуса, а вопрос национальной безопасности в самом широком смысле.

Как же соотносятся сквернословие и духовный суверенитет? Очевидно, что сквернословие подрывает духовный суверенитет по нескольким направлениям.

Во-первых, оно разрушает связь времен. Язык – это мост, соединяющий поколения. Когда язык деградирует, обрывается и связь с предшествующими поколениями, с их опытом, с их духовными достижениями. Молодой человек, который не владеет полнотой родного языка, не может в полной мере понять ни Пушкина, ни Достоевского, ни святых отцов. Он оказывается отрезанным от своей традиции, предоставленным самому себе и тем влияниям, которые на него оказывают современные масс-медиа.

Во-вторых, оно ослабляет культурный иммунитет. Культурный иммунитет – это способность общества противостоять деструктивным внешним влияниям, отличать подлинные ценности от ложных, сохранять свою идентичность в условиях информационного давления. Сквернословие, нормализуясь, снижает порог восприимчивости к другим формам культурной деградации. Оно действует как «входной наркотик»: общество, принявшее мат как норму, оказывается более уязвимым и для других форм разрушения культурного кода.

В-третьих, оно подрывает способность к высокому. Духовный суверенитет предполагает наличие в культуре высоких образцов, способных вдохновлять, объединять, задавать перспективу. Сквернословие тянет культуру вниз, приземляет, лишает ее трансцендентного измерения. Общество, в котором мат становится нормой, постепенно утрачивает способность к созданию и восприятию высокого – в искусстве, в философии, в духовной жизни.

Защита языковой среды от сквернословия, таким образом, является не частной задачей, а неотъемлемой частью стратегии сохранения духовного суверенитета. Эта защита должна вестись по нескольким направлениям, и опыт движения «Россия без сквернословия» показывает, что эти направления могут быть эффективно реализованы при консолидации усилий всех здоровых сил общества.

Направление решения проблемы

Первое направление – образовательное. Школа и семья являются основными институтами, формирующими языковую личность. Необходимо возвращение в школу серьезного, си-

стематического преподавания русского языка как национального достояния, а не просто как набора правил. Это предполагает не только грамматику, но и воспитание вкуса к слову, понимание его силы, благоговение перед ним. Важна и работа с семьей: родители должны осознавать свою ответственность за ту языковую среду, в которой растет ребенок [7].

Второе направление – культурное. Невозможно защитить язык одними запретами. Нужна позитивная программа – создание и продвижение высоких образцов словесного искусства, которые могли бы стать альтернативой маргинальной эстетике. Это предполагает поддержку писателей, поэтов, кинематографистов, для которых чистота языка не является ограничением, но условием творчества. Это предполагает также развитие культуры чтения, возвращение традиции семейного чтения вслух, возрождение интереса к классической литературе.

Третье направление – духовное. В конечном счете, проблема сквернословия – это проблема духовная. Она не может быть решена без восстановления в обществе понимания того, что слово имеет онтологическую реальность, что оно может быть не только средством коммуникации, но и орудием добра или зла. Церковь здесь играет ключевую роль: именно в церковной традиции сохраняется благоговейное отношение к слову, понимание его связи с Логосом, его молитвенное и литургическое измерение. Не случайно движение «Россия без сквернословия» активно сотрудничает с Русской Православной Церковью: в мероприятиях проекта участвуют священнослужители, на Рождественских парламентских чтениях проект был представлен при участии митрополита Читинского и Петровск-

Забайкальского Димитрия и епископа Нерчинского и Краснокаменского Макария [1; 4]. Восстановление духовного суверенитета невозможно без восстановления этой традиции, без того, чтобы благоговение перед словом вновь стало нормой не только для церковных людей, но и для всего общества.

В заключение хочется сказать, что сквернословие – это не просто речевая проблема. Это симптом более глубоких процессов, происходящих в культуре и обществе. Распространение мата, его нормализация и эстетизация свидетельствуют о кризисе культурной идентичности, о разрыве связей с традицией, о подмене высоких образцов низкими, о деградации смысловой иерархии. Нация, утратившая благоговение перед словом, утрачивает и способность к благоговению перед святыней, перед историей, перед будущим. Она становится легкой добычей для любых манипуляций, любых форм внешнего воздействия.

Ответ на этот вызов требует консолидации всех здоровых сил общества – Церкви, государства, системы образования, культурных институтов, семьи. Необходимо осознание того, что защита языка – это не частное дело лингвистов и не вопрос эстетических предпочтений, а дело национальной безопасности в самом высоком смысле этого слова. Исторический опыт России показывает, что в моменты тяжелых испытаний именно обращение к духовным основам, к чистоте и силе родного языка помогало народу выстоять. Сегодня мы переживаем именно такой момент. Вопрос о том, сможет ли наше общество восстановить благоговейное отношение к слову, остановить деградацию языка, защитить свою идентичность от разрушительных влияний, – это вопрос о том, сможет ли Россия сохранить свой духовный суверенитет и, в конечном счете, свое будущее.

Библиографический список

1. В Новороссийске прошла конференция «Сквернословие: история, смыслы и механизмы преодоления». – Текст : электронный // Официальный Новороссийск, 03.03.2025. – URL: https://ofnvrsk.ru:443/item/v-novorossijske-proshla-konferentsiya-skvernoslovie-istoriya-smysly-i-mekhanizmy-preodoleniya.html.

2. Волжский присоединился к проекту «Россия без сквернословия». – Текст : электронный // Администрация городского округа – город Волжский, 11.04.2025. – URL: https://admvol.ru/ovolzhsky/news/16643.

3. Всероссийский проект «Россия без сквернословия». – Текст : электронный // КЦСОН Лопатинского района Пензенской области, 09.02.2026. – URL: http://kcsonlrpnz.socpnz.ru/news/1601.

4. Всероссийский проект «Россия без сквернословия». – Текст : электронный // Октябрьский районный комплексный центр социального обслуживания населения, 23.10.2024. – URL: https://oktkcson.ru/press-tsentr/news/?ELEMENT_ID=5291.

5. Ильин, И. А. Путь духовного обновления / И. А. Ильин. – Текст : непосредственный // Ильин И. А. Собрание сочинений : в 10 т. – Москва : Русская книга, 1996. – Т. 1. – С. 39–282.

6. «Сила слова: из опыта реализации проекта “Россия без сквернословия”». – Текст : электронный // РОУНБ им. Горького, 05.12.2025. – URL: https://www.rounb.ru/news/sila-lova-iz-opyta-realizatsii-proekta-rossija-bez-skvernoslovija0512.

7. Россия без сквернословия. – Текст : электронный // БУ «Советский районный центр для несовершеннолетних». – URL: http://xn--b1agybnbl3a.xn--p1ai/rossiya-bez-skvernosloviya.html.

8. Социальный проект «Россия без сквернословия». – Текст : электронный // ГБУ СО АО «СРЦН «Забота», 13.08.2024. – URL: https://zabota-blag.ru/news/63147.

Н. И. Тахиров
Челябинский государственный институт культуры

ВИДЕОИГРЫ КАК ФУНКЦИОНАЛЬНОЕ ЗАМЕЩЕНИЕ ПРАКТИК ИНИЦИАЦИИ В ИНФОРМАЦИОННОМ ОБЩЕСТВЕ

В традиционных обществах переход во взрослость нередко стоил человеку крови, страха и ночи, проведенной в одиночестве там, откуда можно было не вернуться. Современная культура от такого обращения с человеком отказалась и возвращаться к нему не собирается. Но вместе с отказом от смертельного испытания незаметно ушло и само испытание: выпускной, свадьба, срочная служба давно не превращают человека в кого-то другого. Потребность в таком превращении при этом никуда не делась — и, не находя готовых форм, принялась искать себе новые там, где их никто не ждал.

Одно из таких мест — определенный класс видеоигр, почти не попадающий в оптику культурологии. Современное осмысление видеоигр в российской науке закреплено за game studies — дисциплиной, круг задач которой очерчен, в частности, в работах А. С. Ветушинского [3; 4]. Внутри этой оптики видеоигра рассматривается прежде всего как форма культуры, игровая механика и культурная индустрия; вопрос о том, могут ли определенные типы игр структурно воспроизводить функ-

цию обряда перехода, остается теоретически открытым. Объектом настоящей работы выступают практики инициации и их трансформация в информационном обществе, предметом — геймплейно-ориентированные видеоигры жанров souls-like и roguelike как форма функционального замещения этих практик. Цель — показать, что определенный тип видеоигр функционально замещает утраченные практики инициации, воспроизводя их структурные элементы, и что антропологический аппарат, выработанный на материале традиционной культуры, применим к этой цифровой форме.

За внешне несхожими ритуалами традиционных обществ — возрастными посвящениями, входом в тайные союзы, становлением шамана — стоит единая трехчастная структура, впервые описанная А. ван Геннепом [5]. Сепарация отделяет посвящаемого от прежнего статуса и привычной среды; лиминальная фаза удерживает его «между» состояниями; инкорпорация возвращает в общину уже в новом качестве. Акценты при этом разные: возрастные инициации задают канон и узнаваемость, тайные союзы вводят ступенчатость и отбор, шаманские традиции доводят переход до индивидуального кризиса, переживаемого телом и биографией. Переход, таким образом, с самого начала мыслится не как однократное событие, а как тип культурной работы, способный повторяться и дробиться на ступени.

Главное происходит не на входе и не на выходе, а посередине. Посвящаемый лишен прежних признаков, изолирован, подчинен жесткому режиму запретов и испытаний, и в этом промежуточном состоянии он лишь условно принадлежит че-

ловеческому порядку. Пороговую фазу удерживает отдельная фигура — старейшина, жрец или шаман, — которая не позволяет «соскочить» и санкционирует выход, когда испытание пройдено. В. Тэрнер назвал это промежуточное состояние лиминальностью и показал, что оно порождает особую форму связи между теми, кто проходит порог вместе: горизонтальное, внестатусное братство, которое он определил как «коммунитас» [8]. Коммунитас не сводится к солидарности: это признание равенства в опыте, недоступном тем, кто порога не прошел.

Внутри лиминальной фазы совершается главное событие — символическая смерть и рождение в новом качестве. В шаманских инициациях оно доходит до крайних форм: болезни, видений, переживания расчленения духами, после которого посвящаемый собирает себя заново. Сакральную логику этого плана раскрыл М. Элиаде, показавший, что всякое настоящее посвящение есть опыт смерти, дающий доступ к новому модусу существования [9]. Важно, однако, что смерть здесь работает как знак, а не как факт. А. К. Байбурин предложил рассматривать ритуал как знаковую систему, в которой тело, место и действие несут значения, считываемые общиной [2]; знаковая природа и делает ритуальную смерть воспроизводимой, позволяя ей мигрировать в культурные формы, внешне далекие от исходного обряда.

Завершение обряда принадлежит не посвящаемому, а общине. Пока коллектив не признал нового статуса, структура перехода остается разомкнутой, а испытание — незасчитанным; признание и есть то, что превращает пережитое в факт биографии и культуры. С. Б. Адоньева на материале русской

деревенской культуры показала, как такие акты признания удерживают социальный порядок и распределяют статусы в повседневности [1]. Ритуальная плотность традиционного общества делала этот коллектив признания самоочевидным: рядом всегда находились те, кто имел право засвидетельствовать переход, и среда, в которой свидетельство имело силу. Стоит этой плотности разредиться — и обряд перехода оказывается перед вопросом, который в архаической культуре не возникал в принципе.

Кризис обрядов перехода в информационном обществе разворачивается по двум линиям одновременно, и ни одна из них, взятая отдельно, не объясняет произошедшего. Первая линия — десакрализация: формально обряды сохранились, выпускной, свадьба и проводы в армию по-прежнему присутствуют в жизненном цикле, однако из них ушли телесность испытания, риск и трансформативная плотность, без которых переход остается календарной отметкой. Вторая линия — атомизация, распад того коллектива признания, который в традиционной культуре санкционировал переход и только своим согласием делал новый статус действительным. Обряд без трансформации встречается с трансформацией без обряда. Двойная рамка кризиса означает, что замещающая форма, если она вообще возможна, должна одновременно возвращать телесное испытание и восстанавливать инстанцию, способную это испытание признать.

Распад общеобязательной инициации становится понятен, если взглянуть на него через изменение самой структуры социального. Сетевое общество, описанное М. Кастельсом в «Га-

лактике Интернет», организовано горизонтальными связями и потоками, а не вертикалями сословия, цеха и общины; устойчивая коллективная рамка, задававшая шаблон взросления, в нем попросту отсутствует [6]. Идентичность в таком устройстве перестает наследоваться и становится проектом — тем, что человек конструирует сам из доступных ресурсов, символов и принадлежностей. Фрагментация идентичности — это и есть тот сдвиг: единый биографический сценарий распадается на серию частных выборов, каждый из которых индивиду приходится удостоверять самостоятельно. Инициация, привязанная к общему для всех порогу, в такой оптике теряет общеобязательную форму и превращается в частное дело, которое одни берут на себя, а другие откладывают или пропускают.

Отечественная литература фиксирует тот же кризис с двух разных сторон. А. К. Байбурин на материале восточнославянской обрядности показал, насколько плотной была ритуальная ткань традиционной культуры и как последовательно она распадалась под давлением городской модернизации [2]. С. Б. Адоньева подходит к той же плотности со стороны фольклорных форм: причитания, приметы, обрядовые речи у нее — действующие инструменты повседневности, распределявшие статусы и оформлявшие переходы, а не этнографический материал для описания [1]. Это картина «как было». Картину «почему сейчас не работает» задает И. С. Кон: его анализ затянувшегося взросления и ослабленных институтов юности фиксирует то самое состояние, которое позже будут описывать как инфантилизацию — растянутую во времени полосу, где прежние маркеры перехода уже не срабатывают, а новых общепри-

нятых нет [7]. На пересечении двух картин и обнаруживается кризис: ритуальная плотность ушла, психосоциальная задача осталась.

Пустота на месте обряда перехода не остается пустой. Ее заполняют частичные замещения: экстремальный спорт и высотный туризм возвращают телесное испытание, армия и криминальные практики — испытание вместе с подобием коллектива, цифровые среды — инстанцию признания. Ни в одной из этих форм совмещение не встроено в структуру: альпинист высокого уровня оказывается внутри коммунитас, обычный любитель горных прогулок — нет; монах обретает и испытание, и братство, но ценой смены образа жизни. Полноценное замещение — то, где оба элемента совмещены структурно, а не достаются ценой профессионализации или разрыва с повседневностью. Такое условие выполняется там, где сетевое сообщество, способное стать коллективом признания, соединено с организацией опыта, в которой испытание невозможно обойти.

Рабочим термином для обозначения такого класса игр служит «видеоигра с функцией инициации». Ван Геннеп описал обряд перехода как последовательность трех фаз — сепарации, лиминальности и инкорпорации [5]; методологический вопрос в том, какая современная форма способна повторить эти фазы, не претендуя на сакральное содержание. Фаза сепарации в случае видеоигры обеспечивается самой процедурой входа в игровой мир: запуская игру, человек отделяет себя от повседневного времени и пространства, и специально оговаривать этот шаг не требуется. Дальнейший разговор идет о двух центральных фазах, где, собственно, и работают признаки концепта.

Первый признак — невозможность обойти испытание. В играх этого типа нет ни регулируемой сложности, ни платных упрощений, ни иных способов завершить прохождение, минуя опыт фрустрации: пройти — значит научиться. Состояние, из которого нельзя уйти, не пройдя, — это то, что Тэрнер описывал как лиминальность [8]. В игровой форме ее удерживает фигура босса: не противник повышенной сложности, а ритуализированный порог, санкционирующий переход к следующему фрагменту мира. Так устроены «Dark Souls» (2011) и «Elden Ring» (2022), где вся архитектура уровней выстроена вокруг таких порогов.

Второй признак — механика символической смерти и циклического возвращения. Провал оборачивается гибелью персонажа и возобновлением отрезка пути, и это структурный аналог той символической смерти, в которой Элиаде видел ядро обряда посвящения [9]. К этому добавляется третий признак — сложившаяся вокруг игры субкультура, где прохождение, достижения и демонстрация мастерства имеют статусную ценность; в ней реализуется фаза включения, возвращающая посвящаемому новый статус. Крайний случай такой механики дает «Hades» (2020), где каждая смерть встроена в прогресс и сюжет.

Нарратив смерти и возрождения — проклятие нежити, цикл гибели героя, визуальный язык разложения и обновления — не является самостоятельным критерием, но работает как усилитель. Игра, в которой миф трансформации проведен сквозь сюжет, мир и визуальный язык, становится сильным случаем концепта; игра, удовлетворяющая трем признакам без такого мифа,

остается пограничной. Итак, под видеоигрой с функцией инициации здесь понимается произведение, в котором игровая форма воспроизводит три фазы обряда перехода, а роль испытателя, удерживающего пороговое состояние, принимает на себя фигура босса.

Работа этого концепта становится видимой прежде всего на лиминальной фазе. В жанре souls-like — названном по серии «Dark Souls» и объединяющем игры с высоким порогом сложности, скупой подачей мира и обязательной гибелью персонажа как рабочим элементом прохождения, — лиминальность держится не визуальной стилистикой и не сюжетом, а самой невозможностью отступить. Испытание нельзя обойти, понизить, оплатить; играющий оказывается заперт в пороговом состоянии ровно до тех пор, пока не научится его пройти. К этой механической запертости добавляется вторая петля — изоляция внутри самого мира: скупые реплики встречных, затяжное молчание локаций, минимум подсказок, отказ интерфейса объяснять происходящее. Показательный случай — костер в «Dark Souls». Он не является ни убежищем, ни точкой сохранения в обычном смысле; это место между смертями, куда персонаж возвращается, чтобы снова уйти в мир, и структурно оно занимает ту же позицию, что места возвращения в шаманских посвящениях, описанных Элиаде [9]. Жанр roguelike устроен иначе: игра состоит из коротких забегов, каждый из которых при гибели персонажа начинается с начала, а часть добытых знаний и умений переносится в следующий, — удержание на пороге обеспечивается не невозможностью отступить, а невозможностью прервать цикл промежуточным результатом.

В «Hades» эта фигура цикла неотделима от сюжета: каждая гибель возвращает Загрея, сына Аида, в отцовский чертог, и нарратив прирастает именно на этих возвращениях, так что пороговое состояние оказывается одновременно условием игры и ее содержанием.

Смерть внутри такой игры перестает быть штрафом и становится частью мира. В souls-like механика возрождения и миф проклятия нежити слиты: персонаж встает у костра не потому, что так устроены правила, а потому, что так устроена вселенная, — и это смыкается с тем, что Элиаде описывал как символическую смерть, дающую доступ к новому порядку знания [9]. «Hades» доводит этот ход до предела: смерть здесь не просто допустима, она необходима, каждая неудача открывает реплику, предмет, сдвиг в отношениях персонажей. Отдельная трудность — повторяемость. Традиционный обряд перехода одноразов, и это часто выставляют как решающее различие. Однако ступенчатые посвящения тайных союзов, уже упомянутые выше, показывают, что одноразовость не была универсальным свойством инициации. New game +, ограничения вроде no-hit run, повышенные уровни сложности, осознанный отказ от классов — всё это работает как ступени, на каждой из которых играющий оказывается в новой версии того же порога. Серия прохождений ближе к лестнице посвящений, чем к единичному обряду.

Фигура босса в этой оптике перестает быть просто сильным противником. Прежде всего босс удерживает проход: пока страж локации не повержен, дальше не пустят ни сюжет, ни география, — и в этом он структурно совпадает со старейши-

ной или испытателем, санкционирующим переход, как это описано у Элиаде на материале тайных обществ [9]. Стражи крупных областей в «Elden Ring» именно так и устроены: поражение означает остановку, победа — открытие. Вторая грань тоньше. Победа над боссом передает не только право идти дальше, но и содержательный дар — способность, предмет, фрагмент утраченного знания о мире, — и здесь параллель с инициатической передачей тайного знания становится буквальной. Есть, однако, и третий слой, без которого разговор о пороговой фигуре остается неполным: многие боссы souls-like — это падшие рыцари, выгоревшие герои, искаженные двойники того, кем сам играющий рискует стать. Встреча с ними прочитывается как аналог шаманской встречи с собственной смертью: противник на пороге оказывается версией себя, и победа над ним — не столько физическое, сколько символическое преодоление.

Здесь разговор обычно упирается в возражение: игровое сообщество — не общество, и его признание не тождественно полноценному социальному признанию. Возражение, однако, держится на неявной посылке, что коллектив признания в обряде перехода должен совпадать с обществом в целом, — а этнография тайных союзов и шаманских традиций этой посылки не подтверждает. Посвящаемого признавал не весь народ, а узкий круг уже прошедших — та самая коммунитас, о которой шла речь выше: солидарность прошедших через порог, со своим языком, внутренней иерархией и собственными знаками отличия. Сообщество вокруг souls-like устроено ровно так. Его язык — общий словарь патчей, билдов, боссов и маршрутов;

его иерархия держится не на внешнем статусе, а на мастерстве, удостоверенном стримами прохождений, видеоразборами, достижениями, репутацией в профильных форумах. Требовать от него совпадения с обществом — значит навязывать обряду перехода условие, которого у обряда никогда не было. Игровая коммунитас не замена недостающего коллектива признания; по своему антропологическому устройству она и есть тот самый коллектив, просто увиденный там, где его не ожидали искать.

Souls-like и roguelike воспроизводят структуру обряда перехода — лиминальное удержание, символическую смерть, коллектив признания — во многом полнее, чем выпускной, свадьба или срочная служба. Современная культура не вернула архаический ритуал — она научилась воспроизводить его структуру, не требуя от человека той цены, которой он раньше оплачивался. В традиционном обществе за переход через порог платили телом — кровью, болью, настоящим страхом смерти; возвращать эту цену современный мир не готов и не будет. Но жажда преодоления никуда не исчезла вместе со старыми ритуалами: она сидит в человеке глубже, чем любые формы, в которых ее прежде удовлетворяли. Видеоигра с функцией инициации отвечает на нее по-новому — дает играющему полноценное испытание, в котором фрустрация, вложенные часы и сопротивление игры настоящие, а гибель, кровь и необратимость — символические. Древняя человеческая потребность пройти через порог и быть узнанным по ту сторону обретает форму, не требующую ни сакральной жертвы, ни телесного риска. Граница между традицией и модерном не исчезает — она перестает быть линией и становится зоной превращений, в которой ушедшее возвращается, не узнавая себя.

У этого сюжета есть измерение, выходящее за пределы разговора о видеоиграх. Роль лиминального испытания в souls-like берет на себя игровая механика, роль коллектива признания — сложившееся вокруг игры сообщество; вместе они выполняют ту функцию, которой прежде занимался обряд перехода. Увидеть здесь не разговор о сложности игр, а работу той же культурной структуры, что и в обряде, позволяет культурологический аппарат. Если одна из древнейших форм человеческого опыта вернулась туда, где ее не ждали, — что еще из ушедшего, казалось бы, вместе с традиционным обществом живет сейчас рядом и ждет своего исследователя?

Библиографический список

1. Адоньева, С. Б. Прагматика фольклора / С. Б. Адоньева. — Санкт-Петербург : Изд-во С.-Петерб. ун-та; Амфора, 2004. — 312 с. – Текст : непосредственный.

2. Байбурин, А. К. Ритуал в традиционной культуре: структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов / А. К. Байбурин; Рос. акад. наук, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера). — Санкт-Петеребург : Наука, 1993. — 240 с. – Текст : непосредственный.

3. Ветушинский, А. С. Игродром: что нужно знать о видеоиграх и игровой культуре / Александр Ветушинский. — Москва : Бомбора: Эксмо, 2021. — 272 с. – Текст : непосредственный.

4. Ветушинский, А. С. To Play Game Studies Press the START Button / А. С. Ветушинский. – Текст : непосредственный // Логос. — 2015. — Т. 25, № 1 (103). — С. 41–60.

5. Геннеп, А. ван. Обряды перехода: систематическое изучение обрядов / А. ван Геннеп; пер. с франц. Ю. В. Ивановой, Л. В. По-

кровской; послесл. Ю. В. Ивановой. — Москва : Восточная литература РАН, 1999. — 198 с. — (Этнографическая библиотека). – Текст : непосредственный.

6. Кастельс, М. Галактика Интернет: размышления об Интернете, бизнесе и обществе / Мануэль Кастельс; пер. с англ. А. Матвеева; под ред. В. Харитонова. — Екатеринбург : У-Фактория, 2004. — 328 с. — (Академический бестселлер). – Текст : непосредственный.

7. Кон, И. С. В поисках себя: личность и ее самосознание / И. С. Кон. — Москва : Политиздат, 1984. — 335 с. – Текст : непосредственный.

8. Тэрнер, В. Символ и ритуал: [сборник] / Виктор Тэрнер; сост. и авт. предисл. В. А. Бейлис; пер. с англ. — Москва : Наука, Главная редакция восточной литературы, 1983. — 277 с. — (Исследования по фольклору и мифологии Востока). – Текст : непосредственный.

9. Элиаде, М. Тайные общества: обряды инициации и посвящения / Мирча Элиаде; пер. с франц. — Москва; Санкт-Петербург : София: Гелиос АРВ, 2002. — 352 с. – Текст : непосредственный.

Е. В. Чернышева
Челябинский государственный университет

ЗАРУБЕЖНЫЕ ИССЛЕДОВАТЕЛИ О ПРИЧИНАХ НАЧАЛА КИТАЙСКОГО «ВЕКА УНИЖЕНИЙ»

Первая опиумная война (1839–1842) стала поворотным пунктом в истории Поднебесной. С нее начинается так называемый в китайской историографии «Век унижений». Это период в истории страны, который охватывает примерно сто лет, начиная от поражения династии Цин в Первой опиумной войне и заканчивая приходом к власти Коммунистической партии в 1949 г. Опиумные войны трактуются как пример неоспоримого зла британского колониализма, когда более могущественная европейская держава силой завозила опиум в Китай. Эту войну также называют войной в защиту наркотиков [6, с. 51–52].

Как правило, в центре сюжета оказываются британцы с их подавляющей военной мощью, которые явно превосходили своих азиатских противников. В связи с этим возникает вопрос: почему династия Цин проиграла? Кажется неестественным, что огромная империя потерпела поражение от небольшого островного государства, которое могло похвастаться экспедиционным корпусом численностью в несколько тысяч человек.

Общепринятое в историографии мнение указывает на то, что во всём виноваты в первую очередь внешние факторы [1, с. 101–102]. Однако более серьезное изучение внутренних процессов, разворачивавшихся в империи Цин в конце XVIII—XIX вв., вскрывает ряд внутренних причин, которые заслужи-

вают внимания исследователей. Современные европейские историки внесли в дискуссию новые голоса, что указывает на потенциальное изменение исторического нарратива. Они утверждают, что знаковое поражение династии Цин в Первой опиумной войне объясняется, прежде всего, хроническими проблемами, существовавшими внутри цинской бюрократии и вооруженных сил страны.

Одной из обсуждаемых исследователями проблем стала проблема упадка государственной службы в империи. Монография «Китай от опиумных войн до революции 1911 года» Жана Шено, Марианны Бастид и Мари-Клэр Бержер посвящена изучению данной темы [3]. Впервые опубликованное в 1972 г. на французском языке это изыскание в первых двух главах описывает хронические проблемы государства Цин. Авторы обратили внимание на то, что государственная служба в Китае оказалась глубоко коррумпированной. По мнению французских историков, служба должна была быть «гибкой, стабильной и сбалансированной в распределении полномочий. Все чиновники назначались центральным правительством. Они не могли занимать одну и ту же должность более трех лет и не могли быть направлены в свои родные провинции» [3, с. 12]. На самом деле система не была хорошо отлаженным механизмом. «Мошенничество было обычным делом; как и раздутые сообщения, в которых преувеличивались местные трудности и потребность чиновников в войсках и деньгах. Зарплаты мандаринов были низкими, и для них было общепринятой практикой «жить за счет земли» и «подарков» от чиновников, стоящих ниже их в иерархии» [3, с. 16]. Таким образом, резюмируют исследователи,

идеал альтруистичного и мудрого чиновника, преданно служащего Сыну Неба, был подвержен глубокой деформации и фактически поощрял менее щепетильных людей к накоплению сомнительных состояний. Распространенная в этот период в южном Китае поговорка отражает это безразличие чиновников к своей императорской верности: «Небеса высоки, а император далеко».

Самая известная и показательная история, свидетельствующая о масштабах коррупции в цинском Китае, связана с именем Ньохуру Хэшэня — маньчжурского чиновника конца XVIII в., который пользовался благосклонностью императора Цяньлуна (1735–1796 гг. правления). Хэшэнь торговал должностями и титулами, присваивал подарки императору и занимался различными злоупотреблениями. Богатство, которое он накопил за 24 года государственной службы, включало в себя несколько резиденций с более чем 3 000 комнатами, в том числе дворец Гунванфу, 800 000 му земли, наличных денег: 60 000 лянов медных позолоченных слитков, 100 больших слитков золота (в 1 000 лян каждый), 56 600 средних слитков серебра (по 100 лян каждый) и т. д. Накопленные богатства делали Хэшэня примерно таким же богатым, как Сын Неба — император [1, с. 65, 68]. После смерти своего покровителя Хэшэнь был приговорен к смертной казни новым императором Цзяцином.

По мнению западных историков, феномен Хэшэня не был аномалией. Зависимость от покровительства была системной, а мандарины регулярно лгали своим начальникам. Коррупция также влияла на налоговую систему, что вело к серьезным трудностям для развития хозяйства в стране. Коррупция также

оказывала воздействие на жизнь среднего крестьянина династии Цин. Как прибрежные пираты, так и повстанцы из «Белого лотоса» (1794–1804) ссылались на притеснение народа цинскими чиновниками в качестве причин своих восстаний.

Растущее население систематически бросало вызов государственной службе, поскольку это вело к увеличению числа мужчин, сдающих кэцзюэй — знаменитые конфуцианские экзамены и желающих получить дипломы о государственной службе. Династия Цин ввела квоты на присуждение ученых степеней, чтобы снизить налоги, и, хотя это ограничивало число чиновников, получавших государственную зарплату, это никак не влияло на рост числа мужчин, пытающихся сдать экзамен. Эти квоты означали, что по мере роста численности населения процент мужчин, которые могли бы получить ученые степени, резко падал. В результате образовалась целая армия мужчин, недовольных своим положением. Эти люди часто были социально активны, выступая против установленного порядка, который их отвергал.

Одним из результатов такого застоя стало то, что местные чиновники становились социально озлобленными. Эту тенденцию отметил в своих работах историк Хун Лянцзи. «Из сотни яменских чиновников ни один не продвинулся до должности [обычного] чиновника. Поскольку нет канала для продвижения по службе [чтобы стать обычными чиновниками], они сосредотачиваются на погоне за прибылью». Этих яменских чиновников боялись все в сообществе, и они были основой местной коррупции. Историк даже утверждает, что «из суммы, которую затем извлекут из народа, 30 процентов мо-

жет пойти чиновникам, но 50 процентов достанется служащим яменей» [4, с. 177].

Те, кто не сдал экзамены, были важным звеном в коррупционной машине династии Цин. По мере того как люди начинали осознавать бесполезность сдачи экзаменов в условиях астрономических трудностей, коррумпированная система патронажа становилась всё более влиятельной. Незаконные пути к власти, такие как взяточничество и кумовство, стали всё более приемлемыми в обществе. «Проблемы в сфере образования и в системе государственной службы повысили привлекательность незаконных путей, особенно среди богатых и влиятельных людей». Отношения между вышестоящими и нижестоящими были пронизаны социальной иерархией, «сетью патронажа, в которой отношения между патроном и клиентом были созданы для того, чтобы нести больше, чем обычно, бремени в работе чиновничества» [4]. В результате увеличения числа соискателей конфуцианская экзаменационная система начала разрушаться, и незаконные пути в элиту стали более распространенными.

Американские специалисты по Китаю Сюзан Джонс и Филипп Кун утверждают, что «взяточничество, фаворитизм, кумовство и всевозможные раздачи подарков и чаевых были широко распространены в китайской бюрократии» [2, с. 114]. Быстрый рост численности населения империи Цин входил в противоречие с действовавшей жесткой экзаменационной системой. Негибкость этой системы, неспособность направить образованных людей на альтернативные пути карьерного роста и образовательные системы, созданные с единственной целью

подготовки государственных служащих, в конечном счете оказались дорогостоящими и неэффективными.

Императоры династии Цин не всегда были слепы к безудержным злоупотреблениям, но обширность системы взяток, отмывания денег и покровительства затрудняли искоренение коррупции. Историк Уильям Роу пишет, что императоры Цзяцин (1796–1820) и Даогуан (1820–1850) «предпринимали попытки найти решения, которые неизменно оказывались недостаточно эффективными». Например, император Цзяцин попытался провести антикоррупционную кампанию в 1799 г. после казни Хэшэня, но, по сути, прекратил реализацию этой идеи после казни мандарина [7, с. 158]. По мнению американского историка Стивена Платта, «он знал, как легко антикоррупционная кампания может выйти из-под контроля и превратиться во всеобщую чистку, поскольку почти никто не был невиновен. Чиновники с готовностью давали показания против своих личных врагов, обвиняя их в любом количестве преступлений» [5, с. 71].

К началу XIX в. коррупция и патронаж настолько укоренились на государственной службе династии Цин, что в результате чистки, скорее всего, не осталось бы достаточно честных и компетентных людей для управления империей. Существовало также опасение, что отсутствие открытого и честного общения между троном и государственными служащими приведет к еще большей дисфункции, если чиновники будут запуганы суровыми наказаниями. Этот ход мыслей усугублялся несколько наивной надеждой на то, что устранение Хэшена поможет решить проблему гораздо лучше, чем это было на самом

деле: «Он [Цзяцин] предпочитал считать, что многие из них были честными чиновниками, которых ввели в заблуждение, и которые при надлежащем руководстве могли быть реабилитированы» [5, с. 64]. Императоры этого периода не могли позволить себе роскошь начать целенаправленную кампанию по борьбе с коррупцией еще и потому, что существовало множество других проблем, требующих их внимания.

Еще одна обсуждаемая в исследованиях тема — причины слабости вооруженных сил и военной несостоятельности династии Цин. Историки едины во мнении, что армия Китая находилась в плачевном состоянии, а военные не могли и не желали справляться с обученными британскими регулярными войсками. С середины эпохи Цяньлуна (1735–1796) военные были деморализованы, что нашло проявление в катастрофических неудачах в Бирме в 1760-х и Вьетнаме в 1780-х гг. Британские вооруженные силы не были по своей сути превосходящими, а династия Цин не была обречена на то, чтобы отступать почти при каждом столкновении. К несчастью для императора Даогуана, военная система пришла в упадок и маньчжурские войска, которые свергли династию Мин, «...к XIX веку утратили весь боевой дух» [5, с. 68]. В результате осталась китайская армия Зеленого стандарта, которая была многочисленной. Она значительно превосходила британцев численностью, однако эти войска были разбросаны по стране.

В этой системе были и другие недостатки. Как пишет историк Жан Шено, «командиры завидовали друг другу, а подразделения плохо взаимодействовали. В целом армейские офицеры пренебрегали дисциплиной, позволяли солдатам маро-

дерствовать и обогащались, рассылая фальшивые служебные записки» [3, с. 21]. Другой историк Стивен Платт добавляет, что во время восстания Белого лотоса «выяснилось, что значительная часть из сотен тысяч солдат ополчения, которые были завербованы для борьбы с Белым лотосом, на самом деле не существовала». Мало того, что существовали мифические солдаты, чиновники выкачивали пособия по случаю смерти, предназначенные для семей погибших в бою, создавая жуткий стимул к тому, чтобы люди умирали [5, с. 58].

Как и в случае с большинством проблем в системе династии Цин, проблема плохой дисциплины и широко распространенной коррупции среди офицеров развивалась постепенно. Отличный пример можно найти в работе «Как Цин справлялась с восстанием Белого лотоса». Ее автор Стивен Платт отмечает: «Генерал-губернатор провинции Сычуань с отвращением сообщил, что, когда правительственные солдаты вступали в бой, они заставляли ополченцев наступать впереди себя, а затем отступали туда, где они были бы в безопасности. Если ополченцы отступали перед повстанцами и начинали убегать, правительственные солдаты просто бежали за ними» [5, с. 62].

На самом деле цинские войска зачастую были более алчными, чем сами повстанцы, а прозвище «Красный лотос» указывало на их позорную славу. Когда династия Цин встретилась с британскими военными, обычные солдаты уже проявляли качества, которые впоследствии будут порочить армию на протяжении десятилетий. К середине XIX в. рядовые солдаты были не только слишком слабы, чтобы противостоять дисциплинированным боевым силам, но и сами генералы были невысо-

кого качества: «Те, кто принадлежал к молодому поколению, были сравнительно мягкотелыми из-за того, что выросли в такой процветающий век. Среди них было много людей, запятнанных связями с Хэшэнем и его сетью покровителей, которым нельзя было полностью доверять» [5, с. 61]. Некомпетентное командование преследовало императоров Цзяцина и Даогуана, а в сочетании с трусостью и недисциплинированностью солдат, которыми они командовали, это вело к катастрофическим потерям Великобритании в Первой опиумной войне. Очевидно, что недостатки цинской армии созрели для того, чтобы ими воспользовались опытные и организованные силы противника.

Рассмотрим теперь положение военно-морского флота династии Цин и береговой обороны, поскольку Британия была преобладающей военно-морской державой того времени, она проводила свои кампании на прибрежных границах империи Цин. Маньчжуры, будучи изначально кочевой династией, вооруженные силы которой базировались на сухопутных войнах, имели гораздо меньше опыта в морских сражениях. В начале XIX в. империя Цин столкнулась с пиратской армадой из почти 150 000 моряков под командованием знаменитой Ши Ян. Военно-морской флот династии Цин в то время находился в плачевном состоянии: «Его силы [военно-морского флота династии Цин] не имели достаточного финансирования, а моральный дух был низким. Командиры не могли координировать действия друг с другом, навыки моряков и капитанов были низкими, а зарплаты, как правило, не выплачивались. Корабли, потерянные в бою или потерпевшие крушение во время

штормов, как правило, не подлежали замене» [5, с. 110]. После подавления восстания Белого лотоса в 1805 г. династия Цин увеличила финансирование своего военно-морского флота и береговой обороны и стала строить новые корабли. Однако эти улучшения были в лучшем случае умеренными. Предложив амнистию, Цин смогли дипломатическим путем вернуть пиратов под свой контроль и даже завербовали некоторых из них в свой военно-морской флот. Это блестящий и классический пример китайской дипломатии: урегулирование пограничного конфликта, который не может быть разрешен силой оружия, путем предложения мирного поглощения. Однако это было лишь временным решением военно-морских проблем. К 1830-м гг. положение усугубилось употреблением опиума среди рядовых: «имперские войска, переброшенные вглубь страны для их усмирения, сами оказались настолько заядлыми потребителями опиума, что едва могли сражаться». Всё это привело к тому, что династия Цин оказалась совершенно неподготовленной, когда в 1839 г. разразилась война.

Итак, к XIX в. государственная служба в империи Цин оказалась глубоко коррумпированной и основывалась на покровительстве до такой степени, что сам император считал это непреодолимым. Финансовый кризис, возникший в результате сочетания некомпетентной политики, неэффективной налоговой системы и тенденций на мировых рынках, привел к предсказуемым трудностям. Армия, пришедшая в упадок вследствие длительного мира, обширности земель, которые она должна была защищать, отсутствия финансовой поддержки, неумелого руководства, наркомании и отсутствия дисциплины,

доказала свою неэффективность за десятилетия до начала британской кампании в 1839 г. Общественный строй был динамичным и состоял из множества групп с различными и часто конкурирующими интересами. Сложные социальные проблемы, такие как перенаселение, массовая внутренняя миграция, региональная изоляция, частые восстания, а также многонациональный характер и религиозное разнообразие народов, проживавших под властью династии Цин, усложняли управление. Ко всем этим проблемам добавился опиум, который заразил все уровни социальной иерархии, эксплуатируя недовольство и бесперспективность. Установление порядка в такой хаотичной обстановке было сложной задачей во времена мира и процветания и оказалось практически невозможным в условиях длительного и неуклонного упадка империи. С учетом всех этих факторов становится ясно, что победа Великобритании оказалась возможной в результате внутренних кризисов и некомпетентности, а британская военная мощь сыграла гораздо менее значительную роль, чем предполагалось ранее.

Библиографический список

1. Новая история Китая / отв. ред. С. Л. Тихвинский. — Москва : Наука, 1972. — 670 с. – Текст : непосредственный.

2. Twitchett, D. C. «Dynastic Decline and the Roots of Rebellion» / D. C. Twitchett, J. K. Fairbank // The Cambridge History of China: Late Ch'ing 1800–1911, Part 1. — Cambridge : Cambridge University Press, 1978.

3. Chesneaux, J. China from the Opium Wars to the 1911 Revolution / J. Chesneaux, M. Bastid, M.-C. Bergere. — New York : Pantheon Books, 1976. — 412 P.

4. Hong, Liangji. «Yamen Clerks» / Liangji Hong // Sources of Chinese Tradition: From 1600 Through the Twentieth Century. — Second Edition. Edited by Wm. Theodore de Bary and Richard Lufrano. — New York : Columbia University Press, 2000. — 178 P.

5. Platt, S. R. Imperial Twilight: The Opium War and the End of China's Last Golden Age / S. R. Platt. — New York : Alfred A. Knopf, 2018. — 592 P.

6. Wang, Zheng. Never Forget National Humiliation: Historical Memory in Chinese Politics and Foreign Relations / Zheng Wang. — Columbia University Press, 2012. — 293 P.

7. Rowe, W. T. China's Last Empire: The Great Qing / W. T. Rowe. — Cambridge : Harvard University Press, 2009. — 368 P.

С. В. Чечелев
Омский государственный университет
им. Ф. М. Достоевского

ИНСТИТУТЫ И ЦЕННОСТИ ТРАДИЦИОННОГО ОБЩЕСТВА В КОНСТИТУЦИОННОМ ЗАКОНОДАТЕЛЬСТВЕ СТРАН ОКЕАНИИ

При рассмотрении вопросов, связанных с трансформацией и модернизацией традиционных обществ, и отражением этих процессов в их конституционном законодательстве нам представляется достаточно интересным обратиться к сравнительно малоизученному опыту стран Океании.

Вплоть до эпохи Великих географических открытий (точнее — до ее самой активной и завершающей части, пришедшейся на вторую половину XVIII – начало XIX вв., когда было завершено открытие и исследование почти всех архипелагов и островов Океании) практически все общества островов Тихого океана находились в разной степени разложения родовых отношений, сохраняя значительные черты первобытнообщинных отношений. Процессы классообразования и создания государства протекали там с разной скоростью и находились в разной степени завершенности. Об этом, в частности, свидетельствовали многочисленные наблюдения европейских и североамериканских путешественников и колонизаторов [2; 5; 7; 9; 12]. Например, полинезийцы Гавайских островов, современной Французской Полинезии (прежде всего, о. Таити) и островов Тонга к моменту активного исследования европейцами островов уже создали раннефеодальные королевства и имели сложившуюся систему сословно-классового общественного устройства [13]. На стадии складывания государства в процессе острой межплеменной борьбы находились и маори Новой Зеландии [4].

Европейская и американская колонизация островов Океании, с одной стороны, в значительной степени ускорила процесс государствообразования и складывания на отдельных архипелагах централизованных раннефеодальных монархий. Некоторые из них получили международное признание и достаточно долго просуществовали в качестве суверенных государств. Например, королевство Гавайи, образовалось в начале XIX в. в результате подчинения правителем острова Оаху (при

помощи европейских государств) других островов архипелага [11]. После этого под воздействием европейских стран и США общество архипелага претерпевало всё ускоряющуюся трансформацию и ускоренную модернизацию его общественного строя и государственно-правовых институтов, приведшую в итоге к свержению наследственной монархии, образованию республики в 1893 г. и фактической аннексии республики США, превращению островов в Федеральную территорию в 1898 г. [8, с. 45–55; 6, с, 280].

Другие государственные образования оказались под протекторатом какой-либо великой державы. Как например, это произошло с королевством Тонга, признавшим верховный суверенитет Великобритании) [10, с. 202].

Схожим образом процесс государствообразования протекал и на Таити —крупнейшем острове французской Полинезии. Вначале под влиянием французов произошло завершение объединения всего острова под властью одного правителя. А затем его власти были подчинены ряду других соседних островов. Вскоре (причем достаточно быстро) установилось прямое колониальное владычество Франции [1, с. 166]. Ускоренная модернизация всех сторон общественных отношений привела к резкой ломке традиционных отношений и отказу от целого ряда традиционных ценностей. Например, усиленная миссионерская деятельность разного рода миссионеров самых разных религиозных христианских конфессий достаточно быстро привела не только к принятию островитянами христианства и отказу от прежних языческих культов, но и забвению многих обрядов, тесно связанных с традиционной культурой абориге-

нов. Причем буквально уже через поколение местные жители не могли объяснить европейским путешественникам суть некоторых культовых сооружений и религиозных традиций [3, с. 269]. Упразднены были и некоторые другие традиционные институты: рабство (имевшее патриархальный характер), ритуальное поедание противника (как например, в Новой Зеландии или на Гавайских островах), полигамия, система табу и пр.

Наиболее серьезное сопротивление местной аристократии, которую поддерживала часть остального общества, вызвало формально-правовое упразднение неравенства жителей, разделение их на касты и закрепление принципа индивидуальной частной собственности [13].

Многие из этих институтов получили свое конституционно-правовое закрепление в основных законах государственных образований. В частности, анализируя многочисленные конституции Королевства Гавайи (1839/40, 1852, 1864, 1887, 1893, 1894), можно проследить, как старые институты постепенно уступают место общим принципам буржуазной европейской цивилизации, основанной на базовых принципах прав человека и неприкосновенности частной собственности [14].

Во второй половине XX в. в Океании активно протекали процессы деколонизации, приведшие к образованию большого количества новых независимых государств. Концом этого процесса можно считать провозглашение независимости Республики Палау в 1994 г. [22].

Что же касается собственно конституционализма в странах Океании, то его истоки в странах региона уходят еще в XIX в. Так, первая конституция Гавайев была принята еще

в 1839 г. [14], а конституция Королевства Тонга (действующая и в настоящий момент) была октроирована еще в ноябре 1875 г. [15].

При рассмотрении процесса конституционной эволюции в странах региона можно проследить в том числе и процесс модернизации и трансформации традиционного общества островов, постепенного превращения их в современные государства, общество которых в целом разделяет современные общепринятые нормы и ценности.

В то же время конституционно-правовое развитие ряда островных государств Океании является довольно противоречивым. На наш взгляд, именно продолжающаяся модернизация обществ тихоокеанских островов является движущей силой этих противоречий. Традиционная культура и ценности по-прежнему порой вступают в противоречие с современными ценностями глобальной цивилизации. Стремление сохранить свою особенность и самобытность перед лицом массовой культуры не может не вызывать одобрение. В то же время такие традиционные ценности, как коллективизм и уважение авторитетов, приводят порой к стремлению сохранить некоторые традиционные институты родового общества, такие как власть и авторитет старейшин. Это по-прежнему создает возможности для меньшинства населения, опирающегося на свое аристократическое положение, а не на какие-либо иные заслуги перед обществом, стремление играть определенную роль в системе органов государственной власти и принятии решений. Причем, эта борьба проявляется и в конституционно-правовом закреплении таких норм и институтов.

Так, в конституции Республики Маршалловых Островов наряду с избираемым населением островов законодательным представительным органом — Нитиджелой (ст. 4) имеется еще и Совет (Ироидж), состоящий из 12 вождей, представляющий разные островные общины архипелага (ст. 3). Функции этого органа носят более ограниченный характер и ближе к консультативным. Они касаются, в частности, вопросов пересмотра законодательства, связанных с обычным правом и традиционной практикой, включая права владения землей [20].

Судебная система Маршалловых островов, закрепленная в конституции 1979 г., помимо Верховного Суда (Supreme Court) и Высокого суда (High Court) включает в себя и Традиционный правовой суд (Traditional Rights Court) (ст. 6). Данная конституционная норма определяет, что в состав суда входят «три или более судей, выбираемых так, чтобы представить все классы землевладельцев» (разд. 4 ст. 6). Юрисдикция этого суда определена вопросами, связанными с различными правами на землю или другими законными интересами в соответствии с местным обычным правом и сложившейся практикой его реализации в стране (п. 3 разд. 4 ст. 6).

При анализе конституции Тонга обращает на себя внимание традиционная форма правления (наследственная конституционная монархия), существующая в государстве с момента объединения островов в XIX в. [16]. Главой государства традиционно является представитель местной династии Тулоу. Стоит отметить, что Тонга — единственное государство Океании, входящее в Содружество, где главой государства является не король Великобритании, а свой собственный монарх. Согласно Конституции,

личность короля священна, а сам он является повелителем всех вождей и всего народа Тонга (ст. 41 Ч. 2) [23].

Кроме института наследственной монархии, для конституционного строя Тонга характерно наличие института пэров — представителей потомков местной знати. Согласно Конституции, представители пэров в местном парламенте – Законодательной Ассамблее (общее количество — 9 человек) избираются пэрами Королевства из своего состава каждые три года (ст. 77 ч. 2). Причем определено, что представители пэров и представители народа должны заседать в одной Палате (ст. 56).

Ст. 57 Конституции (Привилегии Пэров) закрепляет положение о том, что только эти 9 Пэров могут обсуждать и голосовать за законопроекты, относящиеся к статусу Короля и лиц королевской семьи, а также титулов и наследственных прав Пэров королевства.

Анализируя конституцию Тонга, которая в ряде разделов довольно мало изменилась со времен первой ее редакции 1875 г., можно отметить, что хотя созданная ею система высших органов государственной власти и была в некоторой степени формально скопирована с системы высших государственных органов Великобритании, но в то же время на тот момент отражала и реальные отношения внутри тонгайского общества. Это, в конечном итоге, и обеспечило ее долгое существование и обеспечило постепенную трансформацию ее институтов в систему органов, близкую к классической парламентской монархии.

Еще одна группа конституционно-правовых норм, на которую хотелось бы обратить внимание, касается непосредственного отражения и защиты в конституциях государств Океании ценностей традиционного общества.

Так, в Конституцию Тувалу в 1986 г. были внесены поправки, обеспечивавшие конституционную защиту культуры, обычаев, традиций, устремлений (aspiration) и ценностей тувальского общества [24]. Кроме того, к охраняемым традиционным ценностям отнесены также и принципы христианства, верховенство закона и человеческое достоинство (ст. 29).

Кроме того, Хартия обязанностей и ответственности граждан к конституционным обязанностям относит обязанности «уважать общество, коммуны, острова, лидеров, культурные нормы и практики, знать свои обязанности и роли в обществе несмотря на различные религиозные верования и практики, жить в мире и гармонии с другими». Кроме того, и местные лидеры тоже обязываются уважать Островные Сообщества, культуру и традиции (ч. 2 ст. 43).

Отдельная статья, посвященная традиционным ценностям, есть и в конституции Федеративных Штатов Микронезии 1979 г. [21]. В отличие от конституции Тувалу, она не содержит перечень этих ценностей, но определяет, что «традиции народа Федеративных Штатов Микронезии могут быть защищены законом» (ч. 2 ст. 5).

Кроме того, отдельно указывается, что ничто в настоящей конституции не может умалять роль или функции традиционных лидеров, как это признано обычаями и традициями, или препятствовать признанию и уважению традиционных лидеров или наделению их формальной или реальной ролью в управлении на любом уровне, как это предписано настоящей конституцией или законами» (ч. 1 ст. 5).

Ч. 3 ст. 5 конституции Микронезии также предусматривает возможность в случае необходимости учреждения особой Па-

латы Вождей, состоящей из «традиционных лидеров» от каждого штата.

Анализ влияния традиционных правовых институтов на конституционный строй государств Океании в Новейшее время был бы неполным без упоминания некоторых особенностей конституционно-правового развития Фиджи. Здесь процессы модернизации и стремления сохранить национальные особенности соприкоснулись с большим наплывом законтрактованных для работ на местных плантациях индусов, которые очень быстро стали составлять значительную часть населения островов, вполне сопоставимую с местным коренным населением.

В частности, первая Конституция Фиджи, принятая 1970 г. и ознаменовавшая независимость архипелага от Великобритании, содержала нормы, фактически направленные на закрепление политического превосходства коренного населения над фиджийцами индийского происхождения [18]. Однако эти нормы не смогли в полной мере выполнить свое предназначение, так как после выборов 1987 г. было сформировано правительство, в котором главная роль принадлежала именно индо-фиджийцам [17, p. 219]. Характерно, что следствием этого стало принятие новой конституции Фиджи 1990 г., еще более «заточенной» под коренное население архипелага.

В то же время продолжающееся неуклонное увеличение численности индо-фиджийцев наряду с общим трендом того периода на дальнейшую демократизацию и мультикультурализм привели в итоге к разработке и принятию более демократической конституции 1997 г. Своеобразной реакцией консервативных кругов, выражающих, прежде всего интересы мест-

ной знати, сопряженной со стремлением сохранить свои позиции в экономике страны стал государственный переворот 2000 г. [17, p. 228]. За ним последовал период политической нестабильности, выражавшийся в том числе и в межобщинных столкновениях. Итогом стало принятие новой демократической конституции 2013 г., которая установила полное политическое и гражданское равноправие всех фиджийцев [19].

Таким образом, сложные процессы государственно-правового развития стран Океании в постколониальный период были непосредственно связаны с вопросами сохранения и гармоничного сочетания процессов модернизации с элементами традиционного общества народов стран региона. Представляется, что более пристальное изучение правового опыта этих стран поможет в поиске более оптимальных и гармоничных форм сочетания нового и старого (традиционного) в разных сферах обществ Старого Света и, в частности, в Российской Федерации и ее регионах.

Библиографический список

1. Вейле, К. История человечества. Австралия и Океания / К. Вейле. — Санкт-Петербург : Полигон, 2003. — 224 с. – Текст : непосредственный.

2. Головин, В. М. Путешествия вокруг света / В. М. Головин. — Москва : Дрофа, 2008. — 893 с. – Текст : непосредственный.

3. Коцебу, О. Е. Новое путешествие вокруг света в 1823–1829 г. / О. Е. Коцебу. — Москва : Наука, 1987. – 384 с. – Текст : непосредственный.

4. Кук, Д. Первое кругосветное плавание / Д. Кук. — Москва : Эксмо, 2008. — 511 с. – Текст : непосредственный.

5. Кук, Д. Плавание в Тихом Океане в 1776–1780 гг. / Д. Кук. — Москва : Мысль, 1971. — 636 с. – Текст : непосредственный.

6. Куропятник, Г. П. Захват Гавайев / Г. П. Куропятник // Американский экспансионизм: новое время. – Москва : Наука, 1985, — С. 238–285. – Текст : непосредственный.

7. Лаперуз, Ж. Путешествие по всему миру на «Буссоли и Астролябии» / Ж. Лаперуз. — Москва : Эксмо, 2021. — 448 с. – Текст : непосредственный.

8. Латушко, Ю. В. Эволюция сложного общества на Гавайях (доевропейский период) / Ю. Латушко // Ойкумена. — 2012. — № 3. – С. 45–60. – Текст : непосредственный.

9. Лисянский, Ю. Ф. Путешествие вокруг света на корабле «Нева» / Ю. Ф. Лисянский. — Москва : Дрофа, 2007. – 350 с. – Текст : непосредственный.

10. Малаховский, К. В. История Колониализма в Океании / К. В. Малаховский. — Москва, 1979. — 560 с. – Текст : непосредственный.

11. Николаев, В. П. Камеамеа I / В. П. Николаев. – Текст : электронный // Большая Российская энциклопедия 2004–2017. – URL: https://old.bigenc.ru/world_history/text/2038188.

12. Форстер, Г. Путешествие вокруг света / Г. Форстер. — Москва: Наука, 1986. — 569 с. – Текст : непосредственный.

13. Ewins, R. Colour, Class and Custom: The Literature of the 1987. — Fiji Coup, 2nd ed., 1998. – URL: http://speedysnail.com/ pacific/fiji_coup/.

14. Kingdom of Hawaii/Political History. – URL: https://www.hawaiiankingdom.org/political-history.shtml.

15. The Tongan Monarchy and the Constitution: Political Reform in a Traditional Context State/ Society & Governance in Melanesia

SSGM Discussion Paper 2014/9. – URL: https://core.ac.uk/ download/pdf/156624187.pdf.

16. Tupou, M. Constitutional and Political Reform in The Kingdom Of Tonga: New Wine in Old Bottles?/ Governance in Melanesia SSGM Discussion Paper 2014/9. – URL: https://www.usp.ac.fj/discipline-of-law/wp-content/uploads/sites/128/2022/01/Constitutional_and_Political_Reform_in_The_Kingdom_Of_Tonga-Mele-Tupou.pdf.

17. Roderick, A. Fiji's Coups of 1987 and 2000: A Comparison. – Victoria University of Wellington: Hors Serie, 2001. – N 1. — P. 217–230.

18. Fiji Independence Act 1970. – URL: https://web.archive.org/web/20060520105112/; http://www.ccf.org.fj/ publications/ constitutions/1970.

19. Constitution of The Republic of Fiji 2013. – URL: http://www.paclii.org/fj/Fiji-Constitution-English-2013.pdf.

20. Constitution of the Marshall Islands MIRC 2005. – URL: https://www.wipo.int/wipolex/fr/text/201113.

21. The constitution of the federated state of Micronesia. – URL: https://fsmlaw.org/fsm/constitution/constitution.htm.

22. Compact of Free Association Republic of Palau. 10 January 1986. – URL: http://palau.usembassy.gov/rop_cofa.pdf.

23. Tonga constitution 1875 (rev. 2013). – URL: https://www.constituteproject.org/constitution/Tonga_2013.

24. The Constitution of Tuvalu Act 2023. – URL: https://tuvalu-legislation.tv/cms/images/LEGISLATION/PRINCIPAL/1986/1986–0001/1986–0001_2.pdf.

М. А. Шириев
Туркменский национальный институт мировых языков им. Довлетмаммета Азади, г. Ашхабад

ВЗАИМООТНОШЕНИЯ РОССИИ И ТУРКМЕНСКИХ ПЛЕМЕН В ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XIX СТОЛЕТИЯ

Начиная с первых лет XIX столетия, в целях укрепления позиций царской России на восточном побережье Каспийского моря, проводились российские экспедиции.

В 1801 г. посол туркмен-абдалов, проживавший на Мангышлаке, прибыл в Астрахань. Туркменские представители заявили астраханским властям, что они уполномочены «мангышлакскими аксакалами» вести переговоры с российским правительством. В 1802 г. мангышлакские туркмены направили посла в Санкт-Петербург. Он обратился к российскому правительству с просьбой: во-первых, принять их в подданство, и, во-вторых, возвести на берегах Каспийского моря крепость для защиты от внешних нападений и обеспечения безопасности торговых караванов. Данное прошение было удовлетворено [6, с. 183].

В 1802 г. руководитель Астраханской таможни С. Иванов в своем донесении властям царской России о состоянии торговли с туркменами и Центральной Азией сообщал следующее: «Хотя туркмены ведут торговлю скотом, шкурами диких жи-

вотных и некоторыми иными товарами со всеми соседними народами, они особенно часто поставляют в различные регионы России и всей Азии своих коней, известных своими превосходными качествами, для обмена на товары» [8, с. 128]. В том же письме отмечается, что абдалы ведут сухопутную торговлю с Хивой, а через Мангышлакскую пристань — с Россией. Хивинцы доставляют сюда хлопчатобумажные ткани, некоторые виды фруктов и иные товары. При этом туркмены данного рода, в особенности проживающие на Мангышлаке, оказывают содействие хивинцам и бухарцам в доставке их товаров на Мангышлак, а также в разгрузке товаров с купеческих судов, прибывающих из Ирана. На возвышенности в местности под названием Эрнек, расположенной на пути в Бухару и Хиву и являющейся их пастбищем, они выступают в роли военной силы. Туркмены оберегают торговые караваны от нападений и грабежей со стороны кайсаков, которые держат в страхе все азиатские народы. Ради деятельной поддержки этой оживленной и значимой торговли туркмены вступают в частые кровопролитные, а порой и смертоносные, столкновения с кайсаками. Несмотря на то, что кайсаки превосходили туркмен числом и обеспеченностью провиантом, и туркменам порой приходилось отступать под их натиском, они героически и отважно сражались с вооруженными кайсаками. Более того, основываясь на этнических связях, они способствуют установлению дружественных отношений между купцами.

16 апреля 1803 года «Царская грамота», адресованная туркменскому племени абдал на Мангышлаке, была вручена послам. Согласно этой грамоте, они были приняты под покро-

вительство России. В указе Александра I о принятии в подданство России содержатся следующие слова: «Нашим Императорским Величеством приветствие бекам и батырам верной нам части туркмен-абдалов на Мангышлаке, а также всему обществу, проживающему со своим народом в пределах кочевий Огры, Менгли, Ходжа и Гурбан. Нами получено прошение, поданное нашему министру от имени всего вашего чистосердечного общества и народа вашими многоуважаемыми представителями — муллой Давлет-Мурадом Багадуровым, Бегенч-Мурадом Беевым, Тогулга-Кара Багадуровым и Эрали Дурды-мурадовым направленными в нашу Императорскую столицу с изъявлением желания вашего и всего народа вступить в подданство Великой Российской Империи. Мы же дали указание удовлетворить поданное вами прошение...»

В 1804 г., в связи с началом Русско-иранской войны, российское командование приступило к подготовке мероприятий по обороне побережья Каспийского моря. В октябре 1805 года генерал Фёлькерзам прибыл из Астрахани к мысу Тюб-Караган и начал изучение местности для возведения там крепости. В своем рапорте Фёлькерзам отмечал, что туркмены не только не чинили ему препятствий, но, напротив, оказывали всяческое содействие в проведении осмотра территории и изыскательских работ [3, с. 98].

Поражение Каджаров в Русско-иранской войне 1804–1813 гг. послужило мощным импульсом для дальнейшего развития движения среди прикаспийских туркмен за присоединение к России. После заключения в октябре 1813 года Гюлистанского мирного договора, на основании его пятой статьи,

российским военным судам было предоставлено исключительное право свободного плавания по Каспийскому морю [3, с. 100]. Это, как нам известно, свидетельствует о том, что царская Россия получила возможность полного контроля над акваторией и создала предпосылки для учреждения военно-морских баз на ее побережье.

По поручению российского правительства в 1819 и 1820 гг. главнокомандующий российскими войсками в Грузии генерал Ермолов направил к берегам Каспийского моря экспедицию во главе с майором Пономарёвым и капитаном Н. Н. Муравьёвым. В экспедиции 1819 г. Николая Муравьёва сопровождали переводчик Петрович, а в качестве проводника — туркменский юноша по имени Сейит [5, с. 30]. Выйдя из Баку, Н. Муравьёв пересек Каспийское море и прибыл к острову Челекен (Хазар). Оттуда, сделав стоянку в районе нынешнего Туркменбаши и преодолев хребет Сарыбаба, он достиг Хивы, после чего вернулся обратно. Целью путешествия Муравьёва было налаживание путей сообщения с Хивой, а главное — изучение внутренней обстановки в Туркменистане. Еще одной задачей данной экспедиции было склонение туркмен к установлению связей с Россией.

Помимо возведения крепостей, на побережье планировалось строительство портов, чтобы суда российских купцов могли беспрепятственно бросать якорь и выгружать свои товары, не опасаясь за их сохранность [6, с. 183]. Племя йомутов проявило государственную мудрость (политическую дальновидность) и выразило свое согласие на строительство этой пристани.

Экспедиция Н. Н. Муравьева и М. И. Пономарева в составе двух судов — «Казань» и «Святой Поликарп» — вышла из Баку и 28 июля 1819 года достигла восточного побережья Каспия. Они посетили Гасан-кули (Эсенгулы) и Гюмюшдепе, где провели ряд совещаний со старейшинами поселений. Пономарев подробно ознакомил местное население с целями экспедиции. На этом совете доверенным лицом (представителем) был избран Кият-хан. Вплоть до завершения миссии Кият-хан оказывал Муравьеву всестороннюю помощь [3, с. 101]. 2 сентября Муравьев в сопровождении Кият-хана и нескольких туркменских ханов прибыл к острову Челекен (Хазар), где собрал ценные сведения. 10 сентября участники экспедиции вошли в залив Туркменбаши (Красноводский залив). Муравьев счел это место наиболее подходящим для возведения военного укрепления. Из Туркменбаши Муравьев отправился в Хиву. Пробыв там два месяца, 18 декабря 1819 года он двинулся в обратный путь. По возвращении в Баку Муравьев направился в Тифлис (Тбилиси), где встретился с А. П. Ермоловым и представил ему отчет о результатах экспедиции [1, с. 172].

25 июня 1821 года в Туркменбаши прибывает новая экспедиция из Баку под руководством Н. Н. Муравьёва. В течение восемнадцати дней Муравьёв проводил исследовательские и изыскательские работы. В своих записях он отмечал, что каспийские купцы поддерживают активные торговые связи с восточными провинциями Ирана. В тот период из Мазандарана, Астрабада и других областей Ирана прибывали торговцы, которые закупали около 20 тыс. пудов нефти, обменивая ее на зерно.

В период с 21 по 27 июля Муравьёв возводит в заливе Туркменбаши небольшое укрепление. Ему дают название «Вознесенское». Таким образом, здесь появляется российская база [1, с. 174].

Во время пребывания на острове Челекен (Хазар), Николай Муравьёв собрал данные, которые легли в основу его знаменитого отчета:

– Нефтяные промыслы: описаны колодцы, из которых туркмены добывали черную и розовую нефть, а также месторождения озокерита.

– Солёная торговля: зафиксированы объемы добычи соли, которая была важнейшим экспортным товаром.

– Гидрография: составлены карты глубин и удобных бухт, что позволило позже основать там портовые пункты.

Муравьёв настолько проникся уважением к туркменам, что в своих мемуарах описывал их как людей слова и выдающихся воинов, подчеркивая их искреннее желание развивать торговлю, а не войну.

В 1825 г. была проведена масштабная экспедиция под руководством полковника Ф. Берга, в которой приняли участие офицер Вольковский, капитан-лейтенант П. Ф. Анжу, а также Б. Лемм, Э. А. Эверсман и Дюгамель.

В 1826–1827 гг. также состоялась экспедиция под руководством Э. Эйхвальда.

В 1832 и 1836 гг. на восточном побережье Каспия работали «торгово-научные» экспедиции Г. С. Карелина. В 1832 г. он основывает укрепление Ново-Александровское. В ходе экспедиций было собрано множество сведений по истории, геогра-

фии, этнологии, хозяйству и социальному устройству туркмен. Благодаря усилиям Карелина летом 1836 г. на общем совете аксакалов, прошедшем на Каспии, было принято решение о ходатайстве 160 тыс. йомутов, проживавших в прибрежных и южных районах, о принятии под покровительство России. Письмо с этим решением, скрепленное подписями и печатями старейшин племен, было направлено через Карелина российскому государю. В нем сообщалось об отсутствии единства среди йомутов, а также о том, что другие племена, Хива и Иран не оставляют их в покое [2, с. 237]. Сохранилась рукопись Григория Силыча Карелина о его путешествии к туркменскому побережью; в 1929 г. она была подготовлена к печати Л. С. Бергом. В 1832 г. Карелин, направленный оренбургским военным губернатором графом Сухтеленом, основал пост в урочище Кызыл-Арбат (Кызыл-Агач), который в 1846 г. был перенесен в местность Маша. Ему дали название Ново-Петровское. Основной целью Г. С. Карелина было изучение экономического и политического положения страны, сбор сведений о торговых путях, ведущих в Хиву и Иран, а также установление дружественных и торговых отношений с местным населением.

В состав экспедиции Карелина входили штаб-капитан И. Ф. Бларамберг, И. Фёлькнер, доктор Н. С. Заблоцкий-Десятовский, Василий Мурыгин и еще около 70 человек [4, с. 358]. На нужды экспедиции Карелину было выделено 40 тыс. рублей. 24 мая 1836 года его судно вышло из Каспия и направилось обратно в Баку. Экспедиция Карелина оказалась крайне результативной. В ходе своих исследований он интере-

совался не только политикой и экономикой, но и природой края. Карелин был первым, кто составил достоверное описание залива Кара-Богаз-Гол и собрал о нем ценные сведения [7, с. 553]. Он по праву считается одним из выдающихся российских путешественников.

В конце 1834 г. астраханский купец Александр Герасимов совершил поездку в прикаспийские области Туркменистана. Он заключил с туркменами промышленный договор. В соответствии с этим соглашением туркмены предоставили ему право пользования водными пространствами, расположенными между Гараяпом (или южным рукавом реки Гурген) и местностью Акпатлавук, находящейся в 18 верстах к северу от реки Атрек; при этом они обязались осуществлять для него рыбный промысел. В 1836 г. туркмены-йомуты заключили с Герасимовым контракт на столь же льготных условиях относительно использования богатств острова Огурчинский (Огурджа).

Для упрочения господства на юго-восточных берегах Каспия в 1841 г. на острове Ашур-Ада (территория Ирана) была основана российская станция. Ее командиром был назначен капитан Е. В. Путятин. Вскоре капитану удается сосредоточить контроль над всем побережьем в своих руках.

В 1846 г. с целью окончательного закрепления на каспийском побережье организуется экспедиция полковника Генерального штаба М. М. Иванина. На полуострове Тюб-Караган (Дюпгараган) он возводит укрепление Ново-Петровское.

В 1859 г. с целью изучения берегов Каспийского моря была организована экспедиция к его восточному побережью под руководством полковника Генерального штаба Дандевиля.

Прибыв на место, Дандевиль выбрал залив Туркменбаши (Красноводский залив) в качестве наиболее подходящего места для возведения нового российского укрепления.

Таким образом, в первой половине XIX в. политика Российской империи по установлению своего влияния над туркменскими землями становится всё более результативной.

К середине XIX в. туркмено-российские отношения значительно активизировались. В этот период туркмены, стремившиеся к мирной и стабильной жизни, всё чаще выражали намерение вступить в подданство Российской империи. Это, в свою очередь, создавало благоприятные условия для реализации давних замыслов царской России по полному освоению и закреплению на туркменских землях.

Библиографический список

1. Агаев, Х. Взаимоотношения прикаспийских туркмен с Россией в XIX в. / Х. Агаев; [отв. ред. А. Каррыев]; Акад. наук Туркм. ССР, Ин-т истории им. Ш. Батырова. — Ашхабад : Ылым, 1965. — 184 с. – Текст : непосредственный.

2. История Туркменистана. В 2 кн. Кн. 1: (С древнейших времен до середины XIX века) / [А. Г. Гуллыев, М. Аннанепесов, А. Джикиев и др.]; под ред. А. Г. Гуллыева. — Ашхабад : Туркменистан, 1994. — 416 с. – Текст : непосредственный.

3. История Туркменской ССР: в 2 т. / [ред. коллегия: А. Каррыев (отв. ред.) и др.]; Акад. наук Туркм. ССР, Ин-т истории, археологии и этнографии. — Ашхабад : Изд-во АН Туркменской ССР, 1957–1960. Т. 1, кн. 2: (С начала XIX в. до 1917 г.) / [ред. П. Н. Рощенко, Ш. Ташлиев]. — 1960. — 554 с. – Текст : непосредственный.

4. Обзор русских путешествий и экспедиций в Среднюю Азию (1715–1856 гг.). В 4 ч. Ч. 1: (1715–1834) / [сост. З.И. Агланцев]; под ред. В. И. Костерина; Ташкент. гос. ун-т им. В. И. Ленина. — Ташкент : [б. и.], 1955. — 156 с. – Текст : непосредственный.

5. Очерки из истории туркменского народа и Туркменистана в XVII—XIX вв. / [А. Каррыев, В.Г. Мошкова, А. И. Насонов, А. Ю. Якубовский]; Акад. наук Туркм. ССР, Ин-т истории, археологии и этнографии. — Ашхабад : Изд-во АН Туркменской ССР, 1954. — 404 с. – Текст : непосредственный.

6. Росляков, А. А. Краткий очерк истории Туркменистана / А. А. Росляков; Акад. наук Туркм. ССР, Ин-т истории, археологии и этнографии. — Ашхабад : Изд-во АН Туркменской ССР, 1956. — 180 с. – Текст : непосредственный.

7. Советский энциклопедический словарь / [науч.-ред. совет: А. М. Прохоров (пред.) и др.]. — 4-е изд. — Москва : Советская энциклопедия, 1989. — 1 632 с. – Текст : непосредственный.

8. Хрестоматия по истории Туркменистана / [сост. А. Г. Гуллыев, Х. Мурадов, Р. М. Назарова]; под ред. А. Г. Гуллыева; М-во нар. образования Туркменистана. — Ашхабад : Туркменистан, 1992. — 320 с. – Текст : непосредственный.

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРАХ

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

Аллабердиева Л. А. – преподаватель истории и обществоведения Марыйского педагогического училища имени Х. Деряева, соискатель кафедры истории Туркменистана и методики ее преподавания Туркменского государственного педагогического института имени Сейитназара Сейди (г. Мары, Туркменистан).

Атдаев С. Д. – к. и. н., вед. науч. сотр. Института истории и археологии Академии наук Туркменистана (г. Ашхабад)

Атдаева О. Г. – ст. преподаватель Туркменского государственного института экономики и управления (г. Ашхабад).

Блатова О. Ю. – кандидат искусствоведения, доцент кафедры архитектуры и реконструкции городской среды Новосибирского государственного архитектурно-строительного университета (Сибстрин).

Варганова Н. В. – студент факультета философии и психологии Воронежского государственного университета.

Васильев И. А. – студент историко-филологического факультета Южно-Уральского государственного гуманитарно-педагогического университета (г. Челябинск).

Волошин Д. А. – к. и. н., доцент, г. Армавир.

Гаврилина Н. А. – д. и. н., доцент, декан факультета русской филологии и документоведения Тульского государственного педагогического университета имени Л. Н. Толстого.

Григорьев В. А. – заместитель начальника филиала Военного учебно-научного центра Военно-воздушных сил «Военно-воздушная академия имени профессора Н. Е. Жуковского и Ю. А. Гагарина» в г. Челябинске по военно-политической работе, полковник.

Гурский В. В. – к. филос. н., начальник штаба СКО «Станица Смолеозерная» Второго казачьего военного отдела ОКВ.

Дончев К. Т. – сотрудник Института этнологии и изучения фольклора с Этнографическим музеем Болгарской академии наук (г. София).

Дроботушенко Е. В. – к. и. н., доцент, директор Гуманитарно-педагогического института имени Н. Г. Чернышевского, декан историко-филологического факультета ФГБОУ ВО «Забайкальский государственный университет» (г. Чита).

Заварухин И. Д. – студент историко-филологического факультета Южно-Уральского государственного гуманитарно-педагогического университета (г. Челябинск).

Исаков А. А. – к. филос. н., доцент кафедры истории, обществознания и права историко-филологического факультета Арзамасского филиала Нижегородского государственного университета имени Н. И. Лобачевского.

Ищенко Н. С. – к. филос. н., доцент кафедры философии, истории и педагогики Луганского государственного аграрного университета имени К. Е. Ворошилова.

Кассал Б. Ю. – канд. ветеринар. наук, доцент, ст. науч. сотр. ВОО «Русское географическое общество», Омское региональное отделение.

Корецкий А. И. – магистр исторического факультета, преподаватель общественных дисциплин в ГБПОУ «Челябинский педагогический колледж № 1».

Липская О. Г. – преподаватель кафедры социально-гуманитарных дисциплин Белорусской государственной сельскохозяйственной академии (г. Горки, Могилевская область).

Логиновский С. С. – д. филос. н., доцент кафедры «Международные отношения, политология и регионоведение» Южно-Уральского государственного университета (г. Челябинск).

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).

Максимова И. В. – к. и. н., доцент кафедры философии, биоэтики и права Волгоградского государственного медицинского университета Минздрава России.

Мальков К. А. – студент историко-филологического факультета Арзамасского филиала Нижегородского государственного университета имени Н. И. Лобачевского. Научный руководитель: д. и. н., профессор А. Р. Панов.

Мухина В. И. – студент ГБПОУ «Педагогический колледж «ТЕМП».

Овезнепесова Т. Я. – аспирант Института истории и археологии Академии наук Туркменистана.

Прилуцкий В. В. – д. и. н., доцент, профессор кафедры всеобщей истории и международных отношений Брянского государственного университета имени академика И. Г. Петровского.

Пронина Е. В. – к. ф. н., доцент, сотрдник кафедры русского языка и литературы Тульского государственного педагогического университета имени Л. Н. Толстого.

Рогожин В. М. – к. п. н., доцент кафедры военно-политической работы в войсках (силах) филиала Военного учебно-научного центра Военно-воздушных сил «Военно-воздушная академия имени профессора Н. Е. Жуковского и Ю. А. Гагарина» в г. Челябинске.

Сальников Л. С. – преподаватель истории ГБПОУ «Педагогический колледж «ТЕМП».

Сенькина А. В. – студент ГБПОУ «Педагогический колледж «ТЕМП».

Сидоренко А. В. – курсант филиала Военного учебно-научного центра Военно-воздушных сил «Военно-воздушная академия имени профессора Н. Е. Жуковского и Ю. А. Гагарина» в г. Челябинске.

Синдеева С. В. – студент Воронежского государственного университета.

Скорченко Ю. А. – к. и. н., доцент кафедры общеобразовательных дисциплин Луганского государственного университета им. В. Даля.

Скуратовский Я. К. – курсант филиала Военного учебно-научного центра Военно-воздушных сил «Военно-воздушная академия имени профессора Н. Е. Жуковского и Ю. А. Гагарина» в г. Челябинске.

Суворов Н. А. – курсант филиала Военного учебно-научного центра Военно-воздушных сил «Военно-воздушная академия имени профессора Н. Е. Жуковского и Ю. А. Гагарина» в г. Челябинске.

Сулимов С. И. – к. филос. н., доцент, доцент кафедры истории философии и культуры Воронежского государственного университета.

Тахиров Н. И. – аспирант кафедры философии и культурологии Челябинского государственного института культуры, руководитель проектов ООО «1Т».

Толчев И. А. – к. и. н., доцент кафедры тактики авиации и общевоенных дисциплин филиала Военного учебно-научного центра Военно-воздушных сил «Военно-воздушная академия имени профессора Н. Е. Жуковского и Ю. А. Гагарина» в г. Челябинске.

Толчева А. Е. – магистрант историко-филологического факультета Южно-Уральского государственного гуманитарно-педагогического университета (г. Челябинск).

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

Фукалов И. А. – к. и. н., доцент КазНУ имени Аль-Фараби, эксперт фонда имени Конрада Аденауэра исследователь-атташе IFEAC

Хоммыев Т. Б. – ст. преподаватель Туркменского государственного университета имени Махтумкули (г. Ашхабад).

Чернышева Е. В. – д. и. н., профессор кафедры зарубежного регионоведения, политологии и восточной философии Челябинского государственного университета.

Чечелев С. В. – к. ю. н., доцент кафедры теории и истории государства и права Омского государственного университета имени Ф. М. Достоевского.

Шириев М. А. – педагог кафедры обществознания Туркменского национального института мировых языков имени Довлетмаммета Азади.

Якунин В. Н. – д. и. н., профессор, почетный работник ВПО, профессор Московского художественно-промышленного института.

Люди, падкие на развлечения и удовольствия, когда-то потерпели крах в своем стремлении к смыслу. Попытки "заглушить" одиночество внешними стимуляциями (развлечения, потребление) лишь усугубляют внутренний вакуум, если не решён вопрос о смысле.

В. Франкл

ДЛЯ ЗАМЕТОК

Научное издание

ТРАДИЦИОННЫЕ ОБЩЕСТВА:
НЕИЗВЕСТНОЕ ПРОШЛОЕ

Материалы XXII Международной
научно-практической конференции
(18 июня 2026 г., г. Челябинск)

ISBN 978-5-907821-93-4

Редколлегия:
Гл. редактор Павел Борисович Уваров
Члены редколлегии:
Ангелина Евгеньевна Толчева
Никита Игоревич Тахиров
Дмитрий Викторович Чарыков

Ответственный редактор
Е. Ю. Никитина
Компьютерная верстка
В. М. Жанко

Подписано в печать 05.06.2026. Формат 60x84 1/16. Усл. печ. л. 29,76. Тираж 500 экз. Заказ _____

Центр издательской деятельности и научного сервиса. 454080, Челябинск, проспект Ленина, 69, к. 447.

Учебная типография Федерального государственного бюджетного образовательного учреждения высшего образования «Южно-Уральский государственный гуманитарно-педагогический университет. 454080, Челябинск, проспект Ленина, 69, каб. 2.