
ISSN 2313-061X

Научно-методический журнал

ВЕСТНИК

Издается с 2014 года

**4(48)
2025**

ВЛАДИМИРСКОГО
ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА
ИМЕНИ АЛЕКСАНДРА ГРИГОРЬЕВИЧА
И НИКОЛАЯ ГРИГОРЬЕВИЧА СТОЛЕТОВЫХ

Социальные и гуманитарные науки

Учредитель

Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего образования
«Владимирский государственный университет
имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых»

Издатель

Владимирский государственный университет
имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых

*Издание зарегистрировано в Федеральной службе по надзору в сфере связи,
информационных технологий и массовых коммуникаций
(Роскомнадзор)*

ПИ № ФС77-86391 от 11 декабря 2023

Журнал входит в систему РИНЦ
(Российский индекс научного цитирования) на платформе elibrary.ru

Вестник ВлГУ является рецензируемым и подписным изданием

Подписной индекс: 93515 в Объединенном каталоге «Пресса России»

ISSN 2313-061X

© ВлГУ, 2025

Корректор

О. В. Балашова

Верстка оригинал-макета

Л. В. Макаровой

Выпускающий редактор

А. А. Амирсейидова

Автор перевода

О. А. Селиверстова

кандидат филол. наук, доцент

*За точность и добросовестность
сведений, изложенных в статьях,
ответственность несут авторы*

Адрес учредителя:

600000, г. Владимир,

ул. Горького, 87

Владимирский государственный

университет имени Александра

Григорьевича и Николая Григорьевича

Столетовых

Адрес редакции: 600000,

г. Владимир, ул. Горького, 87, ВлГУ,

каб. 08-1

Подписано в печать 06.04.26

Заказ № 17455

Выход в свет 14.04.26

Бесплатно

Формат 70×108/16

Усл. печ. л. 10,7

Тираж 500 экз.

Издательство

Владимирского государственного

университета имени Александра

Григорьевича и Николая Григорьевича

Столетовых

600000, г. Владимир, ул. Горького, 87

Отпечатано с готового

оригинал-макета

в типографии ООО «Аркаим».

600017, г. Владимир, ул. Кирова, 14 Г

Редакционная коллегия серии

«Социальные и гуманитарные науки»

<i>Е. М. Петровичева</i>	доктор ист. наук, профессор директор Гуманитарного института ВлГУ (главный редактор серии)
<i>Е. И. Аринин</i>	доктор филос. наук, профессор зав. кафедрой философии и религиоведения ВлГУ (зам. главного редактора серии)
<i>К. А. Аверьянов</i>	доктор ист. наук, профессор ведущий научный сотрудник ИРИ РАН
<i>А. Ю. Бендин</i>	доктор ист. наук профессор кафедры богословия Института теологии БГУ(Беларусь)
<i>И. Деретич</i>	доктор философии профессор кафедры философии Белградского университета (Сербия)
<i>М. П. Жигалова</i>	доктор пед. наук профессор кафедры лингвистических дисциплин и межкультурных коммуникаций Брестского государственного технического университета (Беларусь)
<i>Ю. В. Кривошеев</i>	доктор ист. наук, профессор зав. кафедрой исторического регионоведения СПбГУ
<i>Т. Л. Лабутина</i>	доктор ист. наук, профессор главный научный сотрудник Института всеобщей истории РАН
<i>И. К. Лапилина</i>	доктор ист. наук, профессор зав. кафедрой всеобщей истории ВлГУ
<i>Ж. В. Латышева</i>	доктор филос. наук, доцент зав. кафедрой журналистики, рекламы и связей с общественностью ВлГУ
<i>А. В. Лубков</i>	доктор ист. наук, профессор ректор МПГУ
<i>А. В. Марков</i>	доктор филол. наук, профессор профессор кафедры кино и современного искусства РГГУ
<i>Н. М. Маркова</i>	кандидат филос. наук, доцент зам. директора Гуманитарного института ВлГУ
<i>С. А. Мартыанова</i>	кандидат филол. наук, доцент зав. кафедрой русской и зарубежной филологии ВлГУ
<i>Ю. Г. Матушанская</i>	доктор филос. наук, профессор профессор кафедры религиоведения Института социально-философских наук и массовых коммуникаций КФУ
<i>А. С. Минаков</i>	доктор ист. наук, профессор профессор кафедры истории России МПГУ
<i>С. С. Новиков</i>	доктор ист. наук, доцент профессор кафедры теории и истории государства и права ВлГУ
<i>М. В. Пименова</i>	доктор филол. наук, профессор зав. кафедрой русского языка ВлГУ
<i>Л. В. Рацибурская</i>	доктор филол. наук, профессор зав. кафедрой современного русского языка и общего языкознания ННГУ
<i>С. И. Реснянский</i>	доктор ист. наук, профессор профессор кафедры истории России Средних веков и Нового времени ГУП
<i>В. В. Сердечная</i>	доктор филол. наук доцент кафедры зарубежной литературы и сравнительного культуроведения КубГУ
<i>А. С. Тимошук</i>	доктор филос. наук, доцент профессор кафедры гуманитарных и социально-экономических дисциплин ВЮИ ФСИН России
<i>Т. Е. Шаповалова</i>	доктор филол. наук, профессор зав. кафедрой современного русского языка имени профессора П. А. Леканта ГУП
<i>А. В. Ляпанов</i>	кандидат ист. наук, доцент доцент кафедры истории России ВлГУ (отв. секретарь редакционной коллегии)

СОДЕРЖАНИЕ

ИСТОРИЯ

Н. А. Аглямов

«Навстречу свободы исповеданий»: к вопросу
о реакции православного духовенства на Указ 17 апреля 1905 г. 7

Э. Ш. Велибеков

Быт рабочих на оборонных предприятиях
Ивановской области в 1943 – 1944 гг. 14

В. С. Жуков

Генерал-майор Н. П. Сахаров: начало жизненного
пути (1893 – 1911 гг.) 22

М. А. Ковалев

Великая Французская революция: от эпитета к понятию..... 32

М. М. Рябова

Историко-правовой анализ законодательных инициатив
по регулированию статуса старообрядческих общин
в Российской империи (1906 – 1909 гг.) 39

ФИЛОЛОГИЯ

М. А. Платонова

Видеосообщение в «Телеграме» как форма медиапоэзии
(на материале стихотворения Е. Зайцева «Слова зажглись...») 47

ФИЛОСОФИЯ

С. С. Белижинский, М. С. Лютаева

Социотехника В. Л. Гордина как реакция анархического
авангарда на революцию 1917 года..... 55

С. А. Матвеев, А. С. Тимощук

Буддизм как культурный метанарратив в современных
исследованиях..... 63

Е. А. Тимощук

Пост-ингардиана: феноменология социокультурных
объектов..... 74

Сведения об авторах 88

CONTENTS

HISTORY

N. A. Aglyamov

“Towards Freedom of Confession”: on the Reaction
of the Orthodox Clergy to the Decree of April 17, 1905 7

E. Sh. Velibecov

The Life of Workers at Defence Enterprises
in the Ivanovo Region 1943 – 1944 14

V. S. Zhukov

Major General N. P. Sakharov: his Early Life
(1893 – 1911) 22

M. A. Kovalyov

The Great French Revolution: from Epithet to Concept..... 32

M. M. Ryabova

Regulating the Status of Old Believer Communities
in the Russian Empire: a Historical and Legal Analysis of Legislative
Initiatives (1906 – 1909) 39

PHILOLOGY

M. A. Platonova

Video Message in Telegram as a Form of Media Poetry
(Based on the Material of E. Zaitsev’s Poem “Word Lit up...”) 48

PHILOSOPHY

S. S. Belizhinsky, M. S. Lyutaeva

V. L. Gordin`s Sociotechnics as a Reaction of the Anarchist
Avant-Garde to the 1917 Revolution 55

S. A. Matveev, A. S. Timoshchuk

Budhism as a Cultural Metanarrative in Modern Studies 63

E. A. Timoshchuk

Post-Ingardiana: Phenomenology of Socio-Cultural Objects 74

Information about the authors..... 90

«НАВСТРЕЧУ СВОБОДЫ ИСПОВЕДАНИЙ»: К ВОПРОСУ О РЕАКЦИИ ПРАВОСЛАВНОГО ДУХОВЕНСТВА НА УКАЗ 17 АПРЕЛЯ 1905 Г.

В статье рассматриваются очерки церковных публицистов, опубликованные в епархиальных и общероссийских периодических изданиях и посвященные указу 17 апреля 1905 г. «Об укреплении начал веротерпимости». Изучаются оценки православного духовенства и его отношение к реформе в области религиозного законодательства. Отмечается, что священнослужители и миссионеры разделились на сторонников и противников Указа. Единственное, что объединяло духовенство, – уверенность в необходимости выработки мер против распространения нетрадиционной религиозности.

Ключевые слова: веротерпимость, свобода совести, церковная периодика, епархиальные ведомости.

В начале XX в. Россия оказалась на пороге существенных общественных и политических перемен. Первая российская революция 1905 – 1907 гг. форсировала проведение многих изменений в сфере государственного устройства, которые были запланированы царским правительством задолго до начала революционных событий. Значительные преобразования произошли в духовной жизни страны. Подписание Николаем II Указа 17 апреля 1905 г. «Об укреплении начал веротерпимости», расширившего права религиозных диссидентов, изменило положение Православной церкви. Изучение церковной прессы позволит выявить позицию публицистов из числа православного духовенства касательно нововведений в сфере религиозного законодательства.

В качестве основного источника исследования используется церковная периодическая печать, представленная

местными (епархиальными) и общероссийскими изданиями. Так, в «Миссионерском обозрении» (1896 – 1916 гг.) публиковались статьи, посвященные состоянию внутренней православной миссии. Тематика журнала «Руководство для сельских пастырей» (1860 – 1917 гг.) включала самые широкие вопросы приходской жизни и практические советы для белого духовенства. В «Богословском вестнике» (1892 – 1918 гг.), издававшемся при Московской духовной академии, в основном публиковались богословские и исторические исследования, однако периодически помещались статьи, посвященные анализу современной церковной жизни. Епархиальная периодика представлена официальными изданиями Владимирской, Владикавказской, Полоцкой, Тверской и Херсонской епархий.

Незадолго до обнародования Указа в церковной прессе начались

дискуссии вокруг грядущих перемен, так как они напрямую касались жизни и практики приходского духовенства. Как известно, в отношении старообрядцев и сектантов действовало особое законодательство, ограничивающее права в области исправления богослужений, духовных треб и религиозного быта в целом. Самые жесткие меры принимались в отношении секты скопцов как наиболее опасной для общественного порядка. Наказанию подвергалась сама принадлежность к этой «изуверской» секте. Всем остальным последователям нетрадиционных религиозных течений и старообрядцам были запрещены публичные богослужения, ношение икон и специального облачения, исключалась возможность распространения учения среди православных. Эти меры обеспечивали господствующее положение Православной церкви в жизни государства и общества.

Православные священнослужители опасались активизации сектантов-пропагандистов, которые и прежде успешно распространяли «лжеучения». Утверждение свободы вероисповеданий они неразрывно связывали с разгулом сектантства. Действительно, беспокойство приходского духовенства было не беспочвенным. Так, миссионер В. Скворцов отмечал, что в начале 1905 г. слухи о возможном даровании свободы совести вызвали в сектантской среде, в особенности на юге России, заметные брожения [23, с. 175]. Н. Гринякин предрекал: «Врата адовы раскроются вскоре во всю свою ширь. Раскол и дикие еретические секты хлынут тёмной лавой из этих врат во двор церковный» [5,

с. 221]. Последствия утверждения свободы совести священник представлял весьма гиперболизировано, отмечая, что в российском обществе наступит «духовная гибель» и любой сектант сможет спокойно громить православные храмы [Там же]. С резкой критикой идеи свободного перехода из православия в иные вероисповедания выступал Иоанн Кронштадтский (Сергиев). В одной из проповедей он подчеркивал, что свобода совести приводит лишь к жизни «совсем без совести» и увеличению преступности [3, с. 751]. Впрочем, существовала противоположная точка зрения. Известный богослов и публицист, протоиерей П. Я. Светлов отверг все опасения Гринякина и упрекнул его в неверии в непобедимость Православной церкви перед «вратами адовыми» [22, с. 645]. Миссионер Д. Боголюбов сделал еще более категоричное заявление, отметив, что дарование свободы совести развяжет руки сектантам-пропагандистам, что поспособствует оживлению миссионерской деятельности Православной церкви и наступлению «золотой поры миссионерства» [1, с. 365]. Кроме того, в тяжелые для страны революционные дни группа из 32 столичных священников составила записку о необходимости перемен в церковном управлении и 15 марта 1905 г. подала ее митрополиту Антонию (Вадковскому). В записке, кроме прочего, указывалось, что освобождение совести «чужих рабов» снимет с Православной церкви обвинения в угнетении и насилии над инаковерующими [13, с. 323]. Предложение группы священников встретило жесткую критику в церковной прессе и об-

винения в «доктринерстве» [4, с. 814]. В то же время некоторые священнослужители указывали на то, что свободный, самостоятельный поиск истины является частью естественного стремления людей к Богу [16, с. 1].

Значительным событием в церковной жизни стал доклад протоиерея Т. И. Буткевича «О веротерпимости в России», который был представлен 22 марта 1905 г. на заседании харьковского отделения Русского Собрания в дворянском доме. Проследив историю взаимоотношений государства, Православной церкви и представителей других конфессий, он сделал вывод, что в России на протяжении всей истории терпимо относились к инаковерующим. Требования старообрядцев и сектантов протоиерей расценивал не как стремление к обретению свободы совести, а как желание получить равные права с Православной церковью [2, с. 101].

В феврале 1905 г., когда слухи о скором утверждении полной свободы вероисповеданий сменились уверенностью в неизбежности этого события, настроения рядового приходского духовенства несколько изменились. Миссионер В. Скворцов сообщал, что православные пастыри «приуныли и чувствуют растерянность», не зная, как жить в новых условиях. Сектанты же, наоборот, «воспряли духом» и «кичатся своим торжеством над православием» [26, с. 538]. В период неопределенности стала очевидна роль «печатного слова» в жизни приходского духовенства. Так, в редакцию «Миссионерского обозрения» в апреле 1905 г. поступило письмо главному редактору с просьбой выразить свое

отношение к скорым переменам в религиозной жизни страны [25, с. 1010]. Впрочем, редактор, как и в более ранних публикациях, уклонился от ответа.

Тем не менее, несмотря на дискуссии и споры в светской и церковной периодической печати, 17 апреля 1905 г. был подписан и обнародован указ «Об укреплении начал веротерпимости». На законодательном уровне было закреплено право перехода из православия в любое другое исповедание. Религиозные диссиденты были разделены на три группы: старообрядцев, сектантов, последователей изуверских течений (скопцы). За всеми, кроме представителей фанатичных «изуверских» учений, было закреплено право совершения общественных богослужений, упрощался порядок открытия и ремонта молельных домов, духовные лица старообрядцев и сектантов были практически уравнены в правах с православным духовенством [17, с. 257 – 258].

Реакция на Указ церковных публицистов последовала немедленно. Так, Н. Гринякин подчеркивал, что для православных властей разрешение на свободную пропаганду сектантами своих «лжеучений» является преступным. Отвечая на критику со стороны протоиерея Светлова, он отмечал, что идея очищения церкви за счет «отступничества от св. веры» является «апокалипсическим приговором» [6, с. 1443]. Незнакомый автор под псевдонимом «С. Л.» дал довольно осторожные комментарии касательно дарования свободы совести. В первую очередь он выразил надежду, что старообрядцы и сектанты воспримут

свободу совести не как беспрепятственную возможность пропаганды своих учений среди православного населения. Сам Указ 17 апреля 1905 г. он охарактеризовал как большой дар для всех религиозных диссидентов, которые, по его мнению, должны быть благодарны государю императору и Православной церкви [11, с. 1199]. Довольно сдержанную оценку дал и В. Скворцов. Он с досадой отметил, что после первых восторженных отзывов о новом законе выяснилось, что, в сущности, его положения не удовлетворяют ни старообрядцев, ни сектантов, ни тем более православное духовенство [24, с. 1258]. Однако недоумение у него вызвало то, что «впервые в истории нашей церкви» вероисповедная реформа проводилась без участия Св. Синода и привлечения православных богословов, сектоведов и профессоров духовных учебных заведений. Некоторые священнослужители обратили внимание на необходимость объяснения своей пастве основных принципов веротерпимости для того, чтобы минимизировать риски уклонения православных в иные вероисповедания и избежать конфликтов с сектантами [8, с. 126 – 127]. Были в среде православных публицистов откровенно восторженные отзывы о провозглашении свободы совести. Автор под псевдонимом «Г. Б.» отмечал, что Указ послужит «к вящему возвеличиванию православной веры» и «в корне уничтожит уже века царящие рознь и вражду между православным населением нашего отечества» [20, с. 2 – 3]. Священник Е. Капралов прямо заявил, что «с искренним чувством братолюбивой радости» разделяет ли-

кование и «торжество благодетельствованных» [9, с. 35].

Вопрос о даровании веротерпимости инаковерующим обсуждался священнослужителями в контексте необходимости преобразования самой Православной церкви. В церковной прессе все чаще звучали призывы ограничить государственную «опеку» над приходским духовенством. В журнале «Богословский вестник» периодически повторялась мысль, что церковь имеет такое же право на свободу, как и общество [12, с. 198]. Порой речь заходила даже о восстановлении патриаршества. Очевидно было одно – реформы в области управления церковью к началу XX в. давно назрели. Некоторые священники открыто выражали свое недовольство. Отмечалось, что духовенство долгое время обращалось к светским властям с просьбой ослабить контроль над Православной церковью, однако вместо этого «ему отказали и как бы в насмешку дали полную свободу иноверию и сектантству» [15, с. 1237]. Менее воинственно настроенные священники выражали надежду, что обретение старообрядцами и сектантами прав на свободную религиозную деятельность неизбежно приведет к «освобождению церкви» [18, с. 61 – 62]. После объявления религиозной свободы практически все духовенство ожидало проведения собора и изменений порядка церковного управления. Утверждалось, что Православная церковь утратила свое господствующее положение в жизни народа, а приходское духовенство фактически оказалось беспомощным перед новыми вызовами [19, с. 630]. Многие сетовали

на неготовность священнослужителей к полноценному пастырскому служению, которое заключалось прежде всего в охране паствы от уклонения из православной веры.

Опасения церковных публицистов-миссионеров действительно оправдались. В епархиальной периодике сообщалось о случаях активизации пропагандистской деятельности сектантов. Во «Владикавказских епархиальных ведомостях» отмечалась необходимость развития приходской миссии, так как объявление свободы вероисповеданий заметно воодушевило сектантов [10, с. 310]. Естественным следствием царского указа стали рост и размножение сект – писали в «Тверских епархиальных ведомостях», накануне проведения миссионерских курсов [7, с. 603]. Протоиерей И. Стрельбицкий говорил о необходимости создания приходских кружков ревнителей православия, с тревогой указывая на участвовавшие случаи перехода крестьян из православия в штундизм [27, с. 589]. Появлялись сообщения об усилении пропаганды протестантских учений. Указ 17 апреля еще больше усилил стремление лютеран обратить православных в свою веру – отмечали в «Рижских епархиальных ведомостях» [21, с. 912]. На православное население западных и южных губерний оказывали влияние католические и протестантские проповедники, что вызывало обеспокоенность у местного приходского духовенства. По сообщениям «Полоцких епархиальных ведомостей», в малороссийских губерниях после объявления веротерпимости штундисты стали открыто распространять свое учение,

вовлекая в свою секту все больше православных [28, с. 356]. В связи с этим в епархиальной периодике все чаще публиковались обращения к священнослужителям с призывом «воспрянуть духом» и заняться миссионерской деятельностью в рамках своих приходов, ограждая паству от воздействия сектантской пропаганды [14, с. 781].

Таким образом, очевидно, что единой позиции православное духовенство касательно Указа 17 апреля 1905 г. не выработало. Такая ситуация объясняется растерянностью священнослужителей, неготовностью эффективно осуществлять пастырское служение в новых условиях. Разработка проекта Указа без участия представителей Православной церкви привела к тому, что духовенство вплоть до введения новых правовых норм в практику не знало их содержания, а потому не могло в полной мере подготовиться к переменам. В то же время, несмотря на положительные и отрицательные отзывы, были общие вопросы, волновавшие церковных публицистов. Провозглашение веротерпимости повлекло за собой активизацию религиозных диссидентов, что поставило перед духовенством новые задачи, которые преимущественно заключались в защите паствы от проповедей сектантов. Поэтому практически все публицисты рассуждали о новых способах «оживления» православного прихода и предлагали свои решения этой проблемы. Однако объявление веротерпимости оставалось главным новостным поводом в церковной периодике недолго: после провозглашения Манифеста 17 октября 1905 г. «Об усо-

вершенствовании государственного порядка» дискуссии публицистов из числа духовенства сосредоточились вокруг выборов в Государственную Думу, преобразований в церковном управлении. Периодически тема утверждения сво-

боды вероисповеданий поднималась на страницах церковной прессы в контексте изменений в постановке миссионерской деятельности и при обсуждении возможных путей преодоления кризиса приходской жизни.

Библиографические ссылки

1. Боголюбов Д. О притязательных, но неправильных заключениях // Миссионерское обозрение. 1905. № 1 – 6. С. 352 – 366.
2. Буткевич Т. И. О веротерпимости в России // Мирный труд. 1905. № 7. С. 83 – 103.
3. Воронец Е. Несколько слов о епископах, как о государевых думных людях, и о государственном совете Царя // Миссионерское обозрение. 1905. № 1 – 6. С. 739 – 752.
4. Гринякин Н. Благовест или набат? // Там же. С. 810 – 817.
5. Гринякин Н. Навстречу “свободы исповеданий” // Там же. С. 219 – 226.
6. Гринякин Н. Перед распутием // Там же. С. 1430 – 1443.
7. К предстоящим миссионерским курсам // Тверские епархиальные ведомости. Неофициальная часть. 1913. № 32. С. 602 – 609.
8. Какие новые обязанности на православных пастырей налагает Высочайший Указ 17 апреля? // Руководство для сельских пастырей. 1905. № 22. С. 121 – 135.
9. Капралов Е. Веротерпимость и наши нужды // Руководство для сельских пастырей. 1905. № 19. С. 33 – 43.
10. Кормилини И. М. Миссионерские съезды в благочиниях епархии, зараженных сектантством // Владикавказские епархиальные ведомости. Официальная часть. 1905. № 16. С. 309 – 314.
11. Миссионерство и расколо-сектантство // Миссионерское обозрение. 1905. № 1 – 6. С. 1197 – 1214.
12. Мышцын В. Н. Общественное освободительное движение и интересы Церкви // Богословский вестник. 1905. Т. 1. № 5. С. 195 – 206.
13. О необходимости перемен в русском церковном управлении. Мнение группы столичных священников // Церковный вестник. 1905. № 11. С. 321 – 325.
14. Орфеев Г. Сектанты после 17 апреля 1905 г. // Владимирские епархиальные ведомости. Неофициальный отдел. 1906. № 50. С. 778 – 782.
15. Пастырское собрание столичного духовенства, закрытое полицией, и пастырский союз борьбы // Миссионерское обозрение. 1905. № 1 – 6. С. 1236 – 1240.
16. Петров Г. Свобода совести // Русское слово. 1905. № 51. С. 1 – 2.
17. Полное собрание законов Российской империи. Собрание третье. СПб., 1908. Т. XXV.

18. Потехин С. Как подготовить приход к возможным в будущем реформам церковно-приходской жизни // Руководство для сельских пастырей. 1905. № 20. С. 61 – 69.
19. Потехин С. Об организации пастырских союзов и собраний согласно современным условиям и положению Церкви и православия в жизни народной // Миссионерское обозрение. 1905. № 10 – 19. С. 625 – 638.
20. Рассвет // Руководство для сельских пастырей. 1905. № 18. С. 1 – 5.
21. Рижский епархиальный собор // Рижские епархиальные ведомости. Неофициальная часть. 1905. № 20. С. 911 – 938.
22. Светлов П. Я. Как же быть без духовной цензуры? // Церковный вестник. 1905. № 20. С. 645 – 658.
23. Скворцов В. Миссионерство, секты и раскол // Миссионерское обозрение. 1905. № 1 – 6. С. 165 – 183.
24. Скворцов В. Со скрижалей сердца // Там же. С. 1251 – 1271.
25. Скворцов В. Со скрижалей сердца. К грядущим великим дням светлого праздника // Там же. С. 1009 – 1016.
26. Скворцов В. Со скрижалей сердца. Накануне объявления полной веротерпимости // Там же. С. 538 – 542.
27. Стрельбицкий И. О миссионерских противосектантских кружках (по поводу одного письма) // Херсонские епархиальные ведомости. 1905. № 19. С. 587 – 590.
28. Штундизм // Полоцкие епархиальные ведомости. Неофициальный отдел. 1905. № 18. С. 356 – 358.

N. A. Aglyamov

"TOWARDS FREEDOM OF CONFESSION": ON THE REACTION OF THE ORTHODOX CLERGY TO THE DECREE OF APRIL 17, 1905

The article examines essays by church publicists published in diocesan and all-Russian periodicals and dedicated to the decree of April 17, 1905 "On strengthening the principles of religious tolerance". The article examines the assessments of the Orthodox clergy and their attitude to reform in the field of religious legislation. It is noted that the clergy and missionaries were divided into supporters and opponents of the Decree. The only thing that united the clergy was their confidence in the need to develop measures against the spread of non – traditional religiosity.

Keywords: religious tolerance, freedom of conscience, church periodicals, diocesan gazette.

**БЫТ РАБОЧИХ НА ОБОРОННЫХ ПРЕДПРИЯТИЯХ ИВАНОВСКОЙ
ОБЛАСТИ В 1943 – 1944 гг.**

В статье рассматриваются особенности организации труда и быта работников на оборонных предприятиях Ивановской области в период Великой Отечественной войны, в том числе вопросы укрепления на них трудовой дисциплины за счет правовых мер, социальных и управленческих решений на уровне региона и центра. В качестве основных объектов исследования в работе рассматриваются заводы № 521 и «Автоприбор». В качестве источников использованы архивные материалы.

Ключевые слова: Великая Отечественная война, Государственный комитет обороны, организация труда, быт рабочих, мобилизация материальных и трудовых ресурсов, укрепление трудовой дисциплины.

В отечественной историографии процесс окончательного перевода советской промышленности на военные рельсы принято относить ко второй половине 1942 – первому кварталу 1943 года. К этому времени был полностью завершён процесс перестройки основных отраслей экономики (гражданской промышленности, сельского хозяйства, транспорта и торговли). Города Ивановской области и их предприятия жили «на одном дыхании» с фронтами: в соответствии с нуждами фронта в достаточно оперативные сроки перестраивались предприятия всех отраслей промышленности. В этих сложнейших условиях для страны многие жители промышленной области ушли на фронт, а те, кто остался, самоотверженно продолжили трудиться на своих рабочих местах.

На протяжении всей Великой Отечественной войны советский тыл играл ключевую роль в разгроме немецко-фашистских захватчиков. Социально-бытовые аспекты труда на

предприятиях Ивановской и Владимирской (с августа 1944 года) областей оставались очень непростыми. На территории двух областей в соответствии с постановлениями СНК и ГКО СССР выпускалась военная продукция для нужд фронта. Успешное выполнение военных заказов на территории области стало возможным благодаря удовлетворению бытовых потребностей работников оборонных предприятий. К ним можно отнести вопросы, связанные с питанием, жилищными условиями, обеспечением досуга рабочих, а также трудовой дисциплины.

Рассмотрим положение дел в указанный период времени на заводе «Автоприбор». В 1943 году на снабжении ОРСа находилось 3500 человек. В столовых на предприятии питалось до 1800 человек, а по централизованным фондам товары выбирались полностью [19]. На предприятии существовало явное недовольство из-за неравномерного распределения продовольствия между руководителями и

рабочими [2]. Работа заводской столовой тоже оставляла желать лучшего: однообразное меню и нехватка персонала [1]. Особые нарекания вызывала заведующая столовой, которую на партийных собраниях критиковали за пассивность в работе, отсутствие участия в заготовке продуктов и небрежное отношение к хлебным карточкам [3]. Стоит сказать, что крайне низкое качество обедов было связано с недостаточной квалификацией сотрудников столовой [10].

Как уже было сказано ранее, в столовой питалось огромное количество человек, а это вело к большим очередям, в результате чего наблюдались регулярные опоздания рабочих после обеда. Возможным вариантом считалась попытка урегулирования данной проблемы – договориться с начальством о продлении обеденного времени, вместо того чтобы выносить дисциплинарные выговоры по отношению к тем, кто опоздал [4]. Кроме того, предлагалось улучшить вкус блюд и сделать меню для работников более разнообразным, допускать к раздаче только проверенные блюда и контролировать вес порций, обеспечить столовую необходимой мебелью и отменить самообслуживание. Данные меры нашли свое отражение на внутренней конференции предприятия [6].

К 1943 году подсобное хозяйство предприятия располагало 400 га пашни, из общего числа которых 246 га было засеяно зерновыми, 43 га – картофелем, 20 га земли – овощами. В этом же году завод принялся за строительство хранилища для картофеля, а до завершения его строительства пла-

нировалось разместить уже в имеющемся хранилище 180 т овощей и 240 т картофеля. При этом не хватало в полной мере тары для размещения сельхозпродукции [19].

Дефицит рабочих рук и техники тормозил посевные работы. В 1944 году зяблевая вспашка выполнена лишь на 143 га, план подразумевал 271 га. Недопоставлено 200 т навоза, было поставлено 1300 т вместо 1500 т. Посевные работы были начаты с опозданием на 10 дней [7].

По данным за 1943 год, хозяйство предприятия располагало 128 головами крупного рогатого скота, в активе имелось 240 свиней и 34 лошади [14]. Производственные показатели в животноводстве оказались существенно ниже запланированных: вместо 924 ц молодняка удалось вырастить лишь 324 ц, а надой молока с одной коровы составил 581 л при нормативе в 1200 л [8]. Хотя в следующем году поголовье животных сократилось, состояние животноводческой отрасли, несмотря на удовлетворительную оценку, все еще уступало растениеводству.

19 марта 1944 года на заводе прошла рабочая конференция, на которой собрались 92 представителя от общего числа в 2150 работников. В ходе публичного мероприятия было констатировано, что пригородное хозяйство функционирует не на должном уровне. Серьезное внимание было уделено жилищным условиям заводчан [5].

Несмотря на то что продовольственная отрасль была для предприятия наиболее важной и ресурсоемкой, оно также располагало разнообразными мастерскими: механической, са-

пожной, трикотажной и ткацкой. За первое полугодие 1943 года они выпустили товаров народного потребления на 152 тыс. рублей, что более чем в два раза превысило запланированные 60 тыс. рублей [19]. Однако, как и в целом по предприятию, подсобное хозяйство столкнулось с нехваткой торфа и перерасходом дров из-за удаленности мест заготовки и отсутствия транспорта, что стало хронической проблемой до самого конца войны [9].

Исследование показало, что деятельность «Автоприбора» по обеспечению рабочих товарами первой необходимости была многогранной и играла ключевую роль в решении продовольственной проблемы. Однако организация столкнулась с серьезными вызовами в условиях войны: нехваткой квалифицированных рабочих рук и тяжелыми бытовыми условиями. Особое недовольство вызывало разделение столовых для рабочих и администрации, а также злоупотребления в сфере общепита. Подсобное хозяйство оправдало свое существование, оно позволило обеспечить относительно нормальным питанием рабочих.

Помимо продовольственного вопроса нужно обратить внимание и на жилищный вопрос на территории области. В рамках решения данного вопроса государство в лице своих территориальных структур принимало меры для поддержки жилищного фонда в регионе за счет имеющихся на тот момент ресурсов [17].

Сама проблема с жилищным фондом возникла еще в конце 1920-х годов, но в условиях войны проблема еще больше обострилась. Сложности прослеживались в дефиците квалифи-

цированных рабочих рук, транспорта и строительных материалов, которые в плановом порядке стали поступать все хуже. В первом случае данный факт приводил к низкому качеству выполненных работ, а во втором – к использованию старых материалов, которые ранее уже были в эксплуатации, без которых было невозможно обойтись [11].

Война стала основным катализатором жилищных проблем в городах, вызвав дефицит строительных кадров. Нельзя игнорировать и медлительность местных администраций в организации строительных работ. К 1943 году ситуация достигла пика: во Владимире на каждого жителя приходилось всего 4 кв. м жилой площади, что требовало немедленных действий [12]. Дополнительной проблемой был высокий процент износа жилого фонда, большая часть которого была построена до революции, в отличие от более крепких предвоенных домов предприятий [12]. Каждый год войны негативно сказывался на работе коммунальных служб, что подтверждается отчетом муромского горкомхоза за 1944 год, где план благоустройства был выполнен лишь наполовину, а жилищное строительство отставало [16].

В 1943 году ввиду острого дефицита жилья было даже разрешено индивидуальное строительство, хотя и с существенными ограничениями по сумме, что было необычно для социалистического государства [15]. Начало более масштабного строительства жилья совпало с предпоследним годом войны, когда вышло постановление ГКО от 23 мая 1944 года «О создании

индустриальной базы для массового жилищного строительства» [26]. В рамках первоочередных мер планировались достройка имеющегося жилья, строительство для промышленных нужд и максимально упрощенного доступа к индивидуальному строительству [13]. Аналогичные меры принимались и в других городах. Индивидуальным заемщикам должна была оказываться помощь, а средства массовой информации должны были популяризировать условия кредитования [18].

Тяготы военного времени легли тяжелым бременем на плечи мобилизованных рабочих. Хотя большинство из них демонстрировали удивительную выдержку, не обходилось и без случаев дезертирства. Главной причиной такого поведения были суровые бытовые условия и постоянные лишения, с которыми сталкивались трудящиеся. Если городские жители, имевшие постоянное жилье до войны, находились в относительно сносных условиях, то мобилизованная молодежь из сельской местности была вынуждена ютиться в общежитиях, нередко представлявших собой бараки. Бытовые условия, конечно, различались в зависимости от предприятия, но в подавляющем большинстве случаев они оставляли желать лучшего. Местные газеты, осознавая остроту проблемы, регулярно публиковали статьи, призванные привлечь внимание как руководителей предприятий, так и местных партийных комитетов к этим фактам [25].

Таким образом, на местах решение жилищно-коммунальных вопросов возлагалось на городские комитеты коммунального хозяйства

(горкомхозы). Эти организации координировали деятельность множества коммунальных служб, ответственных за функционирование городского хозяйства. В спектр их обязанностей входило обеспечение бесперебойной работы систем канализации, водоснабжения и отопления, а также организация сбора и утилизации отходов. Кроме того, горкомхозы отвечали за техническое обслуживание и ремонт жилого фонда, контроль за его состоянием и проведение работ по благоустройству городской территории.

Другим примером самоотверженного труда в военное время выступает завод № 521. В 1939 году 14 июня завод перешел под управление Народного комиссариата боеприпасов СССР, став Государственным Союзным заводом № 260. С 1940 года предприятие полностью посвятило себя выпуску оборонной продукции, включая взрыватели для авиабомб, мин и артиллерийских снарядов. Перед лицом надвигающейся войны, в июне 1941 года, ЦК ВКП(б) и СНК СССР приняли решение о мобилизации промышленности для наращивания производства боеприпасов. В октябре 1941 года завод был эвакуирован в Пермь, где более 400 его работников добровольно отправились на фронт. Сотрудники, оставшиеся в тылу, продемонстрировали исключительную самоотверженность, за что около 1200 из них были удостоены правительственных наград. В 1942 году основная производственная площадка во Владимире вновь заработала, и завод, получивший название Госзавод № 521, начал массовое производство пиротехнических взрывателей

и замедлителей для мин, реактивных снарядов «Катюши» и крупнокалиберных авиабомб.

В годы войны введение в строй новых производственных мощностей на заводе было по максимуму ограничено. Было пущено в эксплуатацию лишь два здания: корпус № 4 в 1942 году и литейный цех в 1943 году. Поэтому увеличение выпуска боеприпасных компонентов обеспечивалось за счёт расширения рабочего времени и повышения производительности труда. Ключевую роль в стимулировании трудовой активности играло социалистическое соревнование, которое проводилось в различных формах: на индивидуальном уровне, между сменами, бригадами, за обслуживание нескольких станков одновременно, а также за выполнение установленных норм выработки на 200 – 300 процентов. Среди лучших стахановцев особо выделялись В. И. Макаров, А. А. Аверин, В. Я. Крючков, К. С. Степанов, Л. Х. Чупиро и многие другие. Значительный вклад в успехи предприятия внесли и женщины-стахановки, такие как П. Е. Хренкова, И. В. Бирюкова, П. Л. Кабанкова, Л. Н. Романова, А. В. Решкова и пр. [21].

В борьбе за звание «Гвардеец социалистического труда» первыми становились стахановцы: токарь Н. Я. Лунев, строгальщик Н. И. Куракин, станочница Н. А. Блохина, слесарь А. П. Рыжов. Последний пользовался большим уважением среди коллег-слесарей, таких как В. В. Шатров, В. А. Клыгин и А. В. Стригин. Благодаря их усилиям за короткое время были восстановлены десятки единиц оборудования, что создало прочную

базу для работы завода после его эвакуации. Некоторые станки требовали особой точности в работе, и ремонт такой техники могли доверить не каждому мастеру. Александр Петрович Рыжов был гарантией качественного и своевременного ремонта. Его отличало неутомимое стремление к совершенству во всех начинаниях.

В 1944 году А. П. Рыжов вошёл в число десяти лучших работников завода и был удостоен звания «Гвардеец социалистического труда». Его бригада, в которой работали А. И. Крайнев, Е. И. Краснощеков, В. С. Татов, В. В. Афанасьев, стала одной из первых, награждённых званием «Бригада коммунистического труда». Всю свою профессиональную жизнь А. П. Рыжов отдавал работе максимум сил и энергии. В июне 1945 года слесарь ремонтно-механического цеха был удостоен высокой государственной награды – ордена Ленина [20].

13 октября 1943 года приказом по заводу бригаде слесаря-инструментальщика П. Лескина за достигнутые успехи была объявлена благодарность и присвоено звание «Фронтвая комсомольско-молодёжная бригада». Позже лучшими фронтовыми бригадами завода стали коллективы под руководством Ю. А. Агрикова, С. Д. Чешкова, М. Ф. Тересова, А. Л. Колокольчиковой, З. А. Найденовой и др. Работники завода активно участвовали в сборе тёплой одежды и подарков для фронтовиков, несли дежурства. Комсомольцы и молодёжь в вечернее время после смен ухаживали за ранеными в военных госпиталях.

Сохранились воспоминания людей, которые были свидетелями со-

бытий, развернувшихся на заводе № 521. Например, М. Ф. Чичерина (из воспоминаний): «Война застала меня учащейся школы, но уже в 1942 году весь наш класс был мобилизован в ФЗУ для обучения на слесарей-сборщиков. Это было необычно: вчерашние ученики становились рабочими, получали разряды слесарей. В годы войны я работала слесарем-сборщиком седьмого разряда на заводе № 521. Работали по 12 часов в день без выходных дней и отпусков. Работать было очень нелегко, но мы понимали, что наша продукция нужна фронту, и это придавало нам новые силы. Были случаи, когда мы по трое суток не выходили из цеха, так как был срочный заказ. Вместе со мной на заводе работала педагог нашей школы Валентина Ивановна Романова» [22].

Т. В. Шертикова (из воспоминаний): «В артели “Победа”, где работала мама, Анна Васильевна, шили обмундирование для солдат. Работали по 12 часов и больше. А после работы мама шила на заказ платья, костюмы, пальто. Отец, Василий Никанорович, работал на химическом заводе слесарем в цехе, где выпускали военную продукцию. Я работала на заводе № 260 (сейчас «Точмаш») с 1941 по 1946 г. Работала на сборке военной продукции. Часто нас не выпускали с завода по нескольку дней, только иногда помыться. Нас бесплатно кормили» [23].

И. А. Догадкина (из воспоминаний): «В первые же дни войны мы с Капой Семёновой (после 8-го класса) пошли устраиваться на Грамзавод. Капу не приняли, так как её дедушка был когда-то управляющим фабрики.

Я хотела работать на станке, делать детали для фронта. Но меня поставили контролёром мелких деталей. Работали в белых перчатках. Ходила на работу всегда пешком. Встречались с подругами на углу улиц Кремлёвская и III Интернационала, шли до завода минут 40. Работа начиналась в 8 утра. В это время в этой части города было очень многолюдно: шли рабочие на “Автоприбор”, на Химический, на Грамзавод. С 16 лет работали и в ночные смены. На рынке купили мне галоши, которые надевались на туфли. В них я ходила и зимой, валенок не было. Из какого-то серого, мышинного цвета спорка (перекрасили его в синий цвет) мама сшила мне пальто. Из байкового одеяльца тёмно-зелёного цвета – жилет. Сама она всю войну проходила в дореволюционных ботинках, которые хранились до этого на антресолях. Когда на заводе началась эвакуация, нас, малолеток, уволили. Какое-то время я работала в детском саду, но весной 1942 года снова стала работать на заводе. Мой начальник звал меня “золотничком” – за то, что я безотказно соглашалась остаться работать на ночь, выполнить срочный заказ. За это давали талончик на обед в столовой ИТР. А в обычное время мы приносили с собой кусочки хлеба, клали их на трубу отопления и вдыхали вкусный хлебный запах, потихоньку отщипывая хлеб. Зарплата была 370 рублей, буханка хлеба на рынке – 800. В заводской столовой из карточки вырезали крупяной талончик и на него давали в миске баланду. Дисциплина была строжайшая. Помню, как на заводе во дворе был суд над парнишкой-рабочим. Он прогулял 8 дней. Причи-

ной прогула было то, что в общежитии у него украли все карточки, и он уехал в деревню за картошкой. Ему дали 8 лет. Паренёк был такой бледный, худой. Выходных дней и отпусков не было, только иногда давали отгулы» [24].

Таким образом, анализ обширного массива исторических данных позволил нам заключить, что в период Великой Отечественной войны уровень жизни на предприятиях Владимирской области был в целом неудовлетворительным, что объяснялось суровыми условиями, где рабочие и ИТР работали на износ своих возможностей. Наиболее сложная ситуация наблюдалась в текстильной промышленности, в то время как оборонные предприятия демонстрировали более стабильное положение.

В условиях войны предприятия столкнулись с парадоксальными явлениями. На определенных производственных площадках отмечалось повышение качества работы со стороны

рабочих и ИТР (сокращение опозданий, улучшение техники безопасности, снижение брака). На оборонных предприятиях региона активно внедрялись рационализаторские предложения, способствовавшие сокращению времени на определенных производственных площадках, что благотворно сказывалось на выпуске специальной продукции во времени и пространстве.

Стоит сказать, что неблагоприятные бытовые и жилищные условия оказывали негативное влияние на темпы производительности труда среди данной группы работников. Напротив, предприятия, где руководство проявляло заботу не только о производственных показателях, но и о качестве жизни и быта своих сотрудников, демонстрировали существенно лучшие результаты в плане эффективной производственной выработки. Это наглядно прослеживается на примере некоторых заводов во Владимире.

Библиографический список

1. ГАВО. Ф. П. 1263. Оп. 1. Д. 7. Л. 108.
2. Там же. Д. 7а. Л. 29 – 35.
3. Там же. Д. 7б. Л. 39.
4. Там же. Д. 7б. Л. 92.
5. Там же. Д. 8. Л. 19.
6. Там же. Д. 8. Л. 20.
7. Там же. Д. 9. Л. 49.
8. Там же. Д. 9. Л. 50.
9. Там же. Д. 12. Л. 8 – 9.
10. Там же. Д. 12. Л. 21 – 22.
11. ГАВО. Ф. Р.-950. Оп. 1. Д. 10. Л. 53.
12. Там же. Оп. 1. Д. 122. Л. 1.
13. Там же. Оп. 1. Д. 130. Л. 3.
14. Там же. Ф.Р.-2079. Оп. 1. Д. 100. Л. 3.

15. ГАВО. Ф.Р.-2152. Оп. 1. Д. 47. Л. 140 – 141.
16. Там же. Ф.Р.-3186. Оп. 3. Д. 17. Л. 9 – 11.
17. Там же. Оп. 3. Д. 9. Л. 17.
18. Там же. Ф.Р.-3812. Оп. 1. Д. 22. Л. 1.
19. ГАИО. Ф.П.327. Оп. 7. Д. 936. Л. 65.
20. Кайрод Т. Я. «Точмаш». Вклад в Победу. Владимир : Транзит-Икс, 2005. С. 80.
21. Кайрод Т. Я. «Точмаш». Вклад в Победу. Владимир : Транзит-Икс, 2005. С. 84.
22. Мы вышли из войны : сборник. Администрация города Владимира. Владимир, 2004. С. 64.
23. Там же. С. 69.
24. Там же. С. 70.
25. Призыв. 1942. 15 окт., воскр. ; Рабочий клич. 1943. 10 мар., суб. ; Пролетарий. 1943. 19 сент., втор.
26. Решения партии и правительства по хозяйственным вопросам : сб. док. Т. 3. М., 1968. С. 200 – 205.

E. Sh. Velibekov

THE LIFE OF WORKERS AT DEFENCE ENTERPRISES IN THE IVANOVO REGION IN 1943 – 1944

This article examines the organization of work and living conditions for workers at defense enterprises in the Ivanovo Region during the Great Patriotic War, including strengthening labor discipline through legal measures and social and managerial decisions at the regional and central levels. Plants № 521 and Avtopribor are the primary research objects. Archival materials are used as sources.

Key words: Keywords: Great Patriotic War, State Defense Committee, labor organization, workers' living conditions, mobilization of material and labor resources, strengthening labor discipline.

В. С. Жуков

**ГЕНЕРАЛ-МАЙОР Н. П. САХАРОВ:
НАЧАЛО ЖИЗНЕННОГО ПУТИ (1893 – 1911 гг.)**

Статья посвящена изучению начального этапа биографии уроженца Мурома, героя Первой мировой войны, организатора и военного руководителя Муромского антибольшевистского восстания в июле 1918 г. и впоследствии активного участника Гражданской войны на Востоке России, самого молодого генерала в белых войсках Восточного фронта Николая Павловича Сахарова (1893 – 1951 гг.). Хронологические рамки исследования охватывают временной промежуток от появления Н. П. Сахарова на свет в 1893 г. до окончания им Муромского реального училища в 1911 г. Основанная на ранее неизвестных исследователям архивных документах статья содержит впервые вводимые в научный оборот биографические сведения об отце будущего белого генерала – преподавателе Муромского духовного училища статском советнике Павле Васильевиче Сахарове. Отдельный раздел статьи посвящен периоду учебы Николая Сахарова в Муромском реальном училище (1903 – 1911 гг.). В приложении к статье впервые публикуется ранее неизвестная фотография Н. П. Сахарова.

Ключевые слова: Николай Павлович Сахаров, Павел Васильевич Сахаров, Муром, Муромское духовное училище, Муромское реальное училище.

Среди уроженцев Владимирского края, сыгравших заметную роль в событиях Гражданской войны в России 1917 – 1922 гг., особое место занимает генерал-майор Николай Павлович Сахаров (1893 – 1951 гг.). Доблестный офицер Русской императорской армии, герой Первой мировой войны, награжденный за боевые отличия целым рядом орденов (в том числе орденом Св. Георгия 4-й степени), он принадлежал к числу наиболее активных и непримиримых врагов большевистского режима, олицетворяя собой, по выражению историка П. А. Новикова, «тип офицера-фронтовика, последовательного противника советской власти, чуждого любым политическим интригам» [17, с. 279]. В исто-

рию Гражданской войны Н. П. Сахаров вошел как организатор и военный руководитель антибольшевистского восстания в своем родном Муроме – одного из трех восстаний против власти большевиков (наряду с выступлениями в Ярославле и Рыбинске), подготовленных и осуществленных «Союзом защиты Родины и Свободы» в июле 1918 г., а также как самый молодой генерал армии адмирала А. В. Колчака (заветные погоны с «зигзагами» Николай Павлович надел в возрасте двадцати шести лет в 1919 г. [3, с. 15]) и один из наиболее ярких и незаурядных боевых командиров в белых войсках Восточного фронта, участник множества сражений Гражданской войны на Востоке России от

обороны Казани частями Народной армии КОМУЧа в августе – сентябре 1918 г. до оставления Приморья частями Земской рати генерал-лейтенанта М. К. Дитерихса в октябре 1922 г. (в том числе легендарного Великого Сибирского Ледяного похода (зима 1919/20 гг.)).

К сожалению, степень изученности биографии самого молодого колчаковского генерала оставляет желать лучшего. В биографических справочниках, посвященных генералитету белого Восточного фронта, отражены лишь основные вехи его жизненного пути [3, с. 183 – 184; 16, с. 487 – 488]. Небольшая статья Л. Г. Капустина «Последний командир каппелевцев: забытые страницы биографии генерала Н. П. Сахарова», опубликованная в первом томе «Сибирского исторического альманаха» в 2010 г. [14], содержит целый ряд фактических ошибок и неточностей (впрочем, с утверждением исследователя, что судьба Николая Павловича «таит в себе немало слабо изученных аспектов» [Там же, с. 92], невозможно не согласиться). Небольшой по объему, но обстоятельный по содержанию биографический очерк иркутского историка П. А. Новикова, опубликованный в составе сборника «Добровольцы», вышедшего в военно-исторической серии «Белые воины» в 2022 г. [17], является на сегодняшний день наиболее подробным жизнеописанием Н. П. Сахарова в отечественной историографии. Однако, посвятив большую часть очерка детальному описанию участия Николая Павловича в событиях Первой мировой и Гражданской войн, историк несколько обделил вниманием, пожалуй, наименее изученный этап его биографии – начальный.

Автор данной статьи, основанной на ранее неизвестных исследователям документах из фондов Центрального государственного архива города Москвы (ЦГА Москвы) и Государственного архива Владимирской области (ГАВО), стремился хотя бы отчасти восполнить этот пробел.

Статский советник Павел Васильевич Сахаров и его семья. Николай Павлович Сахаров родился в Муроме 18 августа 1893 г. (здесь и далее все даты в статье приводятся по так называемому «старому стилю» (юлианскому календарю)) в семье учителя Муромского духовного училища Павла Васильевича Сахарова и его супруги Антонины Васильевны. Запись о его рождении и крещении (таинство было совершено 19 августа того же года) удалось обнаружить в метрической книге муромской Христорождественской церкви за 1893 г. [10, л. 73 об. – 74] (к сожалению, этот возведенный в XVIII столетии (точная дата постройки неизвестна) старинный храм типа «восьмерик на четверике» с высокой трехъярусной колокольней, запечатленный на многих дореволюционных фотографиях Мурома, не сохранился до наших дней: в августе 1930 г. уже закрытая к тому времени церковь была разобрана на кирпичи, а ее колокольня – взорвана [23, с. 41]). Восприемниками будущего героя Белого движения стали священник указанной церкви Евгений Федотович Благоданов (им же совместно с диаконом Федором Аделфиным и псаломщиком Иваном Соловьевым было совершено и таинство крещения новорожденного) и вдова губернского секретаря Рахиль Лукинична Богоявленская [10, л. 74].

Вопрос о социальном происхождении Н. П. Сахарова заслуживает отдельного рассмотрения. В упомянутых выше биографических справочниках содержится лишь краткое и не вполне определенное указание, что Николай Павлович происходил «из дворян Владимирской губернии» [3, с. 183; 16, с. 487]. Л. Г. Капустин, некорректно интерпретировав эту информацию, ошибочно утверждал в своей статье, что будущий белый генерал появился на свет «в семье потомственных дворян» [14, с. 92], а его отец якобы «занимал видное положение в торговых кругах» Мурома [Там же]. В действительности же Павел Васильевич Сахаров был лишь личным дворянином и коммерцией никогда не занимался. Он родился в селе Вяжи Новосильского уезда Тульской губернии в семье священника местной Дмитриевской церкви [21, л. 3] (в настоящее время это прежде единое село разделено на два отдельных населенных пункта – Вяжи-Заверх и Вяжи-Заречье, которые расположены, соответственно, на правом и левом берегах реки Зуши (правый приток Оки) в Новосильском районе Орловской области). Точная дата рождения П. В. Сахарова пока не установлена, однако известно, что к моменту окончания в 1879 г. Тульской духовной семинарии ему было двадцать два полных года [Там же], следовательно, Павел Васильевич появился на свет не позднее 1857 г. Начальное образование он получил в Ефремовском духовном училище [Там же], среднее (в 1873 – 1879 гг.) – в Тульской духовной семинарии (окончил по первому разряду с присвоени-

ем звания студента) [Там же, л. 3 – 3 об.], высшее (в 1879 – 1883 гг.) – в Московской духовной академии (окончил со степенью кандидата богословия и с правом получения степени магистра без нового устного испытания) [2, с. 732]. По окончании последней П. В. Сахаров в сентябре 1883 г. получил назначение в Муромское духовное училище на должность преподавателя латинского языка [20, л. 7 об.] (с 17 сентября 1906 г. он совмещал ее с должностью преподавателя чистописания и черчения в том же училище [2, с. 732], а с 10 сентября 1898 г. по 1 июля 1901 г. – с должностью преподавателя латыни в другом учебном заведении города – Муромской женской гимназии [20, л. 9 об. – 10]).

В Муромском духовном училище Павел Васильевич не только преподавал, но и в разные годы состоял членом и делопроизводителем правления училища (с 17 апреля 1885 г. по 5 июня 1888 г. и с 4 июня 1894 г. по 9 декабря 1909 г.) [Там же, л. 7 об. – 8, 8а об. – 9], членом правления общества вспомоществования нуждающимся ученикам училища (с 1 сентября по 24 октября 1885 г.) [Там же, л. 7 об. – 8], членом строительного комитета по пристройке к зданию училища нового каменного здания (с 1 октября 1889 г. по 26 августа 1891 г.) [Там же, л. 8 об. – 8а], членом и делопроизводителем строительного комитета по постройке нового здания больницы при училище (с 16 марта по 3 ноября 1894 г.) [Там же, л. 8 об., 8а об. – 9], членом комиссии по освидетельствованию училищного имущества и библиотек за 1893 г. (19 мая 1893 г.) [20, л. 8 об. – 8а].

Состоя на протяжении многих лет в одной и той же должности преподавателя латинского языка, П. В. Сахаров тем не менее довольно быстро рос в чинах: 20 мая 1888 г. он был произведен в чин коллежского асессора (со старшинством с 2 сентября 1883 г.) [Там же, л. 7 об., 8 об. – 8а], 31 мая 1889 г. – в чин надворного советника (со старшинством со 2 сентября 1887 г.) [Там же, л. 8 об. – 8а], 7 марта 1892 г. – в чин коллежского советника (со старшинством со 2 сентября 1891 г.) [Там же] и, наконец, 5 декабря 1895 г. – в чин статского советника (со старшинством со 2 сентября 1895 г.) [Там же, л. 8а об. – 9].

За свою многолетнюю добросовестную службу Павел Васильевич был удостоен орденов Св. Станислава 3-й (6 мая 1895 г.) [Там же] и 2-й (6 мая 1910 г.) [Там же, л. 10 об. – 11] степеней и Св. Анны 3-й степени (3 февраля 1898 г.) [Там же, л. 8а об. – 9], а также серебряной медали на Александровской ленте «В память царствования императора Александра III» (дата награждения в формулярном списке не указана) [Там же, л. 9 об.].

9 декабря 1909 г. П. В. Сахаров был назначен на должность смотрителя расположенного в городе Гори Тифлисской губернии Горийского духовного училища [Там же, л. 9 об. – 10] и занимал этот пост, по меньшей мере, до 1 декабря 1911 г. (дата составления единственного известного на сегодняшний день экземпляра его формулярного списка [Там же, л. 7]). Каких-либо сведений о дальнейшей судьбе Павла Васильевича пока обнаружить не удалось. Судя по всему, семья последовала вслед за ним к новому месту службы далеко не сразу: во всяком случае, Николай жил в Муроме

до окончания в 1911 г. местного реального училища (примечательно, что при поступлении в том же году на военную службу вольноопределяющимся будущий герой Белого движения выбрал для ее прохождения (вероятно, по совету отца) расквартированный как раз в Гори 4-й Кавказский стрелковый полк [17, с. 279]).

К сожалению, о матери Н. П. Сахарова Антонине Васильевне на сегодняшний день известно значительно меньше, чем о его отце. К настоящему моменту не удалось установить ни дату и место рождения, ни девичью фамилию (а следовательно, и социальное происхождение) А. В. Сахаровой. Информация о ее родстве с епископом Муромским Митрофаном (в миру Михаилом Васильевичем Загорским) (1844 – 1922 гг.), которая приводится (к сожалению, без каких-либо указаний на ее источник) в ряде публикаций [13, с. 101; 14, с. 92], пока не получила документального подтверждения. Достоверно известно, что к началу июля 1918 г. Антонина Васильевна была еще жива: она упоминается в показаниях муромского большевика Н. Н. Тагунова, опубликованных наряду с другими документами по истории Муромского восстания в «Красной книге ВЧК» [15, с. 128 – 132] (за несколько дней до восстания местные чекисты, обеспокоенные «подозрительным поведением» Николая Павловича, при обыске у его матери обнаружили в ларе под иконами крупную сумму денег [Там же, с. 129]). Дальнейшая судьба А. В. Сахаровой неизвестна.

Точные дата и место бракосочетания родителей Н. П. Сахарова к настоящему моменту также остаются

неизвестными, можно лишь с уверенностью утверждать, что оно состоялось не позднее 1887 г., так как 1 ноября этого года у супругов уже родился первенец – сын Василий. Всего же в браке у Павла Васильевича и Антонины Васильевны Сахаровых родилось девять детей (пять сыновей и четыре дочери): Василий (1 ноября 1887 г.) [9, л. 239 об. – 240], Сергей (4 сентября 1889 г.) [Там же, л. 296 об. – 297] (к сожалению, этот ребенок, не прожив и двух лет, скончался 2 мая 1891 г. «от воспаления в мозгу» (вероятно, причиной его смерти стал менингит) и был похоронен на Напольном кладбище Муроме [10, л. 39 об. – 40]), Нина (21 мая 1891 г.) [Там же, л. 25 об. – 26], Николай (18 августа 1893 г.) [Там же, л. 73 об. – 74], Петр (26 мая 1895 г.) [8, л. 302 об. – 303], Мария (31 марта 1898 г.) [10, л. 196 об. – 197], Вера (15 мая 1902 г.) [11, л. 50 об. – 51], Александра (15 октября 1907 г.) [12, л. 83 об. – 84] и Игорь (17 декабря 1908 г.) [Там же, л. 126 об. – 127].

Дальнейшие судьбы родителей Н. П. Сахарова, а также его многочисленных братьев и сестер еще только предстоит установить, как и точный адрес проживания семьи Сахаровых в Муроме, определение которого впоследствии вполне может стать отправной точкой в деле увековечивания памяти об одном из подлинных героев Белого движения на его малой родине. Документально установлено, что в первой половине 1918 г. семья (неизвестно, впрочем, в каком составе) проживала в Спасском мужском монастыре [15, с. 129, 140, 144; 20, л. 18], однако с мнением Л. Г. Капустина,

полагавшего, что Сахаровы жили на территории обители и ранее [14, с. 92], трудно согласиться – постоянное проживание в монастыре большой семьи мирян в дореволюционный период представляется крайне маловероятным (возможно, Сахаровы поселились на его территории лишь после того, как их собственное жилье было конфисковано большевиками).

Н. П. Сахаров – ученик Муромского реального училища. Период учебы Н. П. Сахарова в Муромском реальном училище принадлежит к числу наименее изученных страниц биографии самого молодого колчаковского генерала (в научной литературе (в том числе в посвященной истории этого учебного заведения монографии муромского историка В. Я. Чернышева [22]) упоминается лишь год его выпуска из стен училища – 1911-й [3, с. 183; 14, с. 92; 16, с. 487; 17, с. 279; 22, с. 65, 78]), а потому данный вопрос требует отдельного рассмотрения.

В конце XIX – начале XX в. ведущим учебным заведением Муроме по праву считалось открытое в 1875 г. реальное училище, которое «было в целом неплохо обеспечено педагогическими кадрами, имело достаточную материальную базу и давало добротное по тому времени среднее образование» [1, с. 182].

Николай Сахаров, успешно выдержавший вступительные испытания (табл. 1), был принят в первый класс Муромского реального училища в 1903 г. (вероятно, начальное образование, необходимое для поступления в среднее учебное заведение, он получил дома под руководством отца).

Таблица 1

Результаты вступительных испытаний Н. П. Сахарова при поступлении в первый класс Муромского реального училища (1903 г.) [7, л. 5 об. – 6]

Испытание	Закон Божий	Русский язык	Арифметика
Письменные		4	4
Устные		4	4
Общий балл	3	4	4

Примечание к табл. 1. По предмету «Закон Божий», в отличие от арифметики и русского языка, поступающие не подвергались письменному испытанию, поэтому итоговая отметка («общий балл») по этому предмету выставлялась на основании результата только устного испытания.

Судя по всему, учеба давалась Николаю нелегко. Достаточно сказать, что на прохождение семилетнего училищного курса ему потребовалось восемь лет (как известно, он окончил училище в 1911 г.), следовательно, в одном из классов (установить, в каком именно, пока не удалось) будущий белый генерал был даже оставлен на второй год.

Учился он и впрямь довольно посредственно. Об этом, в частности, красноречиво свидетельствуют его экзаменационные работы за курс шестого класса по тригонометрии (4 мая 1910 г.) [6, л. 40 – 41 (беловик), л. 42 – 43 об. (черновик)] и французскому языку (7 мая 1910 г.) [5, л. 22 – 22 об. (беловик), л. 23 – 23 об. (черновик)] (экзаменационные задания заключались, соответственно, в решении задачи по тригонометрии и в переводе текста с французского языка на русский), сохранившиеся в фонде Му-

ромского реального училища в Государственном архиве Владимирской области. За работу по тригонометрии будущий герой Белого движения получил двойку (по словам проверявшего ее преподавателя, ход решения задачи был верен, однако само решение, будучи выполнено «крайне небрежно», содержало много вычислительных ошибок, которые и обусловили получение неверного ответа на вопрос задачи [6, л. 41]), за работу по французскому языку – тройку (из-за большого количества допущенных ошибок преподаватель охарактеризовал выполненный Николаем перевод как «неважный», однако, приняв во внимание, что «ученик в году был очень прилежный», все же счел возможным поставить ему удовлетворительную отметку [5, л. 22 об.]).

Окончив в 1910 г. шестой класс училища (шесть классов составляли так называемый «полный курс по основному отделению»), Николай Сахаров 7 июня этого года получил соответствующий аттестат [20, л. 4 – 4 об.]. Этот документ свидетельствует о его весьма посредственной успеваемости (табл. 2) не менее красноречиво, чем упомянутые выше экзаменационные работы: более половины всех отметок в аттестате (семь из тринадцати) составляют тройки.

Таблица 2

Успеваемость Н. П. Сахарова по окончании шестого класса
Муромского реального училища (1910 г.) [20, л. 4 об.]

Предмет	Отметка
Закон Божий	«отлично» (5)
Русский язык	«удовлетворительно» (3)
Немецкий язык	«хорошо» (4)
Французский язык	«удовлетворительно» (3)
Арифметика	«хорошо» (4)
Алгебра	«хорошо» (4)
Геометрия	«удовлетворительно» (3)
Тригонометрия	«удовлетворительно» (3)
История	«удовлетворительно» (3)
География	«хорошо» (4)
Естественная история	«удовлетворительно» (3)
Физика	«удовлетворительно» (3)
Рисование и черчение	«хорошо» (4)

С 16 августа 1910 г. по 5 июня 1911 г. Н. П. Сахаров обучался в седьмом (так называемом «дополнительном») классе Муромского реального училища [20, л. 5]. Как известно, лишь окончив этот класс, он мог впоследствии претендовать на поступление в высшее учебное заведение, а потому неудивительно, что именно в

выпускном классе Николай наконец взялся за ум и сумел заметно повысить свою успеваемость (табл. 3): в выданном ему 5 июня 1911 г. свидетельстве об окончании дополнительного класса [Там же, л. 5 – 5 об.] большую часть отметок (девять из четырнадцати) составляют уже не тройки, а четверки.

Таблица 3

Успеваемость Н. П. Сахарова по окончании седьмого (дополнительного) класса
Муромского реального училища (1911 г.) [20, л. 5 об.]

Предмет	Отметка
Закон Божий	«отлично» (5)
Русский язык	«удовлетворительно» (3)
Немецкий язык	«удовлетворительно» (3)
Французский язык	«хорошо» (4)
Арифметика	«хорошо» (4)
Алгебра	«хорошо» (4)
Тригонометрия	«хорошо» (4)
Специальный курс (Основания аналитической геометрии и анализа бесконечно малых)	«хорошо» (4)
История	«удовлетворительно» (3)
Естествоведение	«удовлетворительно» (3)
Физика	«хорошо» (4)
Математическая география	«хорошо» (4)
Рисование	«хорошо» (4)
Законоведение	«хорошо» (4)

Судя по всему, будущий белый генерал был дисциплинированным учеником: во всяком случае, в упомянутых выше аттестате и свидетельстве его поведение охарактеризовано как «отличное» [20, л. 4, 5], а в полученном им несколько позднее (14 июля 1912 г.) свидетельстве о политической благонадежности указано, что его обладатель ранее «ни в чем предосудительном как в нравственном, так и в политическом отношениях замечен не был» [Там же, л. 31]. Вероятно, в характере Николая уже в юношеские годы были заметны столь ярко проявившиеся впоследствии лидерские качества.

В заключение необходимо упомянуть следующий примечательный факт: одновременно с Н. П. Сахаровым Муромское реальное училище в 1911 г. окончил будущий ученый-почвовед, эмигрант первой волны Иван Алексеевич Зворыкин (1892 – 1959 гг.) [4, л. 105; 18, с. 144], приходившийся двоюродным братом [18, с. 145], пожалуй, наиболее выдающемуся выпускнику этого учебного заведения – всемирно известному ученому и изобретателю в области электроники, «отцу телевидения» Владимиру Козьмичу Зворыкину (1888 – 1982 гг.) (В. К. Зворыкин окончил Муромское реальное училище в 1906 г. [23, с. 27]).

Приложение. При поступлении в 1913 г. в Московский сельскохозяйственный институт Н. П. Сахаров

25 июля этого года подал на имя директора этого высшего учебного заведения прошение о своем допуске к «состязательному испытанию по сельскохозяйственному отделению» [20, л. 1]. К данному прошению наряду с другими необходимыми для поступления в институт документами им были приложены «три фотографические карточки с собственноручной подписью» [Там же]. В личном деле Н. П. Сахарова, хранящемся в фонде Московского сельскохозяйственного института в Центральном государственном архиве города Москвы, автором этих строк были обнаружены два из трех экземпляров (местонахождение третьего пока установить не удалось) этой ранее неизвестной исследователям фотографии Николая Павловича [Там же, л. 2а – 2а об., 2б – 2б об.]. Точная дата ее создания неизвестна, можно лишь с уверенностью утверждать, что снимок, на котором будущий герой Белого движения запечатлен в чине прапорщика Русской императорской армии, был сделан в московском фотоателье И. Данилова между 25 декабря 1912 г. (дата производства Н. П. Сахарова в указанный чин [19, с. 117]) и 25 июля 1913 г. (дата подачи упомянутого выше прошения [20, л. 1]), следовательно, фотограф запечатлел Николая Павловича в возрасте девятнадцати полных лет (свое двадцатилетие будущий белый генерал отметит лишь 18 августа 1913 г.).



*Н. П. Сахаров в чине прапорщика. Не позднее 25 июля 1913 г.
ЦГА Москвы. Публикуется впервые*

Библиографические ссылки

1. Балдин К. Е., Ширманова Ю. В. Муромское реальное училище в конце XIX в. // Уваровские чтения – V : материалы науч. конф., посвященной 1140-летию г. Муром. Муром. 14 – 16 мая 2002 г. / под ред. Т. Б. Купряшиной, Ю. М. Смирнова. Муром : Стерх, 2003. С. 179 – 182.
2. Владимирские епархиальные ведомости. 1908. № 41. Отдел неофициальный.
3. Волков Е. В., Егоров Н. Д., Купцов И. В. Белые генералы Восточного фронта Гражданской войны : биограф. справ. М. : Русский путь, 2003. 240 с.
4. ГАВО. Ф. 480. Оп. 1. Д. 320.
5. Там же. Д. 337.
6. Там же. Д. 340.
7. Там же. Оп. 2. Д. 53.
8. ГАВО. Ф. 590. Оп. 29. Д. 71.
9. Там же. Д. 88.
10. Там же. Д. 89.
11. Там же. Д. 90.
12. Там же. Д. 91.

13. Гераськин Ю. В., Тополова Н. А. Епископ Митрофан (Загорский) и Муромское восстание (к 100-летию белогвардейского мятежа в Муроме) // Рязанский богословский вестник. 2018. № 2 (18). С. 101 – 104.
14. Капустин Л. Г. Последний командир каппелевцев: забытые страницы биографии генерала Н. П. Сахарова // Сибирский исторический альманах. Т. 1: Гражданская война в Сибири. Красноярск : Знак, 2010. С. 92 – 102.
15. Красная книга ВЧК. Т. 1. 2-е изд. М. : Политиздат, 1989. 416 с.
16. Купцов И. В., Буяков А. М., Юшко В. Л. Белый генералитет на Востоке России в годы Гражданской войны : биограф. справ. М. : Кучково поле ; Ассоциация «Военная книга», 2011. 672 с.
17. Новиков П. А. «Храбрый из храбрых». Самый молодой колчаковский генерал. Генерал-майор Н. П. Сахаров // Добровольцы : сб. / сост., прим. Р. Г. Гагкуев, В. Ж. Цветков ; предисл. В. Ж. Цветков. М. : Посев : Информ. агентство «Белые воины», 2022. С. 279 – 302.
18. Российское научное зарубежье : материалы для биобиблиограф. слов. Вып. 6 [Пилотный]: Естественные науки: XIX – первая половина XX в. / авт.-сост. М. Ю. Сорокина. М. : Дом русского зарубежья им. А. Солженицына, 2011. 374 с.
19. Филимонов Б. Б. Белоповстанцы. В 2 кн. Кн. 1: Освобождение Приморья войсками Временного Приамурского правительства. М. : Центрполиграф, 2023. 415 с.
20. ЦГА Москвы. Ф. 228. Оп. 3. Д. 5808.
21. Там же. Ф. 229. Оп. 4. Д. 3634.
22. Чернышев В. Я. Муромское реальное училище. 1875 – 1918 гг. (в архивных документах и воспоминаниях современников). Муром : [Б. и.], 2009. 140 с.
23. Чернышев В. Я. Муром. Исторический очерк-путеводитель. 11-е изд. Муром : [Б. и.], 2024. 48 с.

V. S. Zhukov

MAJOR GENERAL N. P. SAKHAROV: HIS EARLY LIFE (1893 – 1911)

The article is devoted to the study of the initial stage of the biography of Nikolai Pavlovich Sakharov (1893 – 1951), a native of Murom, a hero of the First World War, the organizer and military leader of the Murom anti-Bolshevik uprising in July 1918 and, subsequently, an active participant in the Civil War in Eastern Russia, the youngest general in the White troops of the Eastern Front. The chronological framework of the study covers the time period from the birth of N.P. Sakharov in 1893 to his graduation from the Murom Real College in 1911. Based on archival documents previously unknown to researchers, the article contains biographical details new to the scientific discourse. This information is about the father of the future white general, a teacher at the Murom Theological College, State Councilor Pavel Vasilyevich Sakha-

rov. A separate section of the article is devoted to the period of Nikolai Sakharov's studies at the Murom Real College (1903 – 1911). In the appendix to the article, a previously unknown photograph of N.P. Sakharov is published for the first time.

Keywords: Nikolai Pavlovich Sakharov, Pavel Vasilyevich Sakharov, Murom, Murom Theological College, Murom Real School.

УДК 930.1

М. А. Ковалёв

ВЕЛИКАЯ ФРАНЦУЗСКАЯ РЕВОЛЮЦИЯ: ОТ ЭПИТЕТА К ПОНЯТИЮ

Статья рассматривает историю возникновения понятия «Великая Французская революция». Согласно авторскому подходу, его формирование проходило в несколько этапов. На первом из них появился эпитет (конец XVIII в.), на следующем (XIX в.) он трансформировался в клише. В конечном итоге на базе марксистской методологии клише было наполнено научным содержанием и превратилось в термин. Научной разработкой понятия занимались немецкие социал-демократы, а впервые «Великая Французская революция» стала фигурировать в качестве понятия у Генриха Кунова.

Ключевые слова: Великая Французская революция, Г. Кунов, новая русская школа историографии Французской революции, ревизионизм, теория мифа.

Историографические мифы о Французской революции стали предметом пристального внимания профессиональных исследователей с 60-х гг. XX в. Историки-ревизионисты (А. Коббен, Ф. Фюре, Д. Рише) поставили под сомнение классовый подход с его детерминизмом и вульгарной социализацией исторического процесса. В нашу страну ревизионизм пришёл значительно позже. В 2007 г. российский историк А. В. Чудинов опубликовал статью «Русский культ Французской революции» во французском журнале “*Cahiers du monde russe*”, где выдвинул тезис об искусственности понятия «Великая Французская революция» [43]. Увы, данное утверждение не опирается на оригинальное исследование, а представляет цепочку

догадок, основанных на простых логических операциях. Отсутствует и обращение к историографии, хотя в 1988 г. вышло первое издание монографии Э. Шулина с кратким экскурсом в историю интересующего нас понятия. По мнению последнего, Французская революция в XIX в. называлась «великой» в силу того, что привела к новому политическому порядку, заменив в этом качестве английскую Славную революцию [41, s. 20]. Можно добавить, что апологеты Французской революции (социалист Э. Кабэ, также либералы, на которых указывает Ж. Прудон) именовали «славной» и её [29, p. 120; 14, с. 27].

Поскольку в Российской империи, заверяет читателя отечественный историк, имел место культ революции,

русские учёные, попавшие под влияние радикальной интеллигенции, окрестили её «великой». «...С конца XIX века в российской историографии термин “Великая Французская революция” используется как сакральное выражение, *не имеющее аналогов ни в одной другой стране*» (курсив мой. – М. К.) – пишет автор [43, р. 490]. Чудинов затронул гораздо больше вопросов, нежели в состоянии в принципе осилить один учёный. Среди них: концепция политического культа в Новое время, культ революции во Франции (часть этой проблематики изучена Моной Озуф [13]) и других европейских странах (оказывавших идеологическое влияние на Россию), слияние в социальной памяти представлений о революциях 1789, 1830, 1848 годов и Парижской коммуне 1871 г., интеграция и дифференциация таких феноменов, как культ, миф, память, применительно к общественному сознанию конца XVIII – начала XX в. и, наконец, история возникновения и бытования самого термина «Великая Французская революция» и его различных вариаций («большая», «первая», «славная», «буржуазная» и т. п.).

Уделяя большое внимание развенчанию либеральных и марксистских мифов о революции, Чудинов создаёт свой собственный контрмиф. В последующие годы он укрепился, появившись в русскоязычных изданиях [4, с. 9; 19, с. 34; 23, с. 16], оброс подробностями и внутренними противоречиями. В частности, в интервью журналу «Историк» в 2017 г. Чудинов заявил, что понятие было сформулировано русскими историками в конце 1880-х гг. [15] Крупный историк-

медиевист П. Ю. Уваров (профессионально занимающийся совсем другой темой) отвёл роль «изобретателя» Н. И. Карееву (1850 – 1933 гг.) [16], а неизвестный автор брошюры «Французская революция. Мадам Гильотина и её дети», содержащей популяризацию взглядов «новой школы» (предположительно Н. П. Таньшина) [18], предоставил пальму первенства самому В. И. Ленину [17, с. 1].

Примечательно, что упомянутые франковеды осведомлены о наименовании Французской революции «великой» в зарубежной историографии и аутентичных источниках. Так выражался в конце XVIII в. британский мыслитель Дж. Макинтош (сообщает нам А. В. Чудинов) [22, с. 169], а столетием позже – К. Каутский (сообщает, в свою очередь, Д. Ю. Бовыкин) [3, с. 32]. Стало быть, нарратив об «изобретении величия» выполняет функцию не трансляции знания о прошлом, а консолидации группы единомышленников в рамках «академического цеха» – как это и положено мифу [39, р. 49]. В верности моей точки зрения убеждает и ярко выраженный эмоциональный стиль упомянутых историков, призванный отделить «своих» от «чужих»: «замшелое понятие-анахронизм» (Чудинов об искомом термине) [20], «священная корова» (Таньшина о революции) [17, с. 1] и т. д.

Фабула «новой школы» историографии Французской революции, провозглашённой Чудиновым [21] отличается безразличием к научной постановке вопроса. Пластичность мифа позволяет использовать слова «эпитет», «понятие», «клише», «термин»

без всякой попытки отрефлексировать их значение. Между тем источники показывают бытование интересующего нас высказывания в двух основных формах: «великая революция» (когда речь идёт о событиях 1789 г. и ближайших последующих лет) и «великая французская революция». Обе они присутствовали с самого начала и существовали параллельно. Первый вариант («la grande révolution», «the great revolution») встречается во всём многообразии исторических документов, среди которых бабувистские брошюры, тексты А. Янга, С. Марешаля, А. Барнава, Э. Бёрка и многих других [44, р. 293; 45, р. 66; 40, р. 5; 24, р. 111; 28, pp. 435, 436]. Составная формулировка «великая французская революция» (“la grande révolution française”) встречается реже. Она присутствует, к примеру, у консервативного политика из Женевы Ф. д’Ивернуа [35, р. 155]. Следует обратить внимание на пёстрый идеологический состав авторов цитируемых материалов, включавший немало консерваторов. Следовательно, выражение могло и не нести идеологической нагрузки, но повествовать лишь о значимости описываемых событий. В случае с д’Ивернуа имеет место противопоставление малой революции в Женеве – великой (в смысле «большой») во Франции. Никакого различия в значении или контекстном использовании словосочетаний «великая революция» или «великая французская революция» не наблюдается.

Превращение эпитета в клише как устойчивое выражение, несущее в политических условиях оценочную позицию, очевидно, произошло в свя-

зи с событиями Июльской революции и 1830 г. Всплеск мемориализации по отношению к предшествующей революции в целом характерен для публицистики эпохи Реставрации, Орлеанской династии, Второй республики. Характерный образчик представляет памфлет, подписанный псевдонимом Сципион Марин. «Воздадим славу великой французской революции!» [42, р. 32] – резюмирует он свою погромную статью против короля Карла X. Причём слово «великая» выделено в источнике курсивом. Можно указать и на другие примеры использования клише «великая французская революция», например, у Ж. де Кона и Абея Гюго (брата знаменитого Виктора Гюго) [30, р. 11; 34, р. 6]. Подробнее эта тема раскрыта в моей статье в соавторстве с Д. А. Акимовым, находящейся в публикации в журнале «Локус» [5].

Клише быстро пересекает границу Франции, попадает в немецкие земли и Россию, где приобретает специфический контекст у К. Маркса и русских народников соответственно. «Великую французскую революцию» знает под таким именем, в частности, М. А. Бакунин, причём уже с 1860-х годов [1, с. 8]. Нет никаких оснований говорить об «изобретении» клише двумя десятилетиями позже. Безусловно, русские радикалы стремились сделать бо́льший словесный акцент на величии революции. Но то же самое, вероятно, следует сказать и об американцах. К примеру, французский историк-социалист Л. Блан, словесно признавая «величие» за Французской революцией, клише не использует. Однако в предисловии к американскому изданию 1848 г. оно присутствует [27, р. 11], а в русском перево-

де (М. А. Антоновича) его труда 1871 г. первый том назван «История Великой французской революции» [2].

Наполнение уже существующего клише научным содержанием связано с марксизмом. Никакой драмы в тесном переплетении научного и мифологического способов познания нет вопреки заявлениям «новой школы». Как писал ещё А. Ф. Лосев, «Когда “наука” разрушает “миф”, то это значит только то, что одна мифология борется с другой мифологией» [9, с. 47]. Отношения мифологии с наукой за последние сто лет многократно исследованы в рамках семиотики. Даже П. Нора, мысль которого Чудинов вырывает из контекста [44, р. 485], постулирует неразрывную связь исторического исследования с коллективным сознанием (собственно, прерогативой мифа). Лишь в XX в. синкретическая «история-память» пережила распад, утверждает известный историк-анналист [12, с. 5, 8, 13]. Интересно проследить истоки упомянутого синтеза клише и научного метода у ранних социалистов. В своеобразном понимании сенсимонистами стадий общественного прогресса преломилось их представление о революции 1789 года как о рубеже эпох. Популяризатор учения Сен-Симона П. Анафантен считал её «первым актом драмы» («premier acte d'un drame») на путях к новому закону судьбы [33, р. 32]. Здесь, конечно, ещё нет классового подхода, но есть концепция Французской революции как начала новой эры.

Карл Маркс по горячим следам, на основе анализа богатого опыта французских революций публикует в 1852 г. «Восемнадцатое брюмера Луи

Бонапарта». В сочинении уже присутствуют зачатки научной концепции «буржуазной революции». Революция понимается здесь как локомотив истории в рамках линейной теории прогресса: «Буржуазные революции, как, например, революции XVIII века, стремительно несутся от успеха к успеху...» [10, с. 122] О «величии» ряда революций нового времени, если говорить только с позиции лексики, К. Маркс и Ф. Энгельс заявляли в «Манифесте Коммунистической партии» [11, с. 455].

Теория Маркса получила развитие в трудах немецких социал-демократов, главным образом К. Каутского. К столетнему юбилею революции выходит его книга «Противоречия классовых интересов в 1789 году». Каутский не только применил марксистскую теорию к конкретному историческому материалу, но и вынес в подзаголовок сочетание слов «великая революция». Согласно его подходу, значение и суть революции заключались в том, что она разорвала путы феодализма, освободив дорогу новым общественным отношениям, и тем самым ознаменовала начало новой эпохи [37, с. 7]. Можно, таким образом, утверждать, что под «величием» революции марксисты понимали её буржуазный характер.

У самого Каутского буквально такого утверждения нет. Однако обоснование термина приводит французский историк, близкий к марксизму — Ж. Жорес. Жорес опирался не только на марксистов, но и на французскую традицию изучения социально-экономической истории, в частности на труды А. Барнава. Рассуждения ре-

волюционера он приводит в первом томе «Социалистической истории Французской революции» (1901 г.): «Тщетно было бы пытаться составить себе верное представление о *великой революции*, только что потрясшей Францию, рассматривая её изолированно, отрывая от истории окружающих нас империй и предшествующих нам веков. Чтобы судить о её природе и установить её истинные причины, необходимо взглянуть дальше, необходимо понять место, которое мы занимаем в более обширной системе: именно созерцая общее движение, которое от феодализма до наших дней привело европейские правительства к последовательной смене своих форм, можно ясно увидеть, к какой точке мы пришли и какие общие причины нас к ней привели» (курсив мой – М. К.) [36, р. 3]. Здесь постулируется идея о революции как выражении универсального исторического закона, закона прогресса, неизбежного становления капитализма и демократии. Учитывая использование понятия Э. Баксом и Р. Люксембург, а Ф. Лассалем и А. Бебелем – в развёрнутом виде («великая французская революция») [25, р. 106; 38, р. 359; 8, с. 130; 26, ss. 74, 80], можно зафиксировать тенденцию к использованию данного клише марксистами при разработке своих теорий, т. е. к его «онаучиванию».

По мнению Ж.-Н. Дюканжа, работа Каутского уступала по популярности изложению революционных событий представленному В. Блосом. Более того, и строго научным исследованием она не являлась [32, р. 38]. Зато начало XX столетия ознаменовано выходом, а так-

же неоднократным переизданием работ, удовлетворяющих критериям нашего поиска. Во-первых, издание должно быть научным. Во-вторых, характеризоваться систематическим использованием термина (уже не клише, раз первое требование соблюдено) «Великая Французская революция» (желательно с вынесением в заглавие). Речь идёт об исследовании Г. Кунова 1908 года «Партии великой французской революции и их пресса» [31, ss. 6, 62, 68, 93, 107, 394]. В следующем году выходит «Великая Французская революция» П. А. Кропоткина [6, с. 4, 514, 690, 691]. Пётр Алексеевич Кропоткин, очевидно, не нуждается в представлении отечественному читателю. Что касается Кунова, редактора газеты «Die Neue Zeit», его можно рассматривать на определённом этапе как рупор взглядов Каутского. Влияние Кунова на Кропоткина несомненно, причём не только в вопросах, связанных с историей буржуазных революций. Он интересовал русского анархиста и как этнолог, изучавший, в частности, перуанскую общину [7].

Конечно, работа такого масштаба не может быть решена в рамках одной статьи. Но даже имеющийся «задел» показывает всю тщетность поиска «творцов величия» Французской революции в императорской России конца 1880-х гг. Родиной нового понятия была, по всей видимости, Германия начала XX века. Одно можно утверждать точно: заявления «новой школы» по данному вопросу не имеют признаков научного нарратива, сближаясь с «чёрными легендами» о Французской революции.

Библиографические ссылки

1. Бакунин М. А. Политика интернационала // М. А. Бакунин. Избранные сочинения. Т. 4. СПб. : М., 1920.
2. Блан Л. История Великой французской революции. В 12 т. Т. 1. СПб., 1871.
3. Бовыкин Д. Ю. Дискуссионные проблемы истории Французской революции // Преподавание истории в школе. 2013. № 10. С. 31 – 37.
4. Бовыкин Д. Ю., Чудинов А. В. Французская революция. М. : Альпина, 2020.
5. Ковалёв М. А., Акимов Д. А. «Война эпитетов» в отечественном франковедении. Почему Французская революция может остаться «Великой»? // Локус. 2026. № 1 [В публикации].
6. Кропоткин П. А. Великая Французская революция 1789 – 1793. Лондон, 1914.
7. Кропоткин П. А. Взаимопомощь как фактор эволюции. URL: https://iphras.ru/elib/Kropotkin_Vzaimopom.html (дата обращения: 08.12.2025).
8. Лассаль Ф. [Рукопись о трагической идее, приложенная Лассалем к письму от 6 марта 1859 г.] // Письма Фердинанда Лассаля к К. Марксу и Ф. Энгельсу. СПб., 1905.
9. Лосев А. Ф. Диалектика мифа. М. : Мысль, 2001.
10. Маркс К., Энгельс Ф. Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта // Полное собрание сочинений. Т. 8. С. 115 – 217.
11. Маркс К., Энгельс Ф. Манифест Коммунистической партии // Полное собрание сочинений. Т. 4. С. 419 – 459.
12. Нора П. Франция-память. СПб. : Изд-во Санкт-Петерб. ун-та, 1999. 325 с.
13. Озуф М. Революционный праздник. 1789 – 1799. М., 2003.
14. Прудон П. Ж. Что такое собственность? или Исследование о принципе права и власти // Что такое собственность? или Исследование о принципе права и власти; Бедность как экономический принцип; Порноκρατία, или Женщины в настоящее время. М., 1998.
15. Рудаков В. Н. Культ революции // Историк. 2017. № 30. URL: <https://xn--h1aagokeh.xn--p1ai/journal/post/5796> (дата обращения: 08.12.2025).
16. Уваров П. Ю. Наша любимая революция (о книге А. Чудинова, но не только о ней) // Новое литературное обозрение. 2018. № 6. URL: <https://magazines.gorky.media/nlo/2018/6/nasha-lyubimaya-revolycziya.html> (дата обращения: 08.12.2025).
17. Французская революция. Мадам Гильотина и её дети : учеб. пособие / ред. Е. Маят. М. : АСТ-Пресс Книга, 2015. 32 с.
18. Французская революция. Мадам Гильотина и её дети. М., 2015. URL: <https://www.livelib.ru/book/1001317465-frantsuzskaya-revoljutsiya-madam-gilotina-i-ee-deti-nataliya-tanshina> (дата обращения: 08.12.2025).

19. Чудинов А. В. История Французской революции: пути познания. М. : РОССПЭН, 2017.
20. Чудинов А. В. Мифы о Французской революции // Историк. 2015. № 7. URL: <https://xn--h1aagokeh.xn--p1ai/journal/post/5449> (дата обращения: 08.12.2025).
21. Чудинов А. В. «Новая русская школа» в историографии Французской революции: ad fontes! // UNIVERSITAS HISTORIAE : сб. ст. в честь Павла Юрьевича Уварова. М., 2016. С. 523 – 534.
22. Чудинов А. В. Размышления англичан о Французской революции. Э. Бёрк, Дж. Макинтош, У. Годвин : автореф. дис. ... д-ра ист. наук. М. 1996.
23. Чудинов А. В. Французская революция: история и мифы. М. : Наука, 2007.
24. Barnave A. Introduction a la Revolution Française // Oeuvres. Paris, 1843.
25. Bax E. B. The story of the French revolution. L., 1892.
26. Bebel A. Die Frau und der Sozialismus. Zürich-Hottingen, 1879.
27. Blanc L. History of the French revolution. Vol. 1. Philadelphia, 1848.
28. Burke E. Remarks on the Policy of the Allies with respect to France: with an Appendix // The works of the right honorable Edmund Burke. Vol. 4. Boston, 1869.
29. Cabet E. Révolution de 1830. Et situation présente. Paris, 1833.
30. Caune J., de. Lettre à mes amis sur la Révolution française. Paris, 1851.
31. Cunow H. Die Parteien der grossen französischen Revolution und ihre Presse. Berlin, 1912.
32. Ducange J.-N. The French Revolution and Social Democracy. Leiden, Boston, Brill, 2019.
33. Enfantin P. Correspondence politique. 1835 – 1840. Paris, 1849.
34. Hugo A. France militaire: Histoire des armées françaises de terre et de mer de 1792 à 1833. T. 1. Paris, 1834.
35. Ivernois F., d'. La Révolution française à Genève, tableau historique et politique de la conduite de la France envers les Genevois. L., 1795.
36. Jaurès J. Histoire socialiste. T. I: La Constituante (1789 – 1791). Paris, 1901.
37. Kautsky K. Die Klassengegensätze von 1789: Zum hundertjährigen Gedenktag der großen Revolution. Stuttgart, 1889.
38. Luxemburg R. The Accumulation of Capital. L. and N.-Y., 2003.
39. MacLachlan A. The Myth of the French Revolution Revisited // Sydney Studies in Society and Culture. Vol. 5 (1989): Revolution as history. Pp. 47 – 61.
40. Marechal S. Le judgement dernier des rois, prophétie en un acte, en prose. Paris, 1793.
41. Schulin E. Die Französische revolution. Munchen, 2013.
42. Scipion Marin. Avant, pendant et après, ou Mémoires libertins et dévots sur Charles X. Paris, 1830.
43. Tchoudinov A. V. Le culte russe de la Révolution française // Cahiers du Monde russe. Vol. 48, № 2/3, Les résonances de 1905 (Apr. – Sep., 2007). Pp. 485 – 498.

44. The truth to the people // Buonarroto Ph. Babeuf's conspiracy for equality. L., 1836.

45. Young A. Travels During the Years 1787, 1788, and 1789. L., 1792.

М. А. Kovalyov

THE GREAT FRENCH REVOLUTION: FROM EPITHET TO CONCEPT

The article examines the history of the concept of the «Great French Revolution». According to the author's approach, its formation took place in several stages. An epithet appeared at the first stage (the end of the 18th century), at the next one (19th century) it transformed into a cliché. Eventually, on the basis of Marxist methodology, the cliché was filled with scientific content and turned into a term. Research into the concept was carried out by German Social Democrats, and the first use of the «Great French Revolution» as a concept is attributed to Heinrich Cunow.

Keywords: The Great French Revolution, H. Cunow, the new Russian school of historiography of the French Revolution, revisionism, theory of myth.

УДК 94(470)

М. М. Рябова

ИСТОРИКО-ПРАВОВОЙ АНАЛИЗ ЗАКОНОДАТЕЛЬНЫХ ИНИЦИАТИВ ПО РЕГУЛИРОВАНИЮ СТАТУСА СТАРООБРЯДЧЕСКИХ ОБЩИН В РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ (1906 – 1909 ГГ.)

Статья предлагает историко-правовой анализ законодательных инициатив по регулированию статуса старообрядческих общин в Российской империи (1906 – 1909 гг.). Реконструируются нормативная база, парламентские стенограммы и решения Комиссии по старообрядческим вопросам при III Государственной думе. На материале этого периода показано, как в условиях правовой модернизации государственная политика стремилась выстроить баланс между правами религиозных меньшинств и задачами обеспечения общественной и государственной безопасности.

Ключевые слова: старообрядчество, старообрядческие общины, религиозная политика Российской империи, старообрядческая комиссия III Государственной думы, государственный контроль и интеграция.

В начале XX века старообрядческий вопрос приобрёл заметную политическую и общественную значимость. Знаменитые указы Николая II от 17 апреля 1905 года «Об укреплении начал

веротерпимости» и от 17 октября 1906 года «О порядке образования и действия старообрядческих и сектантских общин и о правах и обязанностях входящих в состав общин последователей

старообрядческих согласий и отделившихся от православия сектантов» – стали важными вехами в истории религиозной политики Российской империи. Дальнейшее обсуждение законопроекта о старообрядческих общинах в ходе работы III Государственной думы наглядно выявило сложность накопившихся социально-правовых противоречий.

Постановлением от 29 ноября 1907 г. была учреждена специализированная Комиссия по старообрядческим вопросам, а 25 января 1908 г. в её производство был передан проект правил о старообрядческих и сектантских общинах. Указанный законопроект первоначально был внесён на рассмотрение во II Государственную думу и, несмотря на её досрочный роспуск, перешёл в законодательное производство III Думы в неизменённом виде [1, с. 58].

На фоне этой парламентской активности важным ориентиром для разрабатываемых старообрядческой комиссией правил оставался действовавший с 1906 г. законодательный акт, регламентировавший правовой статус старообрядческих общин: он предусматривал разрешительный порядок регистрации – для оформления общины требовалось подать заявление с указанием конфессиональной принадлежности, территориальной юрисдикции и сведений о храме. Заявление должно было быть подписано не менее чем 50 полноправными и совершеннолетними лицами, принадлежащими к данному вероучению, и затем при выполнении всех установленных условий вноситься в списки в срок, определяемый губернским правлением. Управ-

ленческая структура зарегистрированных общин включала общее собрание с ежегодными заседаниями и исполнительный орган – избираемый совет или духовное лицо (настоятель, наставник), регистрация которого в губернском правлении предполагала соответствие определённым требованиям (возраст старше 25 лет, грамотность, отсутствие судимости) [2, с. 427].

Зарегистрированные общины получили право ведения метрических книг, строительства культовых и благотворительных учреждений и владения имуществом; вместе с тем ключевые решения, такие как сооружение храмов или приобретение недвижимого имущества стоимостью свыше 5 000 рублей, требовали санкции губернских властей либо «высочайшего соизволения» [Там же, с. 428]. Особая процедура была предусмотрена для беспоповщинских направлений и согласий: поскольку они не признавали брак как таинство, а рассматривали его исключительно как гражданское состояние, ведение книг гражданского состояния возлагалось не на духовное лицо, а на специально избираемых для этой цели старост, регистрировавшихся в том же порядке, что и духовные лица. Кроме того, указ 1906 г. запрещал регистрацию общин, «если в их деятельности обнаруживаются действия, противные закону и ограждающим нравственность постановлениям» [Там же, с. 426].

Старообрядческая комиссия по рассмотрению законопроекта внесла в действующий текст ряд существенных изменений, руководствуясь как практическими соображениями, так и стремлением упростить процедуру ре-

гистрации. Во-первых, к праву на «исповедание» веры комиссия добавила право на «проповедание». Председатель комиссии сибирский депутат В. А. Караулов отметил, что поскольку «между исповеданием и проповеданием строгой и определенной черты провести невозможно, то комиссия ввела его в первую статью закона» [3, с. 4]. Во-вторых, численный порог для подачи заявления о регистрации общин комиссией в доработанном законе предлагалось снизить с 50 до 12 подписей. Это решение мотивировалось необходимостью учесть демографическую рассредоточенность старообрядческого населения в отдалённых регионах империи, где собрать большое число подписантов было затруднительно. В-третьих, был предложен переход от «явочного разрешительного» порядка регистрации общин, при котором губернское правление могло отказать в регистрации, к «явочному, безоговорочному» порядку, упрощающему процедуру, а саму регистрацию предлагалось перенести из губернских правлений в особое присутствие по обществам и союзам.

Также комиссия пересмотрела порядок регистрации духовных лиц: их предлагалось вносить в реестр губернского правления (а не утверждать) на тех же основаниях, что и общины, при этом перечень оснований, препятствующих регистрации, был смягчён. В частности, положение, запрещавшее регистрацию лиц, которым был вынесен обвинительный приговор, было переформулировано таким образом, чтобы препятствием считалось лишь фактическое ограничение в правах по приговору; исключение из сословия боль-

ше не рассматривалось как автоматическое препятствие для внесения в реестр.

Для духовенства поповских общин (признающих священство и трёхчинную иерархию) предложен термин «священнослужители по старообрядчеству, именуемые иерархическими наименованиями». В вопросе ведения метрических книг Комиссия пошла дальше правительственного проекта в отношении беспоповцев: общинам, отказывавшимся вести акты гражданского состояния, предлагалось разрешить передавать метрические книги общественным органам – городским управам в городах и волостным правлениям в селах [3, с. 5]. В совокупности перечисленные изменения отражали попытку смягчить административные барьеры, сохранить организационную устойчивость общин и одновременно адаптировать правовое регулирование к демографическим и конфессиональным особенностям имперских регионов.

При обсуждении законопроекта на заседаниях Государственной думы председатель думской комиссии по делам Православной церкви князь В. Н. Львов, признавая, что «правительственная политика в отношении старообрядцев во все предшествующие годы страдала несоответствием с жизненными потребностями государства русского и ... преследование их было совершенно нецелесообразно» [Там же], высказывался в целом в поддержку законопроекта о старообрядческих общинах, тем не менее отрицательно подошел к нескольким решениям старообрядческой комиссии.

В своей речи он с точки зрения государственности проанализировал

положения поправок, которые могли ей навредить. В частности, он разграничил право исповедания и право проповедования: первое, по его словам, включало богослужебную практику и указом 1905 года уже было предоставлено старообрядцам, тогда как второе – «право религиозной пропаганды» – отличается по смыслу и по общественно-правовому эффекту и не могло быть предоставлено без ограничений всем течениям старообрядчества. Князь В. Н. Львов указывал на правовые и доктринальные препятствия к дарованию такого права, подчёркивая невозможность вывести единый догматический критерий для всех течений под общим названием «старообрядчество»: «в старообрядчестве не все согласия, не все вероучения близки к Православной церкви <...> многие в своем историческом происхождении <...> настолько слились с сектантством, что отличия в очень многих согласиях старообрядческих от сектантства нет» [3, с. 11]. По его мнению, предоставление безоговорочного права религиозной пропаганды и введение «явочного, безоговорочного» порядка регистрации могло бы нанести ущерб государственности, поэтому допустим лишь разрешительный порядок регистрации, позволяющий властям разграничивать старообрядческие общины и сектантские объединения.

Товарищ министра внутренних дел С. Е. Крыжановский подчёркивал, что «правительство всегда относилось с величайшим вниманием к нуждам старообрядчества и ставило их в число первоочередных задач, памятуя, что большинство старообрядцев были верными сынами России и хранили исторические

начала народности и государственности» [Там же, с. 13]. Вместе с тем он также критиковал идею предоставления старообрядцам права на религиозную проповедь и введения «явочной безоговорочной» регистрации общин, исходя из правовой неопределённости самого понятия «старообрядчество» и его внутренней неоднородности.

Крыжановский отмечал, что это явление объединяет разнородные согласия и толки: «одним своим крылом оно почти вплотную примыкает к Православной церкви; а другим своим крылом смешивается и перепутывается с сектами рационалистическими и мистическими... Наряду с согласиями, успешно уживающимися с государственным и общественным порядком, существуют течения, отрицающие гражданскую власть, брак и общественные обязанности; некоторые даже почитают власть порождением антихриста. Может ли комиссия даровать таким толкам право проповеди наряду с Православной церковью?» [Там же, с. 15].

Эти возражения соотносятся с давней практикой государственного учёта и надзора за расколом. Уже в XIX веке власти вели систематический мониторинг старообрядческих толков. В рамках административных реформ начала столетия было учреждено Министерство полиции (1810 г.), которому поручался сбор сведений о «раскольниках», а императорский указ от 18 августа 1811 года обязывал губернские власти ежегодно представлять министру полиции отчёты о численности старообрядческого населения и молитвенных домах к 1 января и к 1 июля. Реализация этой инициативы столкнулась на практике с затруднени-

ями, и лишь после отправки статистических экспедиций в 1852 году сбор данных был существенно улучшен [4, с. 140].

Высочайшее повеление от 3 июля 1824 года потребовало от губерний предоставления ведомостей о числе раскольников и молитвенных домов, а об особенно вредной секте скопцов требовалось предоставлять поимённые данные. Административная инфраструктура контроля включала создание секретных совещательных комитетов по раскольникам в губерниях (с участием епархиального архиерея, начальника губернии, председателя палаты государственных имуществ и офицеров жандармерии) [5, л. 4 – 4 об.]. Систематизация и сбор всех высочайших повелений и постановлений, относящихся к вопросу раскола, была возложена на II отделение Собственной Его Императорского Величества канцелярии, причём следовало по возможности определять различия между ересями «положительно вредными и менее вредными» [Там же, л. 20 – 20 об.].

В 1860 – 1870-е гг. действовавший под председательством статс-секретаря графа Панина Особый временный комитет инициировал разделение течений раскола на «более вредные» и «менее вредные» [6, л. 1 – 1 об.]. При Министерстве внутренних дел функционировали межведомственные комиссии с участием представителей II и III отделений Императорской канцелярии, Святейшего Синода и Министерства юстиции; их основными задачами были выработка и уточнение правового статуса раскольников. На заседаниях комиссий рассматривались

вопросы регламентации ремонта и строительства молитвенных зданий, восстановления закрытых молитвенных домов, использования жилых помещений для богослужений и правового положения лиц, исполняющих духовные требы [Там же, л. 115 об.].

Работа правительственных комиссий по выработке критериев, позволяющих соотнести старообрядческие течения по степени их опасности для государства, велась несколько лет [7, с. 133 – 137]. В результате деятельность комиссии 1875 г. привела к выработке и согласованию положений, по которым «менее опасные» согласия и толки выводились из числа формально причисляемых к категории «вредных сект». К критериям, послужившим основанием для отнесения общин к разряду опасных для общественного порядка, относились:

- практика самооскопления и оскопления других лиц на основе богохульных учений;
 - отказ от молитвы за царя и непризнание царской власти;
 - отрицание института брака
- [6, л. 116].

Правительственная классификация опиралась на оценку степени угрозы, которую те или иные сектантские объединения представляли для демографического развития, нравственно-морального порядка и общественной стабильности государства. В то же время рекомендовалось интегрировать в общественное пространство те согласия и течения, которые признавались полезными и лояльными по отношению к государственным интересам.

В результате регламентации к «менее вредным» были отнесены по-

повские направления, признающие священство, молитву за государя и брачные союзы; некоторые беспоповские общины, например поморские, допускавшие браки и молитву за царя; а также нетовцы (спасово согласие), признававшие таинства крещения и брака в Православной церкви [6, л. 115 об. – 118 об.]. Остальные течения классифицировались как «вредные секты» и лишались ряда гражданских прав; в частности, представителям таких групп (например, иудействующим, хлыстам и скопцам, молоканам и духоборам и пр.) запрещалось получать паспорта для выезда за пределы места их постоянного проживания [8, с. 9].

Послабления, разработанные правительственными комиссиями 1860 – 1870-х гг. для старообрядцев, признанных «менее опасными», нашли отражение в законе Александра III от 3 мая 1883 года «О даровании раскольникам некоторых прав гражданских и по отправлению духовных треб»: документ предоставлял им ряд гражданских прав (паспорт, торговая деятельность, имущественные сделки на общем основании), разрешал богослужения в молитвенных домах при санкции обер-прокурора Синода и министра внутренних дел и допускал участие в местном самоуправлении в районах их распространения, одновременно ограничивая доступ к «высоким должностям» [9, с. 219 – 221].

Либеральные акты начала XX в. – указ о веротерпимости 1905 г. и закон о регистрации старообрядческих общин 1906 года – стали логическим завершением длительной и противоречивой эволюции взаимоотношений государства с различными течениями рас-

кола. Старообрядческая комиссия III Государственной думы, доработавшая к 1909 г. проект закона о старообрядческих общинах, передала его в Государственный Совет; однако Совет заблокировал инициативу, опасаясь догматической неоднородности старообрядчества. Такая позиция отражала опасения властей относительно фрагментации конфессионального пространства и отсутствия чётких юридических критериев для разграничения «приемлемых» согласий и радикальных сект.

Проведённый историко-правовой анализ показывает, что законодательная рефлексия в отношении старообрядческих общин (1906 – 1909 гг.) представляла собой логическое продолжение долгой практики государственно-административного регулирования религиозных отклонений, сочетающей прагматизм и охранительные установки. Указы и законы рубежа XIX – XX вв. стремились одновременно легитимировать и упорядочить религиозную жизнь «менее вредных» течений, предоставляя им ограниченный набор гражданских прав и организационных гарантий, и сохранять механизмы контроля в отношении групп, рассматривавшихся как угроза общественному порядку и государственности.

Работа Комиссии по старообрядческим вопросам в III Государственной думе выявила принципиальные трудности унификации нормативного регулирования: терминологическая и догматическая неоднородность старообрядчества, демографическая рассредоточенность общин и разнохарактерность их обществен-

но-политической лояльности обусловили конфликт между тенденцией к либерализации и императивом контроля. Внесённые комиссией смягчения (снижение порога подписей, расширение прав общин и гибкость в вопросах метрической регистрации, пересмотр критериев допустимости духовных лиц) отражали попытку адаптировать правовой режим к региональным и конфессиональным реалиям, но одновременно усиливали опасения консервативных институтов, прежде всего Государственного Совета и церковных представителей.

Отказ Государственного Совета принять доработанный законопроект

свидетельствует о том, что правовой прогресс в сфере вероисповедных прав зависел не только от юридической аргументации и формулировок, но и от государственной оценки «полезности» или «опасности» тех течений, которые возникли в результате раскола Православной церкви и эволюционировали со временем. В результате развитие правового режима в отношении старообрядчества оказалось постепенным и дифференцированным: ряд течений получил реальные послабления и интеграцию в общественную и экономическую жизнь, тогда как другие оставались вне рамок полноценного гражданского равенства.

Библиографические ссылки

1. Рожков В. С. прот. Церковные вопросы в Государственной думе. М. : Изд-во Крутицкого подворья : Общество любителей церковной истории, 2004. 560 с.

2. Именной Высочайший указ 17 октября 1906 г. о порядке образования и действия старообрядческих и сектантских общин и о правах и обязанностях входящих в состав общин последователей старообрядческих согласий и отделившихся от православия сектантов // Законодательные акты переходного времени, 1904 – 1908 гг. : сб. законов, манифестов, указов Правительствующему Сенату, рескриптов и положений Комитета министров, относящихся к преобразованию государственного строя России / под ред. Н. И. Лазаревского. СПб. : Изд. Юрид. книж. склада «Право», 1909. С. 424 – 451.

3. Законопроект о старообрядческих общинах в Государственной Думе : полный стенограф. отчет о заседаниях 12, 13, 15 и 21 мая 1909 г. Изд. Совета Всероссийских съездов старообрядцев : Типография П. П. Рябушинского, 1909. 188 с.

4. Кириллов И. Статистика старообрядчества // Старообрядческая мысль : ежемес. журн., посвящ. церковно-общественной жизни старообрядчества. М., 1913. № 2. С. 140.

5. III отделение Собственной Его Императорского Величества канцелярии [О раскольниках. О не увольнении раскольников за границу] // Государственный архив Российской Федерации. Ф. 109. Оп. 32. Ед. хр. 5. ч.1.

6. Филиппов Третий Иванович, государственный контролер, общественный и литературный деятель [Представление Министерства внутренних дел в Государственный совет по вопросу о гражданских правах раскольников и вы-

писки из полного собрания законов о том же] // Государственный архив Российской Федерации. Ф. 1099. Оп. 1. Ед. хр. 740.

7. Рябова М. М., Егоров В. Г. Основы солидарной экономики старообрядческих общин. СПб. : Алетейя, 2025. 216 с.

8. Полное собрание законов Российской империи. Т. XIV. Устав о паспортах и беглых, Устав о предупреждении и пресечении преступлений. Гл. вторая. О разных родах паспортов. Ст. 44, 45. 1857. С. 9. URL: <https://runivers.ru/bookreader/book388229/#page/1/mode/1up> (дата обращения: 11.12.2025).

9. Полное собрание законов Российской империи. Собрание Третье. 1881 – 1913 гг. Высочайше утв. мнение Гос. Совета «О даровании раскольникам некоторых прав гражданских и по отправлению духовных треб». СПб., 1883. Т. III. № 1545 С. 219 – 221. URL: <https://runivers.ru/bookreader/book9997/#page/221/mode/1up> (дата обращения: 11.12.2025).

М. М. Ryabova

**REGULATING THE STATUS OF OLD BELIEVER COMMUNITIES
IN THE RUSSIAN EMPIRE: A HISTORICAL AND LEGAL ANALYSIS
OF LEGISLATIVE INITIATIVES (1906 – 1909)**

The article offers a historical and legal analysis of legislative initiatives aimed at regulating the status of Old Believer communities in the Russian Empire (1906 – 1909). It reconstructs the regulatory framework, parliamentary verbatim records, and decisions of the Commission on Old Believer Issues under the Third State Duma. Based on materials from this period, the study demonstrates how, amid legal modernization, state policy sought to strike a balance between the rights of religious minorities and the objectives of ensuring public and state security.

Keywords: Old Believers; Old Believer communities; religious policy of the Russian Empire; Commission on Old Believer Affairs of the III State Duma; state control and integration.

ВИДЕОСООБЩЕНИЕ В «ТЕЛЕГРАМЕ» КАК ФОРМА МЕДИАПОЭЗИИ (НА МАТЕРИАЛЕ СТИХОТВОРЕНИЯ Е. ЗАЙЦЕВА «СЛОВА ЗАЖГЛИСЬ...»)

Статья посвящена анализу феномена видеосообщения в «Телеграме» как новой формы реализации поэтического текста в цифровую эпоху. Исследуемый в работе феномен рассматривается в сопоставлении с уже устоявшимися формами медиапоэзии (поэзия социальных сетей, видеопоэзия) в рамках исследований медиа и теории перформативного высказывания. В качестве основного объекта анализа выступает видеосообщение современного поэта Е. Зайцева.

Ключевые слова: современная поэзия, медиапоэзия, видеопоэзия, поэзия социальных сетей, мессенджер «Телеграм», медиатеория, теория перформативности.

Многие современные пользователи Интернета воспринимают видеосообщение (далее: ВС) в «Телеграме» как повседневное явление при переписке с кем-либо. Однако обнаруживается, что так называемый «кружок» способен стать и формой реализации поэтического текста. Необходимо указать на отсутствие опыта осмысления обозначенного феномена в науке на сегодняшний день, в связи с чем статья будет направлена на обозначение потенциального круга закономерностей создания, существования и восприятия поэтического ВС без претензии на окончательность высказываемых предположений.

Изучение ВС как формы реализации стихотворения в медиальном пространстве «Телеграма» позволяет обратиться к явлению медиапоэзии. Медиапоэзия – актуальное направление в современном искусстве, существующее на стыке языка и техноло-

гий, благодаря которым «поэзия обретает материальную форму» [14, с. 87]. Материальность медиапоэзии обычно связывается со звуком и динамичным/статичным изображением. Однако она может пониматься и шире [15], вбирать в себя большую часть чувственных аспектов реальности: не только зрение и слух, но и обоняние, вкус, осязание. При такой позиции медиапоэзия выходит за рамки только лишь технологий, что указывает на расширительный подход исследователей в осмыслении самого феномена медиа, понимаемого в этом случае как условие восприятия вообще: «мы видим не различные медиа, но посредством медиа» [10, с. 78]. Однако поскольку природа исследуемого поэтического ВС связана именно с медиатехнологиями (аудиальными и визуальными), в рамках статьи релевантным видится более узкое понимание медиапоэзии.

Обнаруживаются также несколько способов создания поэтического медиатекста. Варианты генезиса выделяются на основе наличия/отсутствия исходного текста, т. е. стихотворения как набора вербальных знаков, зафиксированных в письменной форме. Для первого способа характерно отсутствие такой основы, здесь словесный текст изначально является частью медиатекста, создается вместе с другими элементами. Второй способ предполагает наличие исходного стихотворения, которое затем переводится в иной формат существования «по определенному медиаканалу или посредством нескольких медиа» [11, с. 84]. Так, в этом случае требуется дополнительный шаг для создания медиатекста – транскодирование. Причем, думается, здесь может разворачиваться не только «периформатирование традиционных медиа – в цифровые» [12, с. 175] (например, из бумажного текста в виртуальный), но и перекодирование изначально цифровых медиа в цифровые медиа другой природы. Так, в случае ВС совершается периформатирование электронного текста стихотворения в дигитальную же аудиовидеозапись. Перевод влечет за собой изменение формы, содержания и других параметров источника, и, как следствие, возникает новый медиатекст, являющийся самодостаточным, несмотря на свою связь с основой. Выделение этих способов кажется тем более не случайным, а закономерным, поскольку подобная классификация уже обозначалась, но не в теоретическом поле, а в рамках демонстрации медиапоэзии. На одном из фестивалей видеопэзии «Пятая

нога» по предложению Д. Кузьмина жюри «решило разделить награду» на две: «за лучшее синтетическое и синкретическое произведение видеопэзии, т. е. то, где поэзия рождается вместе с видео, а не предшествует ему» [1]. Здесь указывается на деление внутри видеопэзии, но, думается, в потенции речь может идти о медиапоэзии вообще. Эта мысль не получила до сих пор должного описания, но все же она возникает у некоторых исследователей. Так, например, О. Позднякова указывает, что медиапоэзия способна не только «работать с уже готовым материалом, вскрывать незамеченное», но и создавать новые тексты [8]. Необходимо отметить также, что наличие/отсутствие исходного текста, т. е. собственно генезис, будет определять и способ анализа того или иного феномена медиапоэзии (сравнение с источником и описание характеристик текста или чистое описание). ВС в «Телеграме» представляет собой сопровождаемое видеорядом озвучивание стихотворения, исходный вариант которого уже существовал в письменной форме до создания записи. Причем мысль о самодостаточности синтетического (в терминах Д. Кузьмина) текста подкрепляется в этом случае размышлениями С. И. Бернштейна о природе звучащей художественной речи. Для исследователя читка стихотворения предстает как «смысловая структура», неизбежно соотносимая со стихотворением «вне звучания», но уже самостоятельная, отличная от текста как такового [3, с. 31].

При осмыслении природы поэтического кружка необходимо также

обозначить его сходства и различия с уже существующими формами медиапоэзии. С одной стороны, ВС можно отнести к поэзии социальных сетей. Разумеется, большинство текстов сегодня так или иначе существует в соцсетях, однако в случае кружка обнаруживается та медиапоэтическая специфика, которая и позволяет установить непосредственную связь кружка с поэзией соцсетей. Эта особенность заключается в том, что текст находится в прямой связи с технологией, специфичной для определенного медиапространства (в случае ВС таким медиапространством является соцсеть «Телеграм»). С другой стороны, одновременная реализация и взаимодействие аудиовизуальных медиатехнологий и вербального элемента позволяют отнести ВС к феномену видеопоззии. В 1990-х начался перформативный поворот литературы [9, с. 117], что привело к росту популярности этой формы медиапоэтического творчества. Чаще всего видеопоззия реализовывалась в виде клипов, которые затем выкладывались на тематические сайты, видеохостинги или транслировались во время медиапоэтических фестивалей, конкурсов и выставок. Такая форма приближена к области киноискусства, позволяет автору играть комплексную роль оператора, актера, режиссера и монтажера. При сравнении кружка с поэтическими клипами обнаруживается, что создание и восприятие последних не связано с площадкой для их размещения. В потенции они способны существовать и восприниматься изолированно. ВС же изначально является способом коммуникации, интегриро-

ванным в интерфейс «Телеграма», популярного мессенджера и соцсети.

Видеопоззия, как отмечалось исследователями [2, с. 23], характеризуется доступностью реализации, однако ВС в этом отношении идет дальше: автору требуется меньше специальной техники и минимум действий для загрузки материала: запись публикуется автоматически там же, где и снимается, на одном устройстве, в одном приложении. При этом субъект, озвучивающий текст, например сам поэт, воспринимается реципиентами как обычный пользователь соцсетей. Также с технической точки зрения поэтический клип, который автор волен монтировать, исходя из собственных соображений, отличается от кружка, где нет функции монтажа, склейки кадров. Есть, однако, возможность обрезать аудиовизуальную дорожку, составляя ее из следующих друг за другом частей, но их нельзя соединять в произвольном порядке.

В аудиальной составляющей кружка, помимо собственно озвучивания стиха, может присутствовать и так называемый звуковой ландшафт (термины «звуковой ландшафт», «саундскейп» введены Р. Шафером [16]): звук шагов, шум ветра и проезжающих машин. По сравнению с поэтическим клипом саунд городского пространства, фоновый шум невозможно изъять из ВС (это делает запись более естественной, приближенной к реальному звуковому окружению).

Так, ВС обнаруживает себя на стыке двух медиапоэтических форм: поэзии соцсетей и видеопоззии, обладая при этом набором собственных характеристик.

В поле современной медиапоэзии феномен ВС не распространен широко, однако немногочисленные опыты его реализации все же заслуживают внимания. Егор Зайцев, или Ерог Зайцвэ, – современный переводчик, драматург, преподаватель и поэт, наследующий в своих текстах традициям конкретизма и минимализма. Родился в 1995 году в Новосибирске, окончил филологический факультет МГУ. Он автор многочисленных поэтических публикаций в сетевых изданиях, а также книги стихов «Фокус внимания», вышедшей в 2025 году.

Существуют два кружка за авторством Зайцева, и на сегодняшний день они единственные имеющиеся поэтические ВС, следовательно, вопрос, стоит ли считать эту форму собственно авторской, остается открытым. Один из кружков Зайцев записывает 15 ноября 2024 года в личном телеграм-канале [4]:

слова зажглись
как фонари

днём

Поскольку поэтическое ВС создано в процессе транскодирования стихотворения-источника, для уяснения особенностей существования медиаформы необходимо определить общий смысловой комплекс исходного текста. При определении того, что в тексте как таковом понимается под зажиганием, становятся возможными несколько интерпретаций. Загорание объекта можно понять метафориче-

ски: свет в темный период жизни, свет знания в темноте бытия. Если же осмыслять загорание слов как включение рекламной вывески, билборда или высвечивание текста на экране какого-либо устройства, то подключается рефлексия бытования креолизованных текстов. Зажигание, возможно, связано и с естественным процессом горения, а значит, с последующим исчезновением предмета. Поливариантность текста создается за счет паузы, позволяющей генерировать различные смысловые комбинации в зависимости от количества прочитываемых строк и характера их соположения. При этом для любой интерпретации ключевым (и одновременно странным) является факт включения источника освещения днем. Прием сравнения обнаруживает парадоксальность существования слов. Зажигание предмета в течение дня избыточно, как бы оно ни понималось при этом в рамках интерпретации. Слова «горят», когда этого от них не требуется, например в светлый период жизни человека, уже обретшего понимание чего-либо. Также, возможно, в тексте ставится проблема восприятия слов как стертых и на первый взгляд лишенных «огня» при свечении днем, т. е. при повседневном использовании. Однако тем удивительнее становится замеченный факт зажигания слов, которые продолжают гореть в условиях рутины, будней, зачастую независимо от человека, их говорящего/слышащего (или видящего, если речь о вывесках). Это тот способ восприятия различных вербальных проявлений, которым обладал, например, Ян Сатуновский, умевший, по словам Вс. Некрасова «ловить себя на поэ-

зии» [6, с. 40], и сам Некрасов, и другие авторы, близкие названному. Следовательно, Зайцев оказывается включен в разработку разнообразных минималистских и/или конкретистских приемов внимания к слову как таковому.

Странность, возникающая в стихотворении и связанная с загоранием источника освещения днем, проявляется и при анализе медиатекста. Обращает на себя внимание ряд явлений, возникших в результате реализации текста в форме ВС: иная длительность паузы по сравнению с графическим вариантом стихотворения и несоответствие произносимого визуальному содержанию (Зайцев говорит «днем», однако видно, что запись сделана в темное время суток). Так видеоряд разворачивает собственную линию интерпретации, актуализирует выявленную странность, связанную с положением слов в повседневной жизни человека. Если в исходном тексте на первый план выходит сравнение, то парадоксальность этого приема интенсифицируется именно в формате ВС. Также можно отметить, что пауза в кружке оказывается не беззвучием, а полноценным звуковым событием саундскейпа, наполненного шумом городского пространства. В комментариях под сообщением Зайцев отмечает, что решение изменить структуру стиха в процессе декламации – это попытка встроить слова в визуальный ряд. Однако здесь становится важной особая последовательность в соотношении слов и предметов/явлений (так, только после озвученной строки «как фонари» на экране возникают уже сами обозначенные объекты). Получается, что при внеш-

нем акте «вписывания в пейзаж» именно слова стихотворения формируют визуально воспринимаемую реальность, наравне с видео реализуя свою интерпретацию. Такая логика следует мысли М. Хайдеггера о том, что «слово наделяет вещь бытием» [13, с. 304], но в рамках современных медиа вещь виртуализируется, превращаясь в свой образ. В результате иконического поворота, а вслед за ним и медиального тотальность цифрового визуального образа, чья роль является «основополагающей для медиапространства», диктует человеку недоверие к слову, к букве вообще [10, с. 21]. Так, в анализируемом тексте задается проблема восприятия слов не только при повседневном использовании, но и в современном медиапространстве. Здесь возможен и разворот к пониманию божественного слова (евангельское «вначале было слово»).

Необходимо оговорить и задаваемую ВС оптику перформативного высказывания. По сравнению с самим феноменом перформанса у ВС, как, например, у кино в отличие от театра, другой медиагенезис. Кружок – это не зафиксированный перформанс, запись в этом случае и является событием, самой формой высказывания (что, в свою очередь, снова сближает кружок с видеопозитивным клипом). Однако обнаружение категории перформативности не вызывает сомнений, если рассматривать ее как разряд слов, создающих действительность, а не описывающих ее. В рамках теории лингвиста Джона Остина [7] для перформативного высказывания ключевыми являются контекст, т. е. условия говорения, и власть говорящего, который

оказывается способным менять действительность. Для современных работ в постгуманистическом русле, осмысляющих перформативность, свойственно отхождение от категории человеческого субъекта в пользу категории объекта, творящего реальность, материи, производящей материю (например, эта мысль прослеживается в работе Бруно Латура об акторно-сетевой теории [5, с. 101]). Отход от человека как ключевого субъекта перформативного акта прослеживается и в тексте Зайцева. Мотив визуального, являющийся одним из ключевых для стихотворения, раскрывается на уровне лексики: глагол «зажглись» обладает зрительной природой восприятия, предполагает одновременное существование действующего и воспринимающего субъектов. Действующими субъектами в тексте являются слова, нечеловеческие акторы, они выступают и ключевым компонентом сравнения. Воспринимающее же лицо рассеяно по внутритекстовым уровням, оно выражается за счет паузы, акта сравнения и в визуальной природе процесса зажигания. Такое соотношение субъектов снова указывает на значимость слов: именно их особая природа и парадоксальность положения в мире становятся рычагом создания текста.

Однако ВС задает еще одного субъекта – говорящего. В тексте как таковом следует скорее говорить о модальности, так как грамматически лирическое «я» не выражено. При реализации же «кружка» говорящее ли-

цо проявляет себя отчетливо. Во-первых, на экране виден сам Зайцев, слышны его голос, шум шагов. Во-вторых, важен и факт публикации текста в «Телеграме». Указанный мессенджер аккумулирует в себе человекоориентированный заряд, который выражается в создании и существовании ВС как формата, направленного на личное взаимодействие. Также «Телеграм» позволяет публиковать ВС в каналах общего доступа, что расширяет круг потенциальных коммуникаций. В-третьих, если в тексте как таковом наблюдается отход от человеческого в пользу нечеловеческого, то «кружок» дает яркое представление о говорящем. ВС как форма реализации поэтического текста обнаруживает сопредельность его акторов. В таком случае медиа становится презентацией единого целого системы, где обе инстанции остаются деятельными и связаны друг с другом. Создание поэтического ВС, следовательно, в потенции считается как попытка преодолеть заданную в тексте проблему обесценивания слова, уравнять бытийность субъекта и объекта, смягчив назревающее между ними конфликтное положение.

Таким образом, инструментарий «Телеграма», раскрывая собственный высокий творческий потенциал путем перевода исходного виртуального текста в аудиовизуальный формат, позволяет создавать поэтическое ВС, обладающее индивидуальными характеристиками, отличными от уже сложившихся форм медиапоэзии.

Библиографические ссылки

1. Артамонов А. Стихи vs. видео [Электронный ресурс] // Сеанс. 2016. URL: <https://seance.ru/articles/videopoetry2016/> (дата обращения: 25.12.2025).
2. Барковская Н. В. Видеопоэзия: проблема субъекта и контекста // Филологический класс. 2021. Т. 26, № 3. С. 21 – 33.
3. Бернштейн С. И. Задачи и методы теории звучащей художественной речи // Звучащая художественная речь : Работы Кабинета изучения художественной речи (1923 – 1930) / сост. В. Золотухин, В. Шмидт. М. : Три квадрата, 2018. С. 22 – 87.
4. Зайцев Е. Слова зажглись [Электронный ресурс]. URL: <https://t.me/erogero/17> (дата обращения: 25.12.2025).
5. Латур Б. Пересборка социального : введение в акторно-сетевую теорию. М. : Изд. дом Высшей школы экономики, 2014. 381 с.
6. Некрасов В. Н. Справка : ЧТО из стихов. ГДЕ за рубежом. КОГДА опубликовано (1975 – 1985): Стихи Некрасова. М. : Постскрипtum, 1991. 80 с.
7. Остин Д. Как совершать действия при помощи слов? // Джон Остин. Избранное. М. : Идея-Пресс : Дом интеллектуальной книги, 1999. С. 13 – 139.
8. Позднякова О. Медиапоэзия: медиа или поэзия? [Электронный ресурс] // Сибирский форум. 2015. URL: <https://sibforum.sfu-kras.ru/node/778> (дата обращения: 25.12.2025).
9. Полищук Я. Перформативный поворот в постсоветской культуре // Studia Rossica Posnaniensia. 2019. Т. 44, № 2. С. 113 – 126.
10. Савчук В. В. Медиафилософия: приступ реальности. СПб. : Изд-во РХГА, 2014. 348 с.
11. Соколова О. В. Новые технологии и прагматические техники в современной поэзии // Слово.ру : Балтийский акцент. 2024. № 2. С. 81 – 97.
12. Соколова О. В. Транскодирование в современной поэзии: визуальная и аудиальная переводимость // Новое литературное обозрение. 2023. № 3 (181). С. 173 – 187.
13. Хайдеггер М. Время и бытие. М. : Республика, 1993. 447 с.
14. Экология человеческого бытия : словарь. Ч. II. Медиаэкология / отв. ред. Д. В. Соломко, Е. П. Емченко. Челябинск : Изд. центр ЮУрГУ, 2022. 235 с.
15. «Think global act local» : интервью с Натальей Федоровой, поэтом, медиахудожником, теоретиком, соавтором медиапоэтической группы «Machine Libertine» [Электронный ресурс] // Цирк «Олимп»+TV. 2013. № 12 (45). URL: <https://www.cirkolimp-tv.ru/articles/505/think-global-act-local> (дата обращения: 25.12.2025).
16. Schafer R. M. The Soundscape: Our Sonic Environment and the Tuning of the World. New York : Knopf, 1977. 320 p.

**VIDEO MESSAGE IN TELEGRAM AS A FORM OF MEDIA POETRY
(BASED ON THE MATERIAL OF E. ZAITSEV'S POEM "WORDS LIT UP...")**

The article is devoted to the analysis of the phenomenon of video message in Telegram as a new form of realization of poetic text in the digital age. The phenomenon under study is viewed in comparison with already established forms of media poetry (social media poetry, video poetry) in the context of media research and the theory of performative utterance. The main object of the analysis is a video message by the modern poet E. Zaitsev.

Keywords: modern poetry, media poetry, video poetry, social media poetry, Telegram messenger, media theory, performance studies.

СОЦИОТЕХНИКА В. Л. ГОРДИНА КАК РЕАКЦИЯ АНАРХИСТСКОГО АВАНГАРДА НА РЕВОЛЮЦИЮ 1917 ГОДА

В статье исследуется концепция социотехники В. Л. Гордина как реакции анархистского авангарда на революционные события 1917 года. В работе приводится историко-философский экскурс в формирование пананархизма и социотехники. Разбирается потенциал теории в противовес марксизму-ленинизму в контексте эпохи.

Ключевые слова: братья Гордины, пананархизм, социотехника, марксизм-ленинизм, русский космизм.

Революционные события в России, развернувшиеся в первой четверти прошлого века, – это обширная тема, все еще требующая осмысления. Понимание произошедших тогда процессов и того, к чему они привели, позволит сформулировать современное российское самосознание. Сначала революция 1905 года, потом события февраля и октября 1917-го, Гражданская война – особенная последовательность, породившая множество разнообразных философских, идеологических течений, уже тогда пытавшихся одновременно и создать новый мир будущего, и понять настоящий, и осмыслить старый. Немаловажную роль преимущественно во время Гражданской войны сыграло анархистское движение, плотно в общественном сознании ассоциирующееся с Нестором Махно. Сущность анархизма, однако, не требует разъяснений в настоящем исследовании, поскольку оно посвящено специфическому направлению мысли, развернувшемуся внутри, казалось бы, и без того

весьма радикального крыла русской революции. Речь пойдет о социотехнике Вольфа Лейбовича «Бэоби» Гордина (1878 – 1974), отмежевавшегося от пананархизма, сформулированного им совместно с братом Абой Лейбовичем (1887 – 1964). Историко-философский интерес к их творчеству набирает обороты с каждым годом. Так, например, в 2019 году выходит сборник трудов дуэта пананархистов, составленный Е. В. Кучиновым, в 2024-м – переиздание труда старшего брата «Социомагия и социотехника, или Общезнахарство и общестроительство», также в своей монографии того же года о русском анархизме упоминает братьев и Н. И. Герасимов. Помимо этого, конечно, нельзя не упомянуть и более сотни статей за 2020 – 2025 годы в рецензируемых периодических изданиях, посвященных исследованию разных аспектов творчества В. Л. и А. Л. Гординых. Однако, несмотря на существование вышеуказанных обстоятельных и подробных трудов, важной проблемой

при исследовании социотехники В. Л. Гордина остается соотношение ее с современными ей революционными событиями: отвечает ли концепция этого автора запросам реальности его времени?

Таким образом, цель этой работы – выявить специфику социотехники в творчестве В. Л. Гордина как реакции на революционные события 1917 года. Реализовать данное возможно следующими последовательными задачами: 1) историко-философское определение понятия социотехники В. Л. Гордина; 2) обозначение того, как в его работах понимаются события революции 1917 года; 3) оценка потенциала теории Вольфа Лейбовича в контексте современной ему эпохи. Объект исследования – философские основания революционного движения 1917 года, предмет – социотехника Вольфа Лейбовича. Методология настоящей работы предполагает историко-философский, сравнительный, контекстуальный анализ первоисточников В. Л. и А. Л. Гординых с фокусом на выявление реакции их философской системы на революционные события. Источниковая база составляет первоисточники за авторством братьев, а также современные исследования по теме.

Еще на этапе указания ключевых пунктов введения к этой работе обозначилась существенная проблема соотношения названия данной статьи, ее проблемы, цели и прочего с непосредственно, например, источниковой базой или методологией. Работа посвящена одному человеку – Вольфу Гордину, но к использованию предла-

гаются его совместные работы с Абой Гординым. Это существенная проблема напрямую связана со спецификой разработанного ими направления мысли, а также в целом с особенностями личности старшего из братьев. Во-первых, как будет подробнее пояснено далее, социотехнику невозможно мыслить в отрыве от пананархизма, а во-вторых, та вся авангардная творческая сила, преимущественно выражавшаяся Вольфом Лейбовичем, привела к путанице в определении авторства той или иной работы. Последние исследования показали, что даже после распада пананархистского союза братьев старший часто подписывал свои работы, к примеру, «Братья Гордины», чему младший никак не препятствовал. Таким образом, достоверно определить, является ли автором работы, подписанной вышеуказанным образом, какой-то конкретный брат, невозможно [5, с. 198].

«Золотым периодом» в совместном творчестве братьев можно назвать 1917 – 1920 годы, в это время они занимаются и редакцией анархистских газет и журналов, и издают самостоятельно ряд манифестов и статей, поясняющих суть их пананархистской концепции [2, с. 10 – 13, 15 – 16]. После же по идеологическим причинам дуэт распадается: Аба Лейбович продолжает осмысление философии М. Штирнера, формулируя интериндивидуализм – созданную из анархо-универсализма, пананархизма и иудейской теологии теорию, направленную на особенное понимание «Я», принципов морали и свободы [5, с. 206 – 207, 212]. Вольф Лейбович же посвящает себя лингвистике, науч-

ным проектам по покорению космоса и социальным экспериментам [5, с. 206]. Так, уже в 1919 году он создаст социотехникум «Всеизобретальня» – интеллектуальное сообщество единомышленников, организованное по подобию его видения общества будущего. Интересно добавить, что об этом высказался даже Ф. Э. Дзержинский, когда в том же году другие анархисты-подпольщики устроили взрыв в Московском комитете РКП(б): «Их „Социал-техникум“ – это 10 – 12 сектантов-коммунистов, отрекшихся от частной собственности. Они не воюют с государством, не желая силой его разрушать, создают свою коммуну, живущую вне государства» [Там же, с. 213]. Столь емкая заметка руководителя ВЧК отлично, хоть и не без, очевидно, доли иронии, описывает сущность социотехники Вольфа Лейбовича.

Исследуемое понятие проявляется еще в период совместного творчества братьев. Так, пананархизм – ключевой продукт их интеллектуального труда – основывается на пяти взаимосвязанных понятиях, изложенных в «Манифесте пананархистов» (1918): 1) коммунизм («все – всем»); 2) педизм (освобождение детей из тисков рабского воспитания); 3) космизм (национал-космополитизм – полное освобождение угнетенных национальностей); 4) гениантропизм (освобождение женщин); 5) анархизм (свобода от государства и власти как явлений) [2, с. 263 – 264]. Братья разрабатывали это с целью расширить понятие классического анархизма, подчеркнуть тотальность освобождения личности. Большая

часть теоретиков анархизма, по мнению В. Л. и А. Л. Гординых, работают исключительно в конкретно выбранном проблемном поле, игнорируя все остальные [4, с. 101]. Далее, в этой же работе проясняется и социотехника, что знаменует собой низвержение кумира и низвержение культа социальной природы, означает бесконечную и неисчерпаемую свободу социального творчества, возможность всякого рода переворотов, преобразования и пересоздания общества, бесконечное и неисчерпаемое разнообразие форм социального строительства [3, с. 219]. Буквально термин происходит от слияния слов «социальное» и «техника», где по отношению к первому провозглашается механистическое отношение, предполагается постоянное изобретение, перестройка, по смыслу идентичное преобразованию физического мира цивилизацией.

Самое главное – постоянная препарация мира и социума, изобретательство; чем сильнее перестроительный эффект, тем лучше. Не стоит бояться при этом радикализма, поскольку само это понятие – пережиток социального фетишизма. «Все учения о социальной эволюции, естественных исторических процессах, нарушение которых якобы недопустимо, должны рассматриваться как мировоззрение угнетателей, более того, как духовное орудие “угнетания”, точнее, орудие закрепления и оправдания угнетения. Это идеология, созданная угнетателями в целях упрочения своего господства и запугивания дерзновенных Угнетенных, – утверждают авторы и добавляют: – С душевной болью приходится констатировать, что эта лож-

ная наука, это дьявольское орудие угнетения возымело большой успех <...> Все те бездонные злодейства, с помощью которых угнетатели утверждают свое царство угнетения, свое царство дьявола на земле» [3, с. 220]. Данные цитаты проясняют, что события февраля и октября 1917 года не просто не принимаются с точки зрения социотехники, но и воспринимаются как идеологически враждебные, совершающие насилие над и без того угнетенными. Братья Гордины с прискорбием отмечают, что рабочий класс всецело попал под влияние «этой угнетательской идеологии естественных процессов», стал игрушкой – одурманенный и обезвреженный. Чего не добились виселицы, каторги и тюрьмы, добилось «шарлатанство наивных ученых». Коммунистическая идеология, по мнению братьев, не первая, кто обманывает Угнетенных, до этого была религия, направлявшая взоры в необозримую даль, заоблачность небес и времен, отвлекая от реального социотехнического созидания. Социотехника не фантазирует о мессии, а строит его, являя царство Божье здесь и сейчас [Там же, с. 221 – 222].

В завершение данной части манифеста указывается, что социотехника рождает новую мораль, категорический императив которой: «Будь недовольным! Не мирись! Не успокойся!». Сглаживать и стушевывать – мораль угнетателей; добродетель – недовольство Угнетенных. Это мораль не проповеди, а дела – вскрывать гнойники, противоречия и вести к освобождению. Социотехника движима недовольством Пятерых Угнетенных: ра-

бочего, женщины, национальности, молодежи, личности [Там же, с. 225 – 226]. Уже в сольной работе «Социоматия и социотехника, или Общезнахарство и общестроительство» (1919), Вольф Лейбович усиливает негативную коннотацию при описании своих идеологических врагов. «Буржуазный строй, змий капитализма, никакими глупо-дарвиновскими отборами и обманно-марксистским акушерствованием естественных процессов не переродится в голубя Анархизма. <...> Новые условия сулит нам наука, но ее царство будущего не приходит и не придет. Вместо царства будущего она дает нам расстрелы, новую инквизицию... <...> Вместо Христа религия дала Торквемаду. Вместо Маркса наука дает Урицкого и Дзержинского» [6, с. 16 – 17]. Иисус Христос, по мнению Вольфа Лейбовича, является исключительным продолжением языческого мира, аналогом Прометея. Он, богочеловек, украл у Отца немного нравственной чистоты для безнравственного и грязного человека. Начинается Евангелие с «вначале было слово», переименования – дело слов – становятся важным творческим актом, и грехопадение заменяется искуплением. «Кесарево – кесарю, божье – богу» (Мф. 22, 21) – это проявление рабства духа Христа, трусость и холопство перед отождествляемыми меж собой отцом небесным и царем-батюшкой [Там же, с. 25 – 26]. Тысячелетия эсхатологии, мессианства, хилиазма показывают, что всемирная революция – это миф, всхоленный мировым империализмом. Он и мировой социализм – это два антагонистических мифа, которые борются и всегда

поочередно терпят крушение, оставаясь лишь в виде мечт, а не действительности. Христос волей-неволей поддерживал Цезаря (кесарю кесарево), а тот, в свою очередь, поддерживал первого. Иными словами, как богу нужен дьявол, так Христу нужен и кесарь, и Марксу – Вильгельм. Все они, называя себя спасителями, мыслят свою революцию как создание лишь одного государства на земле, как и следует их империалистическому началу [6, с. 17 – 18]. Вышеуказанное показывает, что ни религия, ни «революционная наука» не приводят к какому-либо стоящему результату. Они порождают лишь круговорот страданий, словами переименовываемый в нечто благое, необходимое зло ради большого добра. Каждый революционер зависим от своего противника, когда, в свою очередь, он также мыслит себя революционером мира и духа.

Главное заблуждение Маркса, как пишет В. Л. Гордин, состоит в сведении всего – и школы, и семьи, и государства, и международных отношений – к фабрике. Все рассматривается лишь через ее призму и только внутри нее. Немецкий автор совершает, считает теоретик пананархизма и социотехники, сведение к обобщению, отвлечению, монизму, порождая ограниченность в культурном, социальном и экономическом аспектах. Коммунистическая идеология ничем не отлична от религии, таким образом, в оперировании лишь вымыслами, абстракциями, трансцендентализмом. Иисус Христос укоротил космическую религию иудаизма, оставив лишь социальную науку, а Карл Маркс укоротил

космическую науку саму по себе, ампутировав психологию, оставив лишь социологию. Безусловно, сам факт явления коммунистической теории есть проявление озарения Угнетенных – рабов и рабочих, но этот огонек мысли уводится вновь в старые болота, подхваченный богом, религией, природой, наукой. Монизм Маркса не учитывает многогранную реальность, и в этом его аномальная тупиковость. Настоящий мир неисчерпаемо самобытен, а всякое обобщение, таким образом, отрекается от него – в этом проблема [Там же, с. 27 – 29].

«Был ли виноват в инквизиции один Торквемада как извратитель учения Христа? Виноват ли в чрезвычайных один Ленин или его сподручники как “исковеркатель” идей Маркса?» – вопрошает Вольф Лейбович и сам же отвечает: «Нет». Это удел ограниченных людей – обожествить «великих» умерших вождей и очернить маленьких. Уважающие царей, деспотов, считающие их помазанниками богами, никогда не берут смелости развенчать их самих, а своей уничтожающей критикой обрушиваются всегда на тех, кто имел несчастье быть послушным. Каждый человек имеет право на осуществление своего идеала, в каждом таится желание перейти от слов к делу. Таким образом, обвинить Торквемаду больше, чем Христа, невозможно, ибо первый последовал за Евангелием. Кто больше виноват в существовании тюрьмы: начальник, надзиратель или рабочий, строивший ее стены? [Там же, с. 62 – 63]. Большевики, ленинцы делают один шаг вперед и десять назад, как только вновь вспоминают о марксизме. Они

вынужденно тащат за собой этот идол – символ отца. Жизнь, революция и массы подталкивают их, но те видят первое и второе как антинаучные явления. Категория антинаучности присуждается Луначарским или Пролеткульту, так называемая пролетарская наука вновь обостряет антагонизм научно-теоретического и практически-тактического. В этом К. Маркс, как и Христос, – социомаги. Они создают кентавров и химер, не отвечающих реальному миру [6, с. 79 – 80]. Здесь у В. Л. Гордина проявляется дифференциация понятий: социомагия и социотехника. Первое – это операция магическим (т. е. уводящим от реальности) аппаратом на социуме; второе – это операция техническим на социуме, что точнее будет пояснено далее.

Пананархизм и исходящая из него социотехника стоят в антагонии к любому виду насилия и одурманивания личности. Как показано выше, христианство и марксизм с большевизмом – это нарочное введение Угнетенных в заблуждение. Вольф Лейбович указывает, что готов к обвинениям как со стороны христиан, так и марксистов за поругание их идолов. Однако мириться с тем злом, что порождается этими учениями, более невозможно. Лишь интеллектуальным усилием, поняв социотехнику, возможно отринуть всю многомиллионную пропаганду комиссариатов печати и агитации. «Классовая борьба» – это не человекоспасительство, а социальное суеверие, ведомое партией. Такое усилие подготовит ум, сердце и дело к новой технической цивилизации, где счастье строится на созидании и изобретении, где сожительство

людей основано не на грызне партий, не на магии голосования, а на реальной социотехнике, позволяющей разглядеть змия власти, государственное насилие, мерзость социализма. Теория В. Л. Гордина возвращает не к буржуазности, язычеству, иудаизму, английскому либерализму или немецкому национализму, а к атеизму и афизизму (безбожию и бесприродию), к идейному миру и полной свободе классов и народов – к Анархии [Там же, с. 342 – 343].

Закономерный вопрос: как коммунизм может оставаться частью пананархизма после такой разгромной критики? Каждый из пяти столпов всеанархистского учения отождествляется с угнетенным субъектом, где в случае коммунизма – это рабочий. Проект Вольфа Лейбовича Гордина заключается в неразрывном единстве каждого из пяти угнетенных, а не превалировании одного над другим, ведь, следуя уже очевидной его логике, уделение внимания чему-то одному, превалирование одного над другим есть насилие, которое исключено на категориальном уровне в пананархистском мире. Карл Маркс и его большевистские последователи, как ясно из вышесказанного, видят свой мир лишь миром рабочего – без пола, возраста, национальности и, видимо, личности.

Итак, что же делать в сложившейся ситуации? Еще в «Манифесте пананархистов» братья пишут, что социальная революция по социотехнике возможна всего лишь посредством всеизобретательства. Любой человек вправе провозгласить себя социотехником и совершать изобретения,

творчество, претворять свои творения в жизнь по собственному усмотрению. Во главу угла теории ставится человеческий, личностный гений, способный создавать. Таким образом, всеизобретательство и заключается в свободе этого самого гения, отделенного от тягот религии, законов, классов и государств [3, с. 222 – 224]. Когда человек творит, он реализует свою личность. Продукт этого творчества основывается на его внутреннем мире, который должен быть свободен от негативных, кровавых, репрессивных воздействий. Следовательно, любой из этих самых продуктов – это ценность, ибо она выведена чистым, искренним «Я», что не имеет окраски от воздействия извне.

Свои идеи братья не оставили лишь на бумаге, а пытались практически применить. Уже упомянутый ранее социотехникум «Всеизобретальня» открылся в Москве в 1919 году и стал местом «всеизобретения» особой лингвистической системы для «общества будущего» – языка АО. О их существовании знало и ВЧК, однако в отличие от других анархистов тех лет социотехники не устраивали терактов и насильственных провокаций, наоборот, как понятно по вышеизложенному, пытались сотрудничать с новой властью, стараясь донести свои идеи до мира. Однако политика большевиков в условиях Гражданской войны оказалась кардинально противоположна пананархизму и социотехнике, из-за чего братьям пришлось эмигрировать. Будучи близки к космизму, В. Л. и А. Л. Гордины предполагали, что новый мир может существовать в состоянии самоорганизации [7, с. 133],

т. е. буквально «пананархистский рай», как в произведении «Страна Анархия», наступит одновременно. Вероятно, на ментальном уровне все человечество, по мнению авторов, должно прийти к такому образу существования, будто феномена какого-то давления и насилия не существовало вообще никогда. Солдаты побросают свои винтовки, деспотичные родители опустят занесенную руку, чиновник отменит новый налог, а внутреннее «Я» вырвется в том виде, в каком почитает необходимым. Братья желают первоочередно умственной и нравственной перестройки человека. Если каждый примет социотехнику, то затруднений в осуществлении бескровной и непринуждающей революции не окажется. При условии осознания каждым своего общественного положения в соответствии с социотехнической теорией Гординых препятствий к Психотехнике (перестройке духа), Биотехнике (перестройке тела), Физиотехнике (перестройке физического мира) и, наконец, Пантехнике как вершине трансформации реальности материальной и духовной не будет [Там же, с. 135].

В свою очередь, марксистско-ленинская философия, ее диалектический материализм, на концептуальном уровне не может принять положений пананархизма. Не может быть абсолютно равного, единого в мыслях и желаниях общества. Противоположности – это необходимое условие для гармоничного движения истории согласно марксизм-ленинизму. Сам В. И. Ленин признавал, что социализм не мог бы победить во всех странах одновременно – необходимы последо-

вательность, ритмичность и всесторонность. А скачкообразность (ведь именно ежесекундный «скачок», как можно полагать, перестраивает, по мнению братьев Гординых, мир на социотехнический лад) ведет лишь к катастрофе. Если теоретики пананархизма отринули прошлое и смотрят исключительно в будущее, то марксизм-ленинизм, согласно еще гегелевской диалектике, опирается на остов прошлого, дабы породить настоящее и лишь потом перейти в будущее, где это самое настоящее, в свою очередь, станет уже «новым» прошлым для «нового» будущего [1].

Как известно из истории, именно такой взгляд на реальность стал основным в нашем государстве почти до самого конца XX века. Не возмев особенной популярности в свое время, с окончательной установкой советской власти братья Гордины покинули страну, как и отмели весь тот творческий радикальный порыв, сконцентрировавшись лишь на систематизировании своих революционных наработок. Только после 1960-х в мировом сознании в условиях научно-технической революции возникнет порыв к эволюции феномена человеческого, выразившийся в таком направлении, как трансгуманизм, обсуждение взаимосвязей которого как с космизмом, так и социотехникой требует отдельного исследования.

В ходе данного исследования удалось прояснить специфику социотехники в творчестве В. Л. Гордина как реакции на революционные события 1917 года. Вольф Лейбович как в одиночку, так и в соавторстве с братом Абой Лейбовичем выступает с критикой марксизма и большевизма. Главным тезисом его рассуждений можно выделить утверждение о том, что эта философия монистична, зациклена на фабрике и рабочем и не учитывает многогранности мира. Согласно пананархизму кроме рабочего угнетенными являются женщины, дети, нации и личности как явление. Марксизм-ленинизм стирает эту дифференциацию, провозглашая диктатуру пролетариата – делая всех рабочими. В заключении работы приводится диаметрально противоположная позиция идеологических противников социотехники, в ходе которой удастся выявить, что «социотехнический рай» не соответствует положениям диалектического материализма – сводит все к единому в мыслях и желаниях обществу. Таким образом, можно обнаружить, что обе стороны конфликта обвиняют друг друга в одном и том же, уравнивая, таким образом, метафорично выражаясь, чаши весов мыслительной деятельности революционных интеллектуалов, что можно посчитать иллюстрацией ко всей неоднозначности процессов, происходивших в тот период, и последующих событий.

Библиографические ссылки

1. Белижинский С. С. Понятие гармонии в истории философии: от Платона до В. Т. Мещерякова // nauka.me. 2025. Вып. 4. URL: <https://nauka.me/s0037034-7-1/> DOI: 10.18254/S241328880037034-1 (дата обращения: 25.11.2025).

2. Белижинский С. С. Философские основания русского анархобиокосмизма (А. Святогор, братья Гордины) // Духовные стратегии устойчивого развития: институт семьи, антропология, экотеология : материалы IV Междунар. науч.-практ. конф. Владимир, 2025. С. 256 – 268.

3. Братья Гордины. Страна Анархия (утопии) / сост., подгот. текста и примеч. Е. Кучинова. М. : Common place, 2019. 302 с.

4. Герасимов Н. И., Ткаченко Д. А. От пананархизма к социотехнике и интериндивидуализму: проблема человека в творчестве братьев Гординых // История философии, 2021. Т. 26. № 1. С. 99 – 109. DOI: 10.21146/2074-5869-2021-26-1-99-109 (дата обращения: 25.11.2025).

5. Герасимов Н. И. Убить в себе государство. Как бунтари, философы и мечтатели придумали русский анархизм. М. : Individuum, 2025. 352 с.

6. Гордин В. Социомагия и социотехника, или Общезнахарство и общестроительство. Ч. 1. Христианство и марксизм. М. : Почин, 2024. 396 с.

7. Митина Н. Г. Пананархистский проект братьев Гординых // Электронный научный журнал «Наука. Общество. Государство». 2024. Т. 12. № 2. С. 131 – 138. DOI: 10.21685/2307-9525-2024-12-4-14 (дата обращения: 11.11.2025).

S. S. Belizhinsky, M. S. Lyutaeva

V. L. GORDIN'S SOCIOTECHNICS AS A REACTION OF THE ANARCHIST AVANT-GARDE TO THE 1917 REVOLUTION

The article explores the concept of V. L. Gordin's sociotechnics as a reaction of the anarchist avant-garde to the revolutionary events of 1917. The paper provides a historical and philosophical view of the formation of pananarchism and sociotechnics. The potential of theory as opposed to Marxism-Leninism in the context of the epoch is analyzed.

Keywords: the Gordin brothers, pananarchism, sociotechnics, Marxism-Leninism, Russian cosmism.

УДК 294.3

С. А. Матвеев, Е. А. Тимощук

БУДДИЗМ КАК КУЛЬТУРНЫЙ МЕТАНАРРАТИВ В СОВРЕМЕННЫХ ИССЛЕДОВАНИЯХ

Буддизм как одна из трёх основных мировых религий остаётся популярным и сегодня, потому что это не просто религия, но и психология, коучинг, духовная технология просветления, сосредоточения и мотивации. Его успех объясняется акцентом на внутреннем освобождении, а не на слепом поклонении, его этическими сентенциями, сочетающими мудрость и сострадание, а также высо-

кой степени совместимости с рациональным мышлением, позволяющим буддизму адаптироваться к различным культурам и предлагать рациональные решения жизненных страданий. Социальная привлекательность буддизма заключается в его «вселенском духовном коммунизме», сострадании и мудрости, направленных на всеобщее спасение всех живых существ. При этом буддизм обладает рациональной «нетеистической» характеристикой: буддизм не поклоняется Будде как всемогущему богу, а скорее верит, что «все живые существа могут достичь состояния Будды». Эта концепция возвращения силы просветления индивидууму больше похожа на философию, легко принимаемую современными рационалистами. Буддизм также обладает высокой совместимостью и адаптивностью. Когда он распространялся в разные страны, то часто интегрировался с местными культурами. Локализуясь, буддизм становился частью жизни людей на протяжении долгого времени. Методы психологической трансформации буддизма системны, рассудочны и экологически фундированы. Они основаны на принципах интуитивного нравственного и психологического благополучия. Делая акцент на равенстве всего сущего и природы, буддизм наделяет неодушевленные предметы, пожалуй, самым высоким онтологическим статусом, подчеркивая почтение и бережное отношение к природе. Фактически именно точка зрения буддизма является пророческой в современном понимании экологии духа и охраны окружающей среды.

Ключевые слова: буддизм, карма, дхарма, самсара, нирвана, дукха, кама, бхава, вибхава-танха, ниродха, арья-аштанга-марга, аскетизм, махаяна, ваджраяна, хинаяна.

Интерес к буддизму не только как к системе религиозно-философского мировоззрения, но и как к полезной психотехнике можно фиксировать среди достаточно широких слоев населения. Триумфальное шествие буддизма на Запад в Новейшее время ставит также вопрос о причинах его культурно-философского явления. В настоящее время наблюдается очередной виток интереса к буддизму в качестве религиозной системы и психотехники. Отмечается революционное пробуждение интереса западных учёных к буддийским писаниям, тантрам, философии, логике и этике [6, с. 5]. В странах, которые были исторически отдалены от традиционных индийских верований, открыва-

ются буддийские центры, комплексы, магазины; буддийская символика используется для привлечения посетителей бутиков, общественных пространств, ресторанов, так или иначе связанных с восточной кухней. Буддийские принципы деловой активности всё шире используются на различных предприятиях, всё большее количество как предпринимателей, так и пользователей вовлекается в буддийскую инфраструктуру. Представляя собой заметное явление в рамках европейской культуры, навевая определённый привлекательный тип мировоззрения, нормы культурного поведения и этические установки, буддизм выступает как новая наррация, претендующая на особый код восприятия.

Призывая к инициированию духовных переживаний отдельного индивидуума, к постепенной трансформации ума и достижения гармоничного бытия и состояния, буддийское вероучение постепенно включает в свою картину мира достижения современной науки, используя рациональный подход и неуывадающий интерес к самосовершенствованию. В связи с этим возникает необходимость исследования базовых религиозно-философских оснований и функционирования буддизма как культурного метанарратива в рамках секулярной этики, его сущности и проблем существования в современном обществе с точки зрения нынешних реалий, с использованием современного научно-философского аппарата.

Авторы ставят цель проанализировать культурные практики буддизма как обновлённого метанарратива, проследить культургенетику его развития, раскрыть структурные элементы и компоненты буддизма, позволившие ему сохраниться как системе общественной и религиозной мысли на протяжении более 2000 лет. В статье дан философско-культурологический анализ функционирования, адаптации, осмысления и распространения буддизма в культурном нарративном пространстве современного общества, а также определены причины сохранения новизны данной архаичной системы религиозного мышления.

Актуальность исследования обусловлена социально-самоорганизационными процессами в области распространения буддийских воззрений. Проникая в культуру масс-медиа, буд-

дизм становится своеобразным маркером узнаваемости и легитимности популярных артистов. Современные участники медийного пространства, выпуская переводы буддийских книг, исполняя со сцены буддийские мантры (Дэва Премал, Крис Батлер и др.), включая элементы народного буддизма в палитру театральных постановок, шоу, цирковых программ («Цирк дю Солей», постановка «Торук», 2015), вводя элементы буддийского мировоззрения в кинематограф [8], завоёвывают новую аудиторию, активно и своевременно откликаясь на насущные культурные запросы и вызовы. Зачастую герои литературных произведений интерпретируются как интегративные образы трансляторов идей буддийской культуры с аллюзиями к этносам традиционной культуры.

Генезис и историография буддизма. Под буддийской доктриной принято понимать совокупность учений, основанных на определённой философской системе Древней Индии, насчитывающей многовековую историю. Непосредственно термин «буддизм» был введен в обиход в Европе (приверженцы данной религии на Востоке называли её Дхармой) [7, с. 5].

Обладая исторически обоснованной популярностью в странах Юго-Восточной Азии, буддизм постепенно приобрёл организованную структуру и сейчас распространяется в других частях планеты, включая порой разнородные практики («зонтичное» распространение), удовлетворяя разнообразные (религиозные, культурные и т. п.) потребности населения.

Само слово *буддизм* перекликается с двумя понятиями: *будда* («просветлённый») и *дхарма* (под этим термином подразумевается учение, а также совокупность правил, следование которым необходимо для поддержания космического порядка). Таким образом, буддизм может толковаться как «учение Просветлённого».

Буддийский корпус знаний делает акцент на их практическом применении: избавлении от страданий, устранении неведения – с целью обретения освобождения от сансары (круговорота перерождений) и достижения просветления. Цель буддизма подчас декларируется как достоверное познание. Но буддийское учение не рассматривается как некая догматическая доктрина: сам Будда призывал адептов постоянно проверять его слова на практике: «О бхикшу и мудрецы! Подобно тому как ювелир испытывает своё золото, обжигая, разрезая и растирая его, – так и вы должны принимать мои слова, лишь проверив их как следует, а не просто из уважения ко мне» [9, с. 62].

Распространение буддизма и адаптация различных его школ в культурном пространстве оказывают заметное влияние на функционирование его на Западе.

Прогнозирование будущего современного буддизма усложняется ввиду постепенного движения от предшествующей аналитической организации к модернизированным формам его функционирования. Буддийские воззрения всё чаще берутся за основу при изучении различных сторон современной общественной жизни: науки, культуры, медицины, ме-

неджмента. В данной ситуации могут сосуществовать разные параллельные и пересекающиеся подходы к организации общественного пространства в рамках набирающей ход доктрины.

Принято считать, что история буддизма прослеживается на протяжении 2500 лет. Зародившись в середине I тысячелетия до н. э. на территории древних государств Магадха, Кошала и Личави (на северо-востоке Индии), буддийское учение, возникшее на фоне кризиса ведийской религии, постепенно распространялось всё шире и шире. За это время данная религиозная система претерпевала ряд неизбежных изменений, культурных трансформаций и модификаций.

Воззрения Будды и его учеников в целом переходят по классической цепи ученической преемственности. Буддийские наставления зафиксированы в каноне, состоящем из двух частей: Ганджур (Ганьчжур, Канджур) «Сказанное (Буддой)» и Данджур (Тэнгьюр, Тенджур) «Пояснение (сказанного)». Кодификатором считается учёный-систематизатор из монастыря Шалу – Будон Ринчендуб (1290 – 1364). Издания и переиздания Ганчжура и Данчжура способствовали распространению буддийских текстов не только в Индии и Китае, но и в других странах.

На Западе интерес к буддизму пробуждается с середины XIX века, когда в колониальный период в различные азиатские регионы направлялись европейские чиновники, имевшие определённый интерес к наукам. Отдельные христианские мыслители упоминали в своих работах буддийские положения и раньше. Однако не-

которые исследователи указывают на сознательное замалчивание христианами писателями – за исключением Климента Александрийского – буддийской тематики [4].

В России буддизм был официально признан одной из трёх государственных религий Российской империи в 1764 году. Императрица Елизавета Петровна, которая легитимизировала бурятское духовенство, и Екатерина II, которая учредила пост Хамбо-ламы, были канонизированы и признаны перевоплощениями Белой Тары. Первыми значимыми популяризаторами буддизма в России стали И. П. Минаев (1840 – 1890), В. П. Васильев (1818 – 1866), О. О Розенберг (1888 – 1919), Ф. И. Щербатской (1866 – 1942), С. Ф. Ольденбург (1863 – 1934), опубликовавшие большой корпус тибетской и санскритской литературы по данной тематике. Труды Ф. Щербатского предлагали введение в анализ и практику буддийской традиции при помощи доступного в то время понятийного и категорийного аппарата. Деятельность этих востоковедов способствовала пробуждению интереса к данной области знания. Среди последовавших работ по схожей тематике можно отметить труды Б. Я. Владимирцова (1887 – 1965), Б. Дандарона (1914 – 1974), А. И. Вострикова (1902 – 1937), Е. Е. Обермиллера (1901 – 1935). Результатом их научной деятельности стала уникальная библиотека оригинальных рукописей по буддийской традиции. Многие тексты были переведены на русский язык и прокомментированы.

История отечественной буддологии во многом обязана путеше-

ственным, исследователю, учёному А. М. Позднееву, которому в ходе многолетних научных экспедиций по Дальнему Востоку, Северному Китаю, Монголии, Калмыкии, Бурятии удалось собрать уникальную коллекцию ламаистской живописи, скульптуры, культовых предметов, музыкальных инструментов XV – XIX веков [3].

В англоязычном пространстве опубликовано достаточно большое количество работ по изучению буддийского наследия и современного состояния различных буддийских школ.

В Европе среди пионеров изучения буддизма следует отметить французского индолога Эжена Бюрнуфа (1801 – 1852) и венгерского филолога-востоковеда, основателя научной тибетологии Александра Чома де Кёрёш (1784 – 1842), который в 1933 году был причислен к лику боддхисатв в Японии. Э. Бюрнуфу Европа обязана созданием одной из самых сильных в мире буддологических школ. Основные работы Александра Чома де Кёрёш: *Essays Towards a Dictionary Tibetan and English*, 1834; *The Life and Teachings of Buddha*, 1957. Основные работы Эжена Бюрнуфа: *Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien*, 1844; *Le lotus de la bonne loi*, 1852.

В настоящее время академическое изучение буддизма проводится во многих университетах и институтах по всему миру. В России следует назвать такие буддийские учебные заведения, как Буддийский университет «Даши Чойнхорлин» им. Дамба-Даржа Заяева (Иволгинский дацан «Хамбын Хурэ», Улан-Удэ), филиал Международного института Кармапы

(Karmapa International Buddhist Institute – KIBI) (Элиста), Агинская Буддийская Академия (Агинский дацан, «Дэчен Лхундублинг», село Амитхаша, Агинский Бурятский округ Забайкальского края) [2]. Планируется открыть высшее буддийское учебное заведение в Элисте при центральном хуруле «Золотая обитель Будды Шакьямуни» и в Кызыле на базе Храма Желтой веры.

Популяризацией буддизма занималось бесчисленное множество писателей, исследователей, проповедников. Западные подвижники, получая инициацию у буддийских наставников, начинают вести активную просветительскую работу, открывая в различных городах центры, создавая общины и дхарма-центры. Можно назвать такие имена, как Агван Лобсан Доржиев (1853 – 1938), П. А. Бадмаев (1851 – 1920), Карл Тынниссон (1873 – 1962), Анагарика Говинда (Эрнст Лотар Хоффманн) (1898 – 1985), Ю. Н. Рерих (1902 – 1960), из современников, например, Оле Нидал (р. 1941) (датский религиозный деятель, способствующий передаче учений школы Карма-кагью, «Алмазного Пути»), Матьё Рикар (р. 1956) (французский исследователь, переводчик).

По степени дисциплинарной разработанности буддизма наряду с вышеупомянутыми лидируют такие популярные исследователи, как Ф. И. Щербатской, Е. А. Торчинов, В. И. Рудой, Е. П. Островская.

Среди значимых трудов отечественных авторов следует отметить работы таких исследователей буддизма, как В. Н. Андросов, А. Н. Игнато-

вич, А. В. Парибок, М. Е. Ермаков, В. Г. Лысенко, Л. Н. Меньшиков, К. Ю. Солонин.

Определённая работа по изучению буддийской культуры и её связи с другими системами проводится в собственных разработках и исследованиях (Матвеев С. Англо-русский словарь по буддизму, индуизму и смежным понятиям. М. : Свет, 2019; Неаполитанский С., Матвеев С. Энциклопедия буддизма. М. : Свет, 2021).

Среди недавних научных трудов, посвященных культурологической роли буддизма, выделяются защищенная в 2005 г. диссертация на соискание ученой степени кандидата наук А. М. Алексеева-Апраксина «Буддизм в культурной жизни Петербурга» (24.00.01 – теория и история культуры), защищенная в 2017 г. диссертация на соискание ученой степени доктора наук Ж. А. Аяковой. «Социальная и культурная адаптация буддизма Махаяны в современном североамериканском обществе» (09.00.11 – социальная философия), защищенная в 2023 г. диссертация на соискание ученой степени кандидата наук Ли Линьсун «Буддизм в культурной жизни современного Китая» (специальность 5.10.1 – Теория и история культуры, искусства) и др.

Подобная диссертационному исследованию проблематика отражена в работах ведущих научных сотрудников отдела философии, культурологии и религиоведения Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН доктора исторических наук А. М. Донца, доктора филологических наук С. П. Нестеркина (Лепехов С. Ю., Донец А. М., Нестеркин С. П.

Герменевтика буддизма. Улан-Удэ : Изд-во БНЦ СО РАН, 2006; Нестеркин С. П. Личность в буддизме махаяны. Улан-Удэ : Изд-во БНЦ СО РАН, 2011), Ж. А. Аяковой (Аякова Ж. А. Буддизм на Западе: медитация, ум и жизнь. Улан-Удэ : Изд-во БНЦ СО РАН, 2020; Аякова Ж. А. Философская интерпретация и трансляция буддизма. Улан-Удэ : Изд-во БНЦ СО РАН, 2019).

Методологической основой критического разбора буддийских практик и саморепрезентаций послужили работы Е. И. Аринина, который представил культурологическую онтологию религии (Аринин Е. И. Философия религии. Владимир : Изд-во ВлГУ, 2014 ; Аринин Е. И. Диалог религиозных и нерелигиозных мировоззрений, Владимир : Изд-во ВлГУ, 2008).

Небезынтересными представляются работы по темам: буддизм и современное киноискусство (диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук О. С. Усмановой «Произведение киноискусства как пространство межкультурного диалога» (24.00.01). Казань, 2012), буддизм в массовой культуре (диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук Г. А. Сорокиной «Буддизм в европейской культуре первой трети XX века» (09.00.13). Москва, 2005), буддизм и современная философия (диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук Д. В. Аюшеевой «Современный тибетский буддизм на Западе: социально-философский аспект» (09.00.11). Улан-Удэ, 2000), буддизм и экология (диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук О. В. Доржигушаевой «Философ-

ские основания экологической этики (на примере буддийской традиции» (09.00.11). Улан-Удэ, 1996).

Культурологические аспекты буддийского учения как внерелигиозного паттерна применимы ко многим сферам жизни современного общества: идея пустотности, репрезентативность образа в обществе, аутентичность и правомочность репрезентативности – всё это новые проблемы, до настоящего времени практически не затрагиваемые исследователями. Буддизм имплицитно присутствует в современной культуре, наблюдается его культурная экспансия, а многообразие и диверсифицированность его форм наводят на мысль о своеобразной обезличенности данного вероучения.

В чём причина постоянно растущей популярности и актуальности буддизма? Он способен выступать как универсальное мировоззрение, приходящее на смену прошлым плотным онтологическим моделям вовлечённости человека в культурное пространство. Человек нынешней формации персонифицирует потоковое, переходное, обезличенное состояние, отличное от «венца творения», что как нельзя лучше вписывается в реалии постмодернистского пространства (шеринговая экономика, криптомизация средств расчёта, децентрация управления).

Буддизм конкретизируется в обществе, отвечая на его запросы по самосохранению, учитывая традиционные знания. Буддийская традиция от её религиозно-философских истоков и до западной буддологии находится в развитии, постоянно изменя-

лось восприятие буддизма на разных этапах его истории. Представители новейшей культуры переосмыслили буддийскую доктрину, определили понимание буддизма, обеспечили воспроизводство понятий буддийской культуры в рамках необуддизма [5].

Буддизм возник как протест против брахманизма кастового общества и дал шанс неприкасаемым на духовную эмансипацию. Сегодня брахманы уже не те, что были. Многие брахманы сегодня входят в число лидеров движений за социальную реконструкцию и еще больше являются носителями новых идей социального равенства. Однако старые ценности брахманизма (кастового мышления) сохраняются и встречаются повсеместно и поэтому необуддизм выполняет сегодня культуртреггерскую миссию [12; 13]. Наблюдается также сведение проблематики буддизма к идеологии well-being, предельное упрощение буддийской философии в западном обществе потребления, что также стало частью процесса культурной легитимизации буддийского метанарратива в целом [10; 11].

В многоконфессиональном, светском, поликультурном обществе религии, ранее считавшиеся экзотическими, стали привлекательной альтернативой для многих людей, стремящихся к более полноценной духовной жизни. Это особенно верно в отношении буддизма, который находится в центре постоянного внимания СМИ, отчасти благодаря знаменитым новообращенным, крупным кинофильмам и популярности Далай-ламы. Обращаясь к современной ситуации, исследователи обнаруживают, что в необуддизме за-

падные учителя щедро заимствовали и синтезировали из различных буддийских традиций то, что никогда не пересекалось в своих первоначальных контекстах: мужчины и женщины практикуют вместе на равных, церемонии и ритуалы стали упрощенными, часто со снятым магическим эффектом. Новый буддизм сделал путь медитации и духовного пробуждения доступным для всех, а не только для элитной группы монахов.

Выводы. Новизна темы заключается в постановке вопроса о секуляризации и кризисе больших нарративов и имплементации буддийской доктрины в контексте современного информационного общества. Вопрос критериев устойчивости применительно к буддийской традиции имеет не только узкоконфессиональное значение, но и общецивилизационное. Гипотетически самая древняя мировая религиозная система сохранила свою устойчивость до нашего времени в силу комплексных оснований:

1. Философско-культурологический базис буддизма способствует активной экспансии intersубъективной составляющей буддийской традиции.

2. Современные практики буддийской доктрины являют пример того, как традиция может подвергаться модернизации и глобализации, эксплуатируя современные ориенталистские тренды популяризации восточной философской мысли.

3. Прогностичность положений буддийского вероучения вписалась в контекст современной научной мысли, совпадая с направлениями её развития —

в области квантовой физики, астрофизики, нейрофизиологии, психологии.

4. Успешные современные бизнес-модели инкорпорируют положения буддийского вероучения (осознанность, этическая целостность, долгосрочная устойчивость, концентрация внимания, снижение стресса, эмоциональный интеллект, экологическое мышление), на уровне корпоративной культуры.

5. Культурные положения буддизма коррелируют с социалистическими и коммунитарными идеями. Уменьшение страданий, альтруизм, служение обществу, социальное равенство, совместное использование ресурсов породили такие идеологии, как «буддийский социализм», «дхаммический социализм» (Гиро, Буддхадас, Амбедкар и др.).

Таким образом, в статье выявлены базовые формы модификации буддизма в мировой культуре и определена метанарративная функция традиции. Выступая в качестве инструмента очевидного понимания мира, его законов развития, осознания человеческой природы и месте человека в мире, буддизм на протяжении столетий обращается к насущным проблемам бытия, что позволяет сохранять ему религиозную устойчивость в религиозно-философском пространстве как развивающегося компендиума понятных и функционирующих идей. Свойственные буддизму изменчивость, потоковость, парадоксальность и противоречивость продолжают привлекать в его ряды всё большее число сторонников и адептов. Современный человек, видя когнитивную целостность мира, склонен относиться с

симпатией к системам, предлагающим ему понятное мирозерцание, а сами буддийские идеи, конкретизируясь в рамках отдельно взятой школы или традиции, остаются актуальными и востребованными и поныне.

Рассмотрение феномена буддизма в современном обществе проводилось в разрезе философско-культурологических установок, через анализ его культурной динамики и феноменологию буддийских нарративов.

Буддизм как культурная феноменология неразрывно сочетается с феноменами духовной жизни общества и соотносится с паттернами современных ему идеологием. Классический и современный буддизм представляют собой различные стороны одного культурного феномена, базисом их совместного функционирования служит концепция взаимной комплементарности.

В процессе разработки темы нарративности буддизма и его универсальности как матрицы смыслов продуктивными оказались следующие направления и концепты:

1) архетипичность функционирования буддизма как особой культурной системы, позволяющей ему сохраняться как самой древней мировой религии и сохранять конкурентные преимущества на глобальном рынке религий;

2) философско-культурологические основания буддизма, его историческое развитие и состояние в современном обществе;

3) специфика имплементации буддийских воззрений в культурную динамику общества;

4) ценностно-смысловые доминанты в первоисточниках буддизма и их культурное значение;

5) формы модификации буддизма в мировой культуре и его метанарративный функционал.

По результатам исследования можно прогнозировать неуклонный рост значимости традиционного буддийского вероучения в обществе как современного нарратива, приходящего на смену прошлым нарративам.

Теоретическое значение исследования предполагает использование его для выработки новых синтетических стратегий осмысления буддизма. Проведенная работа и результаты исследования позволяют сделать

вывод о целесообразности всестороннего активного изучения буддизма, принципов его функционирования и практического значения в современном обществе. Материалы статьи могут быть использованы в качестве вспомогательных разработок для лекционных и семинарских занятий по философии, истории культуры, философской антропологии, философии культуры. Сохранение и формирование ценностно-смыслового разнообразия, осмысление уникальных культурно-антропологических форм кодирования окружающей действительности могут содействовать стабильности общественно значимых институтов в стране.

Библиографические ссылки

1. Альбедиль М. Ф. О необуддизме Б. Д. Дандарона // Учение Будды в России: 250 лет институту Пандито Хамбо-лам. СПб. : Петербургское Востоковедение, 2015. С. 145 – 154.

2. Буддийское образование в России [Электронный ресурс]. URL: <https://buddhismofrussia.ru/html/educ.htm>, свободный. Яз. рус. (дата обращения: 12.11.2025).

3. Войтов В. Е., Тихменёва-Позднеева Н. А. Алексей Матвеевич Позднеев и его восточная коллекция. Самара : Агни, 2001. 108 с.

4. Кожевников В. А. Буддизм в сравнении с христианством. Т. 1. М. : Грааль, 2002. 21 с.

5. Смертин Ю. Г. Японский необуддизм: политическая практика и глобальный проект // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов : Грамота, 2012. № 8 (22). В 2 ч. Ч. 1. С. 190 – 194.

6. Тантрический буддизм. Вып. 3. М. : Серебряные нити, 2004. 320 с.

7. Торчинов Е. А. Введение в буддологию. Курс лекций. СПб., 2000. 304 с.

8. Тимошук А. С. Буддийская философия и кинематограф // Актуальные проблемы монголоведных и алтаистических исследований. Элиста : КалмГУ, 2019. С. 296 – 299.

9. Урбанаева И. С. Специфика буддизма как философии и религии // Вестник Бурятского государственного университета. 2009. № 8. С. 61 – 69.

10. Coleman J. The new Buddhism: The western transformation of an ancient tradition. Oxford University Press, 2002. 272 p.

11. Cush D. British Buddhism and the new age // Journal of contemporary religion. 1996. № 11(2). P. 195 – 208.

12. Ling T. Neo-Buddhism: an assessment // Buddhist Revival in India. Springer, 1980. P. 108 – 134.

13. Scherer B. Globalizing Tibetan Buddhism: modernism and neo-orthodoxy in contemporary Karma bKa' brgyud organizations // Contemporary Buddhism: An Interdisciplinary Journal. 2012. Vol. 13. № 1. P. 125 – 137.

S. A. Matveev
A. S. Timoshchuk

BUDDHISM AS A CULTURAL METANARRATIVE IN MODERN STUDIES

Buddhism, one of the three major world religions, remains popular today because it is not just a religion but also a psychology, coaching, and a spiritual technology for enlightenment, concentration, and motivation. Its success is explained by its emphasis on inner liberation rather than blind worship, its ethical maxims that combine wisdom and compassion, and its high degree of compatibility with rational thinking, allowing Buddhism to adapt to various cultures and offer rational solutions to life's suffering. Buddhism's social appeal lies in its «universal spiritual communism», compassion, and wisdom aimed at the universal salvation of all living beings. At the same time, Buddhism possesses a rational, «non-theistic» characteristic: Buddhism does not worship Buddha as an omnipotent god, but rather believes that «all living beings can attain Buddhahood». This concept of returning the power of enlightenment to the individual is more akin to philosophy and is easily accepted by modern rationalists. Buddhism also possesses a high degree of compatibility and adaptability. As it spread to different countries, it often integrated with local cultures. By localizing, Buddhism became a part of people's lives over time. Buddhism's methods of psychological transformation are systemic, rational, and ecologically grounded. They are based on the principles of intuitive moral and psychological well-being. Emphasizing the equality of all beings and nature, Buddhism accords inanimate objects perhaps the highest ontological status, emphasizing reverence and respect for nature. In fact, it is precisely the Buddhist perspective that is prophetic in the modern understanding of spiritual ecology and environmental conservation.

Key words: Buddhism, karma, dharma, samsara, nirvana, dukha, kama, bhava, vibhava-tanha, nirodha, arya-ashtanga-marga, asceticism, Mahayana, Vajrayana, Hinayana.

УДК: 82.01+130.121

Е. А. Тимошук

ПОСТ-ИНГАРДИАНА: ФЕНОМЕНОЛОГИЯ СОЦИОКУЛЬТУРНЫХ ОБЪЕКТОВ

Цель данной статьи – обзор польской феноменологии в контексте эволюции европейской философии. Герменевтико-феноменологическая проблематика все чаще используется представителями гуманитарных, социальных наук и наук о здоровье, но до сих пор не предпринималось попыток связать феноменологию и национальные традиции. Особенность польских феноменологов заключается в том, что они никогда не находили трансцендентальный идеализм Гуссерля привлекательным. В частности, Роман Ингарден переориентировал феноменологию на реалистическое отношение. Один из самых резких критиков трансцендентального идеализма Гуссерля не только свёл проблему феноменологического идеализма к социокультурным конкретизациям. В интеллектуальной подготовке Ингардена присутствовала и гносеологическая установка реализма, защищавшая его от трансцендентальной аргументации Гуссерля, и эта же подготовка сделала его последователей такими отзывчивыми к его последовательному реализму. Реалистическая концепция истины Ингардена – это достижение всей польской феноменологии. Он усвоил ее в львовско-варшавской школе и следовал ей всю жизнь, в то время как Гуссерль следовал иной эпистемической конструкции, которую он перенял у Brentano.

Ключевые слова: Гуссерль, Ингарден, Тарский, львовско-варшавская школа, польская феноменология.

Западное положение Польши содействовало рецепции европейской философии, формированию ряда мыслителей, получивших международную известность. Особое внимание польские философы уделяли логике, содержанию понятий, интенциональности объектов, когнитивизму, сознанию. Одним из магистральных представителей является Роман Ингарден (1893 – 1970) – крупный европейский философ-реалист XX века, создав-

ший предпосылки для самобытного развития феноменологической школы на родине. Наиболее видным учеником Ингардена стала польско-американский феноменолог Анна-Тереза Тименецки. К её заслуге следует отнести фиксацию субъективно-эстетического разворачивания социокультурного бытия в ёмких античных категориях: телос, логос, биос, эрос, энтелехия, хронос, кайрос, стазис,

дайнамос, теорезис, поэзис, праксис, фронтэзис, метексис, орхе, арете [11].

Цель статьи – раскрыть бытие феноменологии как национального проекта в Польше на примере школы Р. Ингардена. Задачи: 1) раскрыть философское становление Ингардена и его последователей как особый путь в польской феноменологии; 2) обосновать онто-социальный статус теории литературного произведения Ингардена; 3) изложить ключевые концепты социокультурной интерпретации искусства Ингардена; 4) указать на методологический потенциал литературной теории Ингардена в интерпретации символического мира культуры.

В статье затрагиваются и другие польские мыслители, связанные со школой феноменологии: К. Твардовский, К. Войтыла (Папа Иоанн Павел II), М. Голашевска, В. Стружевский, А. Вегрижевский, А. Полтавски (Andrzej Półtawski), В. Чойна, И. Липич, Б. Левицки, З. Лисса, Л. Плеснар, Л. Блауштейн, Я. Макота, Дж. Свичимски, Г. Счулчевски [14].

Славянские народы внесли значительный вклад в развитие европейской культуры – торговлю, географические открытия, науки, искусства. Однако роль в развитии аналитического мышления принадлежит другим народам – грекам, англосаксам, французам, германцам. Вместе с тем польская философия может считаться всемирным достоянием славян. Её достижением стала интеграция различных стратегий – феноменологического подхода Гуссерля и строгой критической методологии львовско-варшавской школы, направленных на самые фундаментальные вопросы по-

знания бытия общества, искусства, ценностей, человека [8].

Связующей нитью между Гуссерлем и польской феноменологией стал Роман Ингарден. В своих лекциях он преображал окружающий предметный мир, говоря о невидимых аспектах вещей. Его считали легендой философского факультета Краковского университета: статный и элегантный джентльмен, блестящий оратор, знаток искусств, ученик знаменитого Гуссерля [19].

Роман Витолд Ингарден (1893 – 1970) родился в Кракове, начальное и среднее образование он получил во Львове. Он начал свои философские исследования во Львове под руководством основателя львовско-варшавской школы и продолжил в Германии, где изучал математику, психологию и философию.

Первым учителем философии Ингардена стал Казимир Твардовский, выдающийся польский методолог и педагог того времени, основатель львовско-варшавской школы, известной, прежде всего, своими логиками (К. Айдукевич, Т. Котарбиньский, С. Лесневский, Я. Лукасевич, А. Тарский и др.). Не ставя перед собой задачу создания новой философской системы, ученик Brentano приучал своих выпускников к ясности и строгости мышления [25, с. 60].

Именно во время пребывания в Германии Ингарден стал учеником Эдмунда Гуссерля. Посещая его лекции и семинары, он изучал философское движение, заложенное Гуссерлем, – феноменологию и установил контакты с другими участниками занятий, такими как Эдит Штайн и Мар-

тин Хайдеггер. В 1928 году он вернулся в Польшу, получив хабилитацию, в которой занимался эстетическими вопросами (в частности вопросом литературного творчества), и начал читать лекции во Львове.

Твардовский разграничивал акт, содержание, объект и продвинулся в анализе содержания и предмета представления. Эти результаты были обобщены в диссертации, опубликованной в 1894 г., и были критически переосмыслены Гуссерлем и Мейнонгом [30]. Впоследствии Ингарден высоко оценил работу Твардовского «К учению о содержании и предмете представлений» (1894), считая её первой значительной теорией объектов со времён Х. Вольфа [29, с. 159]. В своём разграничении двух типов интенциональных объектов – конструируемого сознанием и целеполагаемого сознанием, Ингарден близок к концепции Твардовского, поскольку Brentano стоял на позиции имманентности интенции.

«Спор о существовании мира» – это фундаментальная защита позиции реализма в феноменологии, возможно, величайшее достижение Ингардена и одна из главных философских работ XX века. В этом проекте ему удалось не только провести критику трансцендентального идеализма, но и разработать в деталях сложную онтологическую систему, где помимо различных классов объектов (физические, идеальные, интенциональные) выделяются процессы, модусы, события.

Особое место в жизни Ингардена и интеллектуальной жизни Польши занимает Краков, самый древний город государства. Здесь родился и умер

философ. Ягеллонский университет принял Ингардена, когда ему не разрешили читать лекции в других университетах советской Польши. Средневековый город удивлял не только своей многовековой историей. На факультете читал лекции именитый мыслитель, который мог себе позволить не ссылаться на Маркса, что изумляло и привлекало молодёжь. Вокруг него на занятии самые обыденные предметы начинали жить своей жизнью, наполняясь смыслом благодаря феноменологическим категориям: слои прочтения, интенциональность, интересубъективность. Его объяснение художественных произведений всегда было оригинальным, живым и одновременно строгим, а трактовка самых сухих философских положений звучала поэтично, торжественно и харизматично [26].

Феноменология в то время была новым, зарождающимся движением, сосредоточенным вокруг Гуссерля, и не существовала за пределами Германии. Доминирующим направлением в польской философии того времени был логический позитивизм, представленный львовско-варшавской школой. Ингарден вступал в споры с её представителями, а также заложил основы феноменологии в Польше, излагая основные идеи феноменологии Гуссерля в своих статьях и переводах с немецкого.

Благодаря участию в академических конференциях и переписке с представителями феноменологии в Германии Ингарден также принимал участие в её развитии. Первоначально, в 1930-х годах, его интересы были сосредоточены на эстетике, в частности

на философии литературы. Со временем эти соображения привели его к критике трансцендентального идеализма Гуссерля.

Гуссерль утверждал, что существование мира зависит от сознания – что объекты, которые мы считаем реальными вещами, имеют свой реальный источник в актах сознания, направленных на них. Ингарден подверг сомнению идею о том, что всё существование мира основано на сознании, и защищал реалистическую интерпретацию феноменологии (точка зрения, противоположная идеализму, называется реализмом). Польский философ посвятил этому обсуждению свою работу «Спор о существовании мира».

Гуссерль считал, что для того, чтобы мир объектов имел для нас смысл, его существование должно быть укоренено в сознании, поскольку сознание является источником всего смысла. Возможно ли, следовательно, существование объектов независимо от сознания?

После войны Ингарден начал работать в Ягеллонском университете, но в 1950 году по идеологическим причинам был отстранен от работы коммунистическими властями. Затем он перевел «Критику чистого разума» Иммануила Канта, фундаментальный труд современной философии (изданный Государственным научным издательством), и продолжил свои онтологические и эстетические исследования. В 1957 году он вернулся в Ягеллонский университет и работал там до выхода на пенсию в 1963 году.

После смерти Ингардена в 1970 году был опубликован сборник его

лекций о человечестве и человеческом состоянии «Книга о человеке», который принес ему известность за пределами академических кругов. По мнению Ингардена, природа человека заключается в преодолении его животного состояния посредством искусства и морали.

Наиболее известная концепция Ингардена касается литературного произведения искусства (позже он распространил её и на другие виды произведений). Это интенциональный объект, т. е. он зависит от сознания, но при этом имеет экзистенциальную основу в материальном объекте, независимом от сознания. Примером такого объекта является роман. И то, и другое – физические объекты из бумаги, которые можно держать в руке или положить на стол, но в то же время роман – это объект, существующий в сознании, он представляет собой образы и приключения персонажей, которые разворачиваются в нашем сознании, когда мы читаем или вспоминаем книгу. Ингарден говорил именно об этом гетерономном способе существования произведения искусства, демонстрируя, что его нельзя свести ни к смыслу, существующему в сознании, ни к материальному объекту – книге [9].

Другим аспектом произведения искусства, описанным феноменологией Ингардена, была его многослойность. Каждое произведение состоит из четырех слоев: звуков, значений слов и предложений, а также схематизированных образов, благодаря которым представленные в произведении объекты возникают в воображении читателя. Концепция наслоения де-

монстрирует, что литературное произведение воздействует на читателя различными, перекрывающимися способами: весом слов, их значениями и целостными образами, которые возникают в сознании читателя на этой основе [5].

Хотя феноменология самого произведения искусства внесла значительный вклад в развитие феноменологии, она также способствовала решению эпистемологических и онтологических вопросов. Продемонстрировав, что объекты существуют, по крайней мере частично, независимо от сознания, Ингарден вступил в спор с трансцендентальным идеализмом Гуссерля и разработал реалистическую интерпретацию феноменологии [6].

Эпистемологический спор между реализмом и идеализмом, в свою очередь, был связан с онтологическими вопросами, которые были центральными для интересов Ингардена, а именно, существуют ли объекты, данные в процессе познания, независимо от сознания или, наоборот, основывают свое существование на актах сознания, направленных на них.

Понимая онтологию как науку о возможных существах (а не только о тех, которые существуют на самом деле, – что, по мнению польского философа, было предметом метафизики), Ингарден в своем главном труде – трехтомном «Споре о существовании мира» – рассматривал все возможные способы существования объектов, которые вписывались в дискуссию между реализмом и идеализмом. Хотя он на протяжении всей жизни склонялся к реализму, дискуссия между реализ-

мом и идеализмом в его работе в конечном итоге не разрешается.

Ингарден также размышлял о человеческой природе. Хотя она не занимала центрального места в его философских работах, его посмертно опубликованная «Маленькая книга о человеке» стала его самым известным произведением [7].

Обсуждая ряд подробных вопросов, связанных с человеческой жизнью, Ингарден излагает свой взгляд на человеческую природу. Он придерживается давней философской традиции, которая рассматривает человека как существо, состоящее из двух элементов: биологического (животного) и духовного – тела и души.

В понимании Ингардена человек представляет собой именно такое психофизическое единство. Ключевой особенностью концепции польского философа стала идея о том, что человеческая природа для него не является чем-то ясным и очевидным. Напротив, то, кто мы есть, остается для нас тайной. Чтобы узнать, кто мы есть, мы должны действовать – именно в решениях и действиях, которые мы совершаем, проявляется наша истинная природа.

Действуя, человек выходит за рамки своей животной природы и становится создателем культуры. Ингарден рассматривал природу как мир, управляемый эгоизмом, в котором фундаментальным законом является стремление к удовлетворению потребностей. Человеческая природа превосходит животный мир именно в своей способности действовать бескорыстно; люди действуют не только для удовлетворения своих потребно-

стей, но и ради таких ценностей, как истина, добро и красота.

Концепция человечества Ингардена ставит в центр этический и аксиологический аспекты человеческой жизни. Сущность человечества выражается в его способности создавать культуру. Однако, в отличие от многих философов своего времени, Ингарден не рассматривал культуру как инструмент, с помощью которого человек покоряет природу.

Для Ингардена культура была ещё одним измерением жизни, независимым от природы, – квазиреальностью, существование которой основывалось на ценностях. Иными словами, именно мораль и искусство делают нас людьми. Реализуя этические и эстетические ценности в жизни, люди одновременно открывают свою собственную природу и выходят за рамки своего биологического, животного существования [3].

Идеи феноменологической эстетики вслед за Ингарденом в Польше развивали А.-Т. Тименецки (Anna-Teresa Tymieniecka), В. Стружевский (Władysław Stróżewski), В. Чойна (Wojciech Choina), А. Кучиньская (Alicja Kuczyńska), А. Полтавски (Andrzej Półtawski), М. Голашевска (Maria Golaszewska) продолжили феноменологию Ингардена в социальной философии и эстетике. Известны также и другие его польские последователи (Ingardenists): Boleslav Lewicki, Zofia Lissa, Janina Makota, Jerzy Galecki, Adam Wegrzecki. Ряд польских томистов в Римской католической церкви сотрудничали с Р. Ингарденом: Karol Wojtyła, Tadeusz Styczen, Józef Tischner.

Остановимся на вкладе наиболее результативных авторов. В. Стружевский анализировал взгляды Ингардена на абстрактную живопись, проводил аксиологический анализ работ учителя. Особое внимание он уделил образу идеального зрителя в работах Ингардена, т. е. такого ценителя искусства, который знает, как следовать за эстетическим кодом мастера, создавшего произведение. Интенциональный объект может существовать даже без материального носителя, но непродолжительное время. Также рассматривал отношения между концепцией произведения и его материальным носителем на холсте, бумаге, камне. Последний может выступать лишь аллюзией к самостоятельно живущему образу, обнаруживая расхождение между онтичностью художественного произведения и его материальностью [31].

Алиция Кучиньская (Alicja Kuczyńska) разворачивает в своих публикациях панораму эстетической мысли прошлого через концептуальные идеи «миф прекрасного», «эстетическая ситуация», «трансгрессия исторического в искусстве», «эстетический плюрализм» [2; 23]

Ученик Ингардена А. Полтавски (Andrzej Półtawski) предметом своего исследования сделал темы сознания, восприятия, реальности мира, философскую антропологию. Проанализировав природу чистого сознания у Ингардена, А. Полтавски приходит к выводу, что для него оно носило абстрактный характер. Исследователь поставил проблемный вопрос: чем является абстрагирование чистого сознания – это онтологические усмотре-

ние сущности или эпистемическая идеализация? [27]

А. Полтавски обобщил экзистенциально-праксиологические аспекты учения Ингардена, представив их как динамические сущности. Модусы времени у Ингардена зависят от личной экзистенции. Темпоральность – следствие различных потоков сознания. При этом «я» отличается от этих потоков. «Я» – это сила, которая генерирует потоки сознания, конституирует время и сама же трансцендирует эти проявления. Находясь в теле, «я» маркировано им или даже опосредовано, находясь в чуждом мире, где «я» создаёт свои жизненные миры, чтобы чувствовать себя в них свободно. Однако эти миры могут быть жизнеспособны и устойчивы, если они посвящены благу, красоте, истине [27, с. 127 – 131].

Мария Голашевска (Maria Golaszewska) развивала в своих работах концепцию «эстетической ситуации», предложенную Р. Ингарденом. Мастер феноменологии проанализировал встречу автора и реципиента как многофазовый процесс. В триаде творец – произведение – эстетический субъект последний выступает вторым индивидуализированным автором, конкретизирующим для себя объект искусства. Голашевска отходит от статичного описания эстетической ситуации учителя, добавляя экзистенциальный и метафизический модусы, а в её более поздней схеме эстетическое становится частным случаем аксиологического [4].

З. Лисса (Zofia Lissa) опиралась на концепцию многослойности Ингардена в исследовании визуальных и аудиообразов в книге «Музыка и ки-

но» (1937). Исследователь предложила движение как средство онтологической связи между образом и звуком, так как движение есть фактор изменчивости во времени. Лекции Ингардена позволили ей углубиться в такие сложные темы, как категории «значение» и «комическое» в музыке. Она дискутировала с Ингарденом по поводу структуры музыкального произведения, опираясь на новые разработки в области электронной музыки.

Одним из самых влиятельных феноменологов был, конечно, К. Войтыла. В своих произведениях он стремился совмещать томизм и феноменологию М. Шелера. Диссертация по философии, защищённая в 1953 г. в Ягеллонском университете, была посвящена обоснованию христианской этики в рамках этической системы М. Шелера.

В 1918 г. Ингарден выпустил статью о феноменологии в ведущем польском журнале *Przegląd Filozoficzny* с целью привлечь внимание к новому методу. Л. Блауштейн (Leopold Blaustein) – единственный, кто отозвался на призыв и отправился в 1925 г. во Фрайбург к Гуссерлю. Аспирант защищал диссертацию во Львове под руководством К. Твардовского и успел выпустить интересные исследования на стыке дескриптивной психологии и эстетики радио и кино. В 1940 году он погиб во время холокоста евреев в Польше [25].

Многослойная феноменология объекта Ингардена помогла Л. Блауштейну выдвинуть концепцию идентификации в теории кинематографа: эстетические чувства, сопровождающие восприятие фильма, есть результат взаимодействия индивида с интенцио-

нальным уровнем произведения. Блауштейн полагал, что его теория проясняет трудные пограничные вопросы психологии и эстетики.

Л. Плеснар (Łukasz Plesnar), заведующий кафедрой истории кино Ягеллонского университета, опираясь на идею многослойности Ингардена, создал теорию четырех уровней кинематографа: слой репрезентации, транскрипции, прочтения и коммуникации. Само кино – это оптико-механическая копия интенциональной реальности. Ценность феноменологии Плеснар, R. W. Kluszynski, В. Осадник (Wacław M. Osadnik) видят в теории интенциональных объектов, которые в фильме создаются на уровне репрезентации. По мнению Л. Плеснара и его коллег, феноменология Ингардена разрешает основные теоретические затруднения в области искусства, однако имеет ограничения при анализе постмодернистского искусства, где можно говорить о квази-интенциональности [20; 21].

В визуальной эстетике Я. Мако-та [18], Дж. Свичимски [33], Г. Счулчевски (G. Szulczewski) опирались на феноменологию Ингардена. Профессор из США В. Чойна (Wojciech Chojna), получивший образование в Польше, ориентировался на Ингардена в исследовании проблем социальной философии и эстетики [12]. В своей диссертации 1992 г. Чойна указывает на противоречие в концепции идентичности объекта искусства Ингардена. По мнению исследователя, предметы, перечисляемые Ингарденом, сущности, идеализированные объекты и качества, не существуют в феноменологическом созерцании. Он

также обвиняет Ингардена в игнорировании историчности объектов культуры и искусства, которые не могут сохранять свою идентичность. Чойна полагает, что его концепция идентичности произведений искусства возвращается к феноменологии Гегеля и Гуссерля [13, с. 8].

В методологии познаньской школы (Ж. Кмита – Jerzy Kmita, В. Лавнишак – Włodzimierz Lawniczak и др.) прослеживается опора на «принцип принципов» Гуссерля, который гласит, что внутреннее созерцание является самоданным свидетельством.

Польская феноменология – грандиозное событие для всего славянского мира. Она проложила свой путь между идеализмом Гуссерля и жёстким минимализмом позитивизма. Суровые условия марксистской идеологии не помешали самобытному развитию молодых польских феноменологов. Более того, трудные условия формирования сделали из польской феноменологии привлекательный продукт на мировой ярмарке идей. Другое крупное направление польской философии – львовско-варшавская школа логики, известна меньшему числу специалистов в силу ограниченной применимости методологии. Феноменология в сравнении с формальной логикой имеет более широкий спектр взаимодействия – искусство, религию, этику, теорию культуры. Ключевой фигурой для расширения феноменологического поля стал Роман Ингарден, который занялся теорией искусства чтобы доказать, что феноменология не должна относиться к миру как к художественному миру, созданному воображением людей.

Ингарден указал на необходимость разделять разные классы объектов и использовать для их познания разные методы.

Сегодня философия в Польше свободна от марксистских барьеров, молодые учёные получили международную мобильность. С одной стороны, это открывает больше возможностей, развивает эрудицию и поликультурность. С другой стороны, из-за огромного багажа направлений, течений, школ, исследователей, помноженных на глобальный контекст знаний, феноменология теряет идентичность, размывается среди теорий коммуникации, культурологических и антропологических штудий, религиоведения. В международном банке идей польская феноменология скорее стала историческим экспонатом, нежели актуальной линией развития.

З. Маевска (Zofia Majewska) обобщила взгляды Ингардена на аксиологию. Она считает, что в Кракове Ингардену удалось сформировать польскую школу феноменологии, и отмечает его дар подходить синтетически к темам из разных областей – эстетики, метафизики, онтологии, аксиологии, гносеологии. Одновременно с этим онтологические категории выполняют роль связующих звеньев у феноменолога, который очень подробно аспектирует их – формально/экзистенциально, объективно/процессуально. Ингардена отличает погружение в сложные вопросы онтичности социокультурных объектов – искусства, права, религии. Эти бытийные объекты пронизывают ценности блага, красоты, истины, порядка, поскольку в своём жизненном мире че-

ловек не может обойтись без них. Более того, будучи однозначно обусловленным физической природой, эти ценности составляют для нас безусловную необходимость. Человек всю жизнь поддерживает и генерирует эти ценности, и, если у него получается это, он чувствует внутреннее удовлетворение от того, что жизнь прошла не зря.

З. Маевска полагает, что в ряде произведений Ингардена изложены положения философии культуры (Wartosc estetyczna i zagadnienie jej obiektywnego ugruntowania / Ingarden R. *Przeżycie, dzieło, wartość*, Kraków 1966; *Człowiek i przyroda, O naturze ludzkiej, Człowiek i jego rzeczywistość* / Ingarden R. *Książeczka o człowieku*. Kraków 1975) [16]. Существенным положением теории культуры Ингардена является то, что ценности у него принадлежат не предметам, а людям, т. е. он ставит их интенциональный характер выше качеств объекта, допуская, аксиологически, что вещи не могут быть автономными от человека [17].

Развитие и смыслополагание польской феноменологии отражают теоретическую эволюцию ранних философов, таких как К. Твардовский и Р. Ингарден, а также диверсификацию содержания и объектов презентаций постклассических феноменологов. Гуссерль проделал значительную работу по подробному анализу психических актов. Его польский ученик Ингарден перевёл исследования в плоскость онтологии и эстетики, последователи Ингардена системно внедрили феноменологию в социальную философию, антропологию, этику, аксиологию. Феноменология стала не толь-

ко методом, но и формой дипломатии, научным этосом. Даже те, кто выступает с критикой феноменологии и заявляет, что не разделяет ярлыков, не могут избежать её влияния и остаётся имплицитным пользователем феноменологии благодаря её типизации, многосторонности и проблемному полю. Феноменология – герой нашего времени, принявший участие в создании аналитической философии в период между двумя мировыми войнами. Польская феноменология работает в теории культуры в виде абстрактных моделей, а также рабочей формы коммуникации, оказывая влияние на межкультурный диалог и народную дипломатию. В этом смысле феноменология остаётся одной из немногих продуктивных сфер синергии российско-польской мысли.

Роман Ингарден в частных беседах говорил, что не уверен, был ли он феноменологом. И это, похоже, не просто этическая позиция. Трансцендентальная феноменология в своей официальной гуссерлианской версии не достигла адекватности в описании нашего первичного опыта во всей его полноте, потому что начиналась как своего рода наука, в позиции «незаинтересованного наблюдателя». Тем не менее феноменология постулировала отдельную методологию, отличную от научной, методологию, понимаемую как построение нового концептуального аппарата, основанного на полном анализе первичного опыта. И феноменологи действительно достигли большого прогресса в этом направлении – направлении преодоления ограничений некой аналитической философии «чистого сознания», основанной на

традиционных концепциях, которой феноменология могла казаться вначале. Гуссерль колебался между «догматическим» и «критическим» мотивами, между принятием сознания как сферы абсолютных прозрений и рассмотрением таких прозрений как асимптотического предела исследования. Подобная двойственность существует и в мышлении Ингардена. Эта двойственность могла быть причиной сомнений Ингардена [28].

Так можно ли считать Романа Ингардена феноменологом? Что представляла собой феноменология или чем она должна была быть? Мы восхищаемся анализом Ингардена в области онтологии искусства и эстетики, а также его многослойной концепцией социальной онтологии, но прежде всего он интересен как тот, кто поставил вопрос, как следует понимать утверждение феноменологии о том, что она является первой философией, что она призвана открыть путь к достоверному философскому познанию реальности, в которой живет человек.

Современная философия оставалась под подавляющим влиянием картезианского дуализма *res extensa* и *res cogitans*. Более того, в посткартезианской современной мысли и культуре произошёл сдвиг в балансе между опытом внутреннего и внешнего мира в пользу последнего. В то время как сам Декарт и его последователи обратились к анализу сознания как внутреннего мира человека, этот сдвиг был мотивирован эпистемологическими соображениями и сочетался с упрощением и искажением этой внутренней сущности. Позитивистское движение, сильное на рубеже XX века, стреми-

лось построить науку, используя методы, смоделированные на основе изучения неодушевленной природы, и имело тенденцию сводить всю реальность к материальному миру, космосу, рассматривая картезианское *res extensa* как самостоятельную сущность. Протест феноменологов заключался в том, чтобы сделать акцент на *res cogitans*. Можно сказать, что спор разворачивался внутри картезианской семьи. Протест феноменологов действительно был призывом обратиться к внутреннему миру человека, но для достижения баланса между этими двумя аспектами реальности, двумя картезианскими субстанциями требовалось правильное понимание целого, которое они составляют.

В статье было проведено очередное изыскание в области континентальной философии. Политические и социальные события разворачиваются стремительно, поэтому, возможно, обсуждение феноменологии станет передышкой от накаленных политических страстей. В фокусе находились личность и мысли Романа Ингардена (ингардиана) и его последователей (пост-ингардиана). Это интригующая фигура, которую иногда даже называют величайшим или важнейшим польским философом. Действительно, ингардиана и пост-ингардиана привели к переосмыслению и развитию следующих концептов и когнитивных узлов:

феноменологическое движение – ассоциация мыслителей, основанная на описании и наблюдении того, что непосредственно дано; оно отличается от традиционных исследований тем, что отказывается от всех предположений, догадок, теорий и спекуляций,

призывая наблюдать мир таким, каким он является; самым известным представителем феноменологической школы был Эдмунд Гуссерль;

гетерономия, контингентность – подчинение нормам, законам и так далее, которые не установлены, хотя они внешне противоположны автономии;

идеализм – термин, описывающий все философские движения, которые предполагают, что сознание и мышление предшествуют сущностям, вещам и явлениям, внешним по отношению к сознанию; трансцендентальный идеализм ограничивает сферу возможного знания явлениями, конституируемыми познающим субъектом;

логический позитивизм – незримый оппонент феноменологии, также известный как неопозитивизм, логический эмпиризм; движение в современной философии, отвергающее традиционную философию и метафизику, провозглашающее эмпиризм и лозунг научной философии, понимаемой как логический анализ языка;

львовско-варшавская школа – сообщество польских философов и логиков, действовавших в период с 1900 по 1939 год; они отстаивали логический позитивизм и отвергали традиционную, метафизическую философию; стремились к точности мышления и рассуждений и к использованию строгого, научного языка; их методы основывались прежде всего на математической логике; школу основал Казимеж Твардовский, в ее состав входили Тадеуш Котарбинский, Альфред Тарский и Казимеж Айдукевич; послужили переходным звеном между логическим эмпиризмом и феноменологическим реализмом;

реализм – особая феноменологическая установка, отличная от неопозитивизма, утверждающая, что познание объектов, находящихся за пределами сознания или независимых от субъекта познания, возможно.

Библиографические ссылки

1. Ингарден Р. Исследования по эстетике. М. : Изд-во иностранной литературы, 1962. 572 с.
2. Кучинская А. Прекрасное. Миф и действительность. М. : Прогресс, 1977. 202 с.
3. Лебедев М. В., Тимощук А. С., Тимощук Е. А. Феноменология как кросс-культурный мост между Востоком и Западом // Феноменологические исследования. Обзор философских идей и тенденций : ежегодник. 2007. № 8. С. 67 – 83.
4. Муха О. Я. Концепт эстетической ситуации как факта культуры // Научные труды SWorld. 2013. № 3. С. 48 – 51.
5. Тимощук Е. А. Многослойность: от Платона до Ингардена // XXII конференция «Универсум Платоновской мысли: Корпус текстов Платона в истории его интерпретаций – II» (24 – 25 июня 2014 г.). СПб. : СПбГУ, РХГА, 2014.
6. Тимощук Е. А. Инструментальный реализм и социокультурная феноменология // Актуальные проблемы социологии культуры, образования, молодежи и управления. Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2016. С. 992 – 997.
7. Тимощук А. С., Тимощук Е. А. Культур-антропологическое значение феноменологии // Ноосферные исследования. 2024. № 3. С. 79 – 88.
8. Тимощук А. С. Польская феноменология религии и межконфессиональные отношения // Религия, конфессии, общество и государство: история и современность взаимоотношений. Владимир : Аркаим, 2018. С. 179 – 188.
9. Тимощук Е. А. Феноменология литературы Романа Ингардена // *Philological studies*. 2019. Том 17 № 2. 20 с.
10. Ханин Д. М. Эстетическая концепция Р. Ингардена и ее анализ в современной эстетике // Вопросы философии. 1984. № 7. С. 111 – 119.
11. 20th Century Aesthetics in Poland. Masters and Their Followers / Wilkoszewska K. (Ed.). Warszawa : Wydawnictwo. Naukowe Semper, 2013. 292 s.
12. Chojna W. Ingarden Roman. Ontology of The Work of Art: The Musical Work; The Picture; The Architectural Work; The Film // *Journal of Aesthetics and Art Criticism*. 1990. Vol. 48. № 1. Pp. 85 – 87.
13. Chojna W. Roman Ingarden's Philosophy of Literature. A Phenomenological Account. Brill, 2017. 181 p.
14. Chrudzimski A. Truth, Concept Empiricism, and the Realism of Polish Phenomenology // *Polish Journal of Philosophy*. Vol. 2, Issue 1, Spring 2008. Pp. 23 – 34.

15. Ingarden R. *Ontology Of Work Of Art: Musical Work, Picture, Arch., Film* (Vol. 12) (Series In Continental Thought). Ohio University Press, 1989. 358 p.
16. Majewska Z. Intencjonalny sposób istnienia wartosci a problem miejsc niedokreslenia // *Studia z ontologii i epistemologii wartosci* / Ed. J. Lipiec. Kraków : Alma Art, 1990. P. 25 – 32.
17. Majewska Z. Crucial problems of Roman Ingarden's axiology // *Polish Axiology: The 20th Century and Beyond* / Stanisław Jedynek. CRVP, 2001. Pp. 213 – 252.
18. Makota J. *Przedmowa. O klasyfikacji sztuk pieknych* [On Classification of the Fine Arts]. Kraków, 1964. Pp. 5 – 8.
19. Górnjak-Kocikowska, K. Poland // *Encyclopedia of Phenomenology* / ed. by L. Embree. Dordrecht : Kluwer, 1997. Pp. 537 – 543.
20. Helman A. *O dziele filmowym*. Krakow, 1970. 258 s.
21. Helman A., Osadnik W.M., Plesnar Ł., Wilk E. Some Remarks on the Application of Ingarden's Theory to Film Studies // *Analecta Husserliana: Allegory Revisited. Ideals of Mankind* / Anna-Teresa Tymieniecka (Ed.). Vol. 41. Kluwer Academic Publishers, 1993. Pp. 377 – 397.
23. Kuczyńska A. The Paths of Early Pluralism. Polish Aestheticians Between Eras // *Sztuka i Filozofia*. 2013. № 42. Pp. 93 – 103.
24. Poli R. Levels. Presented at the conference Phenomenological Aesthetics, Reggio Emilia, 29 – 31 October 1997 // *Axiomathes* Nos. 1 – 2, 1998. Pp. 197 – 211.
25. *Polish Scientific Philosophy: The Lvov-Warsaw School* / F. Coniglione, R. Poli, J. Woleński. Rodopi: Brill, 1993. 358 p.
26. Póltawski A. Existence, Culture, and Persons: The Ontology of Roman Ingarden (Phenomenology & Mind) / ed. by A. Chrudzimski. – Frankfurt : Ontos Verlag. Pp. 5 – 191.
27. Póltawski A. Consciousness and Action in Ingarden's Thought // *Analecta Husserliana*. Vol. 3. Dordrecht, 1974. Pp. 126 – 127.
28. Póltawski A. Czy Roman Ingarden był fenomenologiem? // *Acta Universitatis Lodzensis Folia Philosophica Ethica-Aesthetica-Practica*. 2009. / DOI:10.18778/0208-6107.22.01
29. Smith B. *Austrian Philosophy: The Legacy of Franz Brentano*. La Salle and Chicago, 1994. 381 p.
30. Smith D.W, McIntyre R. *Husserl and Intentionality: A Study of Mind, Meaning, and Language*. Springer Netherlands, 1982. P. 109. Sebestik J. Twardowski entre Bolzano et Husserl: la théorie de la 32. représentation // www.aleph.cz/sebestik/doc/Twardowski.pdf.
31. Stróżewski W. Man and Value in Ingarden's Thought // *Analecta Husserliana. The Initial Spontaneity and Modality of Human Life*. Vol.5. Dordrecht, 1976. Pp. 109 – 123.
32. Stróżewski W. *Existence, Sense and Values. Essays in Metaphysics and Phenomenology*. Frankfurt am Main, 2013. 300 p.

33. Swiecinski J. Scientific information function and Ingarden's theory of forms in the constitution of the real world // *Analecta Husserliana* 4. Dordrecht, 1964. Pp. 165 – 186.

E. A. Timoshchuk

**POST-INGARDIANA: PHENOMENOLOGY OF SOCIO-CULTURAL
OBJECTS**

The aim of this article is to review Polish phenomenology in the context of the evolution of European philosophy. The hermeneutic-phenomenological problematics is increasingly used by representatives of the humanities, social sciences and health sciences, but so far no attempts have been made to connect phenomenology and national traditions. A peculiarity of Polish phenomenologists is that they have never found Husserl's transcendental idealism attractive. In particular, Roman Ingarden reoriented phenomenology towards a realist attitude. One of the harshest critics of Husserl's transcendental idealism not only reduced the problem of phenomenological idealism to socio-cultural concretisations. There was also an epistemological realist attitude in Ingarden's intellectual training that protected him from Husserl's transcendental argumentation, and that this same training made his followers so responsive to his consistent realism. Ingarden's realist conception of truth is an achievement of all the Polish phenomenology. He assimilated it in the Lvov-Warsaw school and followed it all his life, while Husserl followed a different epistemic construction, which he adopted from Brentano.

Key words: Husserl, Ingarden, Tarski, the Lviv-Warsaw school, Polish phenomenology.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

АГЛЯМОВ Николай Александрович, аспирант кафедры отечественной истории Тверского государственного университета, г. Тверь
aglyamovn@mail.ru

БЕЛИЖИНСКИЙ Сергей Сергеевич, магистрант философского факультета Государственного академического университета гуманитарных наук, специалист отдела научной коммуникации и популяризации науки Института философии РАН, г. Москва
smeln2@yandex.ru

ВЕЛИБЕКОВ Эмиль Шагинович, аспирант Ивановского государственного университета, г. Иваново.
velibekov.99@mail.ru

ЖУКОВ Всеволод Сергеевич, ассистент кафедры истории России Владимирского государственного университета имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых, г. Владимир
vsevolodzhukov1205@yandex.ru

КОВАЛЕВ Максим Александрович, доцент кафедры истории, археологии и краеведения Владимирского государственного университета имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых, г. Владимир
mkovalyov.89@mail.ru

ЛЮТАЕВА Мария Сергеевна, кандидат философских наук, доцент кафедры философии и религиоведения Владимирского государственного университета имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых, г. Владимир
liutaeva@yandex.ru

МАТВЕЕВ Сергей Александрович, научный консультант издательского дома Амрита-Русь, г. Санкт-Петербург
weda100@mail.ru

ПЛАТОНОВА Мария Александровна, студентка кафедры отечественной филологии Ивановского государственного университета, г. Иваново
maryplatonova2005@gmail.com

РЯБОВА Мария Михайловна, старший преподаватель кафедры истории и гуманитарных наук Государственного гуманитарно-технологического университета, г. Орехово-Зуево.
Ryabova_mm@mail.ru

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

ТИМОЩУК Алексей Станиславович, профессор кафедры социально-гуманитарных наук Российской академии народного хозяйства и государственной службы (Владимирский филиал РАНХиГС), г. Владимир
timoshchuk-as@ranepa.ru

ТИМОЩУК Елена Андреевна, доцент кафедры социально-гуманитарных наук Российской академии народного хозяйства и государственной службы (Владимирский филиал РАНХиГС), г. Владимир
timoshchuk-ea@ranepa.ru

INFORMATION ABOUT THE AUTHORS

AGLYAMOV Nikolay Aleksandrovich, postgraduate student of the Department of Russian History, Tver State University, Tver
aglyamovn@mail.ru

BELIZHINSKY Sergey Sergeevich, Master's student at the Philosophy Department of the State Academic University for the Humanities; specialist at the Department of Scientific Communication and Popularization of Science at the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, Moscow
smeln2@yandex.ru

VELIBEKOV Emil Shaginovich, graduate student of Ivanovo State University, Ivanovo.
velibekov.99@mail.ru

ZHUKOV Vsevolod Sergeevich, assistant professor at the Department of Russian History at Vladimir State University named after Alexander and Nikolai Stoletov, Vladimir
vsevolodzhukov1205@yandex.ru

KOVALEV Maxim Aleksandrovich, Associate Professor of the Department of History, Archaeology, and Local History at Vladimir State University named after Alexander and Nikolai Stoletov, Vladimir
mkovalyov.89@mail.ru

LYUTAEVA Maria Sergeevna – PhD (Philosophy), Associate professor of the Department of Philosophy and Religious Studies of the Vladimir State University named after Alexander and Nikolai Stoletov, Vladimir
liutaeva@yandex.ru

MATVEEV Sergey Aleksandrovich, scientific consultant of the Amrita-Rus publishing house, St. Petersburg
weda100@mail.ru

PLATONOVA Maria Alexandrovna, student of the Department of Russian Philology, Ivanovo State University, Ivanovo
maryplatonova2005@gmail.com

RYABOVA Maria Mikhailovna, senior lecturer at the Department of History and Humanities of the State Humanitarian and Technological University of the Moscow Region, Orekhovo-Zuyevo
Ryabova_mm@mail.ru

TIMOSHCHUK Alexey Stanislavovich, Professor, Department of Social Sciences and Humanities, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (Vladimir branch of RANEPA), Vladimir
timoshchuk-as@ranepa.ru

TIMOSHCHUK Elena Andreevna, Associate Professor of the Department of Social Sciences and Humanities of the Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (Vladimir branch of RANEPA), Vladimir
timoshchuk-ea@ranepa.ru