

ISSN 2313-061X

Научно-методический журнал

ВЕСТНИК

Издается с 2014 года

2 (10) ВЛАДИМИРСКОГО
2016 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 № ФС77-56199 от 28 ноября 2013

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, 2016

Редактор
Е. В. Невская

Корректоры:
Е. С. Глазкова
В. С. Теверовский

Технический редактор
С. Ш. Абдуллаева

Верстка оригинал-макета
Е. А. Кузьминой

Автор перевода
А. В. Борзов

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

Адрес учредителя:
600000, Владимир,
ул. Горького, 87.
Владимирский
государственный
университет имени
Александра Григорьевича
и Николая Григорьевича
Столетовых

Адрес редакции:
600014, г. Владимир,
пр-т Строителей, д. 3/7,
ауд. 231^а

Подписано в печать 29.12.16
Заказ №

Формат 60×84/8
Усл. печ. л. 11,63
Тираж 500 экз.

Отпечатано в отделе
оперативной полиграфии
Издательства
Владимирского государственного
университета имени
Александра Григорьевича
и Николая Григорьевича
Столетовых
600000, Владимир,
ул. Белоконской, 3Б

Редакционная коллегия серии «Социальные и гуманитарные науки»

- Е. М. Петровичева* доктор ист. наук, профессор
директор Гуманитарного института
(главный редактор серии)
- Е. И. Аринин* доктор филос. наук, профессор
зав. кафедрой философии и религиоведения (зам. главного редактора серии)
- М. В. Артамонова* кандидат филол. наук, доцент
директор Педагогического института
- И. Й. Деретич* доктор филос. наук, профессор
руководитель проекта «История сербской философии», Философский факультет, Белградский университет
- В. В. Жданов* доктор филос. наук университета
Фридрих-Александра, Эрланген –
Нюрнберг (Германия)
- С. И. Реснянский* доктор ист. наук, профессор
академик РАЕН
- И. Я. Кантеров* доктор филос. наук, заслуженный
профессор МГУ им. М. В. Ломоносова
- К. А. Аверьянов* доктор ист. наук, профессор
ведущий научный сотрудник ИРИ РАН
- Ю. В. Кривошеев* доктор ист. наук, профессор
зав. кафедрой исторического регионоведения
Исторического факультета СПбГУ
- Т. Л. Лабутина* доктор ист. наук, профессор
ведущий научный сотрудник
Института всеобщей истории РАН
- И. К. Лапина* доктор ист. наук, профессор
зав. кафедрой всеобщей истории
- А. В. Лубков* доктор ист. наук, профессор
проректор Московского педагогического
государственного университета
- С. А. Мартынова* кандидат филол. наук, доцент
зав. кафедрой русской и зарубежной
литературы
- М. В. Пименова* доктор филол. наук, профессор
зав. кафедрой русского языка
- Г. С. Егорова* кандидат ист. наук, доцент
кафедры истории России (отв. секретарь
редакционной коллегии)

СОДЕРЖАНИЕ

ИСТОРИЯ

И. Н. Сулоев

К проблеме «окраинного вопроса» в трудах А. И. Деникина и В. В. Шульгина
в 1913 – 1939 гг. 5

Е. М. Петровичева, И. С. Тряхов

Работники здравоохранения Владимирского края в годы Великой Отечественной
войны (1941 – 1945 гг.)..... 14

С. А. Курасов

Социальные изменения советского общества и повседневность
провинциальных вузов в период восстановления народного хозяйства
(на материалах Владимирской области)..... 22

ФИЛОЛОГИЯ

Н. М. Петрухина

«Карнавальная» традиция в рецептивном поле творчества
Ф. М. Достоевского: аспекты переосмысления феномена «юрродства» 33

Н. В. Корнилов

А. А. Дмитриевский о предложении как единице грамматической системы..... 48

Н. А. Литвиненко

Ранний С. Н. Сергеев-Ценский: «Будда и Авадана. Восточная легенда»..... 55

И. В. Родина

Современная русская религиозная проза: феномен или направление 64

ФИЛОСОФИЯ

Е. И. Аринин

Религия, «релѣя» и «вѣра»: дискурсы и дифференциации XVIII века 73

А. С. Тимошук

Концептуальные рамки вайшнавизма..... 85

П. Е. Матвеев

Онтотеология Канта 92

Сведения об авторах..... 99

CONTENTS

HISTORY

I. N. Suloev

To the problem of "marginal issue" in A. I. Denikin and V. V. Shulgin in 1913 – 1939 5

E. M. Petrovicheva, I. S. Tryakhov

Health professionals of Vladimir region during the Great Patriotic war (1941 – 1945)..... 14

S. A. Kurasov

Social change the soviet society and provincial institutions in period of recovery of national economy (the example of the Vladimir region) 22

PHILOLOGY

N. M. Petrukhina

The «carnival» tradition in the receptive field of the creative activity of F. M. Dostoevsky: the aspects of re-comprehension of the phenomenon «God's fool» 33

N. V. Kornilov

A.A. Dmitrevsky on the sentence as the grammatical unit of the system 48

N. A. Litvinenko

The early stage of writing by Sergeev-Tsenskiy in «Buddha And Avadana. The Eastern legend»..... 55

I. V. Rodina

The modern Russian religious prose: phenomenon or direction 64

PHILOSOPHY

E. I. Arinin

Religion, "releya" and "vera": discourses and differentiation of the XVIII century 73

A. S. Timoschuk

Conceptual framework of vaishnavism 85

P. E. Matveev

Kant's Ontotheology 92

Contributors 99

**К ПРОБЛЕМЕ «ОКРАИННОГО ВОПРОСА» В ТРУДАХ
А. И. ДЕНИКИНА И В.В.ШУЛЬГИНА В 1913 – 1939 гг.**

В статье исследуется проблема «окраин» (Украина, Польша, Закавказье) в публицистике генерала А. И. Деникина и бывшего депутата IV Государственной думы, общественного деятеля, консерватора В. В. Шульгина в 1913 – 1939 гг. Генерал А. И. Деникин как военачальник рассматривал проблему с точки зрения роли данных регионов в войнах, в свою очередь В. В. Шульгин анализировал судьбу Украины и Польши с общественно-политической точки зрения.

Ключевые слова: В. В. Шульгин, А. И. Деникин, «окраины», война, революция.

В начале XX века в состав Российской империи входили многочисленные народы. В период Первой мировой войны в западных приграничных губерниях активизируются антирусские настроения. В 1917 – 1918 гг. из состава России выходят Польша, Финляндия, Закавказье и Украина. После окончания Гражданской войны большевикам удалось вернуть в состав Советского Союза часть территорий бывшей Российской империи. В связи с событиями на Украине в настоящее время данная проблема актуальна и сейчас.

В последнее десятилетие отечественными исследователями активно изучаются истоки, эволюция и основные направления общественной мысли России в начале прошлого века [7; 1; 2]. Публикуются ранее неизвестные источники (дневники, публицистика, следственные дела), кото-

рые требуют дальнейшего анализа [9; 6]. В настоящей статье ставится задача исследования «окраинного вопроса» в трудах генерала А. И. Деникина и консерватора В. В. Шульгина.

На появление сепаратистских идей в Малороссии и Царстве Польском в начале XX века откликнулась общественная мысль в столицах [6; 3]. Так, Кутузов в письме Л. А. Тихомирову писал: «Конечно, немножко скучно, что в стране ещё продолжается смута, что окраины отпадают... Но впрочем, – где наша не пропадала!» [6, с. 99]. В 1912 – 1914 гг. некоторые дальновидные военачальники и политики предвидели начало мировой войны и её трагические последствия для России [9, с. 58 – 73].

С 1910 по 1914 г. Деникин командовал 17-м Архангелогородским полком, который был расквартирован в г. Житомире. Город находился вбли-

зи австрийской границы. Служба в приграничном военном округе отразилась в его публицистике. В предвоенные годы на основании опыта русско-японской войны, а также личных наблюдений Антон Иванович размышляет на страницах «Армейских заметок» о роли «окраин» в будущей войне. В апреле 1913 г. Деникин в своей статье определяет источник враждебных отношений на рубежах страны: «Военная партия и швабо-мадьярские круги Австрии пером и делом работают над созданием враждебного России настроения» [4, с. 37]. Деникин понимал искусственный характер возникающих антирусских настроений. Сепаратистов он называет «мазепинцами», которые призывали украинское население в случае войны России и Австрии перейти на сторону последней [4, с. 37]. Обращает внимание Деникин и на настроения поляков, которые в ходе своих бурных заседаний выносят резолюции о «необходимости вооружённого восстания против России в случае войны её с Австрией с целью добиться отторжения царства Польского в пользу Австрии» [4, с. 37]. Деникин выделяет причины таких настроений. В частности, в этом он видит и вину местных властей: «Австро-русские рубежи не препятствуют проникновению этих сепаратистских тенденций в Волынь и Подолию» [4, с. 37]. Поэтому одной из причин свободной антирусской агитации являлась слабость приграничных округов и, возможно, проавстрийские настроения местной администрации. Другой

причиной такого положения окраин стало влияние политических партий. Так, автор статьи пишет, что «умеренные польские политические партии, сдерживавшие было до сей поры охвативший польскую Галицию порыв взяться за оружие, сами уже окунулись в водоворот страстей...» [4, с. 37]. Другую причину сложившейся неблагоприятной для России обстановки Антон Иванович охарактеризовал так: «Мы же молчим» [4, с. 37]. В ответ на распространение антирусских настроений столичные власти не предпринимали никаких контрмер. Следовательно, по мнению Деникина, в приграничных губерниях России Англия и Австрия готовят социальную почву для дестабилизации обстановки в Российской империи в случае возникновения войны. Этому способствовал ряд факторов, а именно слабость границ, пронемецкое настроение польских умеренных партий и бездействие центральной администрации.

Февральская революция активизировала антирусские настроения на «окраинах» страны. В апреле 1917 г. на страницах газеты «Киевлянин» к данному вопросу обращается бывший депутат IV Государственной думы монархист Василий Витальевич Шульгин. В своей статье публицист, предчувствуя дальнейшую судьбу Киева, пишет: «Нам тяжело будет, если Киев из матери городов русских станет рассадником украинского отщепенства» [11, с. 125], но это «несравненно легче, чем даже беглая мысль о том, что по улицам этого

города будут снова прусские мундиры» [11, с. 126]. После октябрьских событий 1917 г. В. В. Шульгин вскоре возвращается в Киев. В этот период Шульгин принимает активное участие в формировании Добровольческой армии. С марта 1918 г. по январь 1920 г. он возглавлял нелегальную разведывательную организацию «Азбука», сведения от которой посылались в штаб Добровольческой армии. Поэтому Шульгин и Деникин находились в одном лагере. 1 марта 1918 г. немецкие войска вошли в Киев. Новые власти стремились повлиять на Шульгина. В 1918 г. в ответ на просьбу принять украинское гражданство Василий Витальевич пишет записку об отказе от него. В ней он отразил псевдогосударственность Украинской державы, а также выгоду такого положения прежде всего Австрии и Германии. Причём, по его мнению, Украина – это первый шаг на пути раздела России на 16 самостоятельных государств [8, с. 162]. В отказе отражена и психологическая составляющая украинизации. Шульгин подмечает, что «термины: Украина, украинцы, украинский язык, Украинская держава имеют одно назначение – вытравить в умах местного населения сознание, что этот край русский, что жители его – самые русские...» [8, с. 158]. Фактически на протяжении нескольких десятилетий происходила искусственная подмена понятий в сознании людей, что позволило вырастить поколение молодых людей, считавших себя украинцами. В своей отдельной работе,

посвящённой понятию «украинский народ», Шульгин доказывает «польское изобретение «украинского народа», которое естественным путём перешло в пользование австрийцев и немцев» [8, с. 170]. Для этого Берлин в 50-х гг. XIX века выделял средства для поддержки журнала, развивавшего идеи об «украинском отдельном народе» [8, с. 170]. Поэтому нельзя исключать, что часть российской молодёжи во второй половине XIX века, учась за рубежом, попадала под влияние данного журнала. В. В. Шульгин, как и А. И. Деникин, видел искусственный характер Украины, в образовании которой просматривалась модель создания на территории бывшей Российской империи множества мелких республик. При этом активную поддержку в этом вопросе оказывала Австро-Венгрия.

После свержения Временного правительства в октябре 1917 г. А. И. Деникин переезжает в Новочеркасск, где начинает формировать Добровольческую армию. В апреле 1918 г. после гибели Л. Г. Корнилова Антон Иванович возглавил Добровольческую армию. Несмотря на распад страны, в результате Гражданской войны у А. И. Деникина оставалась надежда на возрождение единой России. В ноябре 1918 г. генерал выступил с речью на торжественном заседании чрезвычайной войсковой рады Кубанского казачьего войска, в которой высказывал возможность единения с Украиной, если «ценою тяжких внутренних потрясений» она «сбросит с себя иноземное иго и

вспомнит о сыновних обязанностях перед общей Родиной» [4, с. 109]. Воссоединение народов возможно в результате контрреволюции на Украине. Вместе с тем он ставит вопрос и о судьбе Грузии, отмечая, что грузинское правительство «воздвигнуло гонение на русских людей, присвоило себе русское государственное имущество» [4, с. 109]. Не отрицал Главнокомандующий и возможность объединения с Арменией [4, с. 109]. Таким образом, Деникин ставил проблему «окраинного вопроса» шире, чем Шульгин, охватывая своим вниманием и территорию Закавказья. Решение проблемы воссоединения народов он видел в смене политического курса правительств Украины и Грузии на сближение с Россией.

После окончания Гражданской войны Деникин эмигрирует в Великобританию, где начинает работу над мемуарами. В 1920-х гг., размышляя на страницах своих очерков о «русской смуте», он касается положения бывших окраин Российской империи. В качестве доказательства псевдогосударственности Украины генерал цитирует слова генерала Гофмана, произнесённые им в 1919 г. на мирной конференции: «В действительности Украина – это дело моих рук, а вовсе не плод сознательной воли русского народа. Я создал Украину для того, чтобы иметь возможность заключить мир хотя бы с частью России» [5, с. 48]. Независимость украинского правительства Деникин оценивал следующим образом: для одних членов правительства

«самостоятельность Украины была целью, для других – средством. Где в средствах и целях проходила грань побуждений личных, классовых... для нас остаётся неясным. Но вся совокупность фактов украинской действительности приводила нас к неизменному убеждению в беспринципности украинской политики» [5, с. 63]. В отношении событий в Бессарабии генерал отмечал, что здесь «шовинистическо-национальное движение имело ещё менее почвы, чем на Украине» [5, с. 43]. Деникин, давая оценку событиям в Закавказье, замечал следующее: «В активе новообразования не было ни «суверенности», ни идеи «самоопределения народов», ни демократии, ни социализма. Их заменяли вассальная зависимость, империализм, диктатура социал-демократической партии и чистейший капитализм». И далее помечает, что народ Грузинской республики «жил исключительно русским наследием» [5, с. 84]. Более трагическое положение было у Армянской республики, которая в момент наступления Турции жила ярким сознанием «необходимости государственной связи с Россией. Всякой России, независимо от её политического строя, ...лишь бы она обладала возможностью спасти армянский народ» [5, с. 85]. Следовательно, обретение независимости приводило к необходимости защищать государство. У некоторых республик для этого не хватало вооружённых сил. Поэтому им приходится искать покровительства более сильного государства. Та-

ким образом, Деникин рассматривал судьбу окраин в целом как проблему всех народов бывшей империи. Практически везде он отмечал антирусские настроения, подвижные личными интересами местной элиты. В то же время угроза геноцида народа заставляет правительства искать защиту у России.

После Гражданской войны в эмиграции оказался и Шульгин, который продолжает вести активную переписку со своим другом кадетом В. А. Маклаковым. В своих письмах они обсуждают различные стороны жизни эмиграции, в том числе и судьбу окраин страны. В 1926 г. В. В. Шульгин в письме В. А. Маклакову отмечает, что «новое варварство надвигается». «Первые ласточки... были украинцы, которые херили всю Пушкинскую культуру в угоду несуществующей «нации» украинской». Вторым он называет евразийцев – «злые «москвиты», великорусские шовинисты, прикрывающиеся «азиатскими» псевдонимами». Далее продолжая свои рассуждения он пишет: «Единодержавие» – «вещь хорошая, но евразийцы вредные и злобствующие сепаратисты» [10, с. 261]. Таким образом, наряду с украинцами Василий Витальевич выделяет также и великороссов-националистов, видя в них не менее страшную опасность. В следующем письме Маклакову в 1929 г. Василий Витальевич затрагивает политику Польши в отношении русскоязычного вопроса. «Польша уже не раз себе сломала шею» «на неумении поладить со своими под-

данными русского происхождения». И далее продолжает: Польша «думает их обезвредить для себя, сделав их украинцами» «с острым нажимом на религию» [10, с. 348]. В своей внутренней политике польское правительство стремилось дерусифицировать население путём насаждения католической веры и чуждых местному населению культурных традиций. В этом отношении Шульгин обращается к политике Польши в середине XVII века, в результате которой Украина отошла к России. И далее Шульгин выделяет одно из важнейших средств борьбы с украинствующими, а именно в неуклонной борьбе с украинской идеей, т. е. предлагает дальше развивать идею исторически единого русского народа [10, с. 349].

Поиски некоторых русских эмигрантов поддержки на Западе в борьбе с Советским Союзом путём его расчленения актуализирует «окраинный вопрос» в среде русской эмиграции. В 1927 г. выходит серия статей Антона Ивановича Деникина. В одной из них, размышляя о формах окраин, он выделяет понятие «центробежные устремления», которые усилились в России после прихода большевиков к власти. По мнению Деникина, они проявились в двух видах: «областничестве» и сепаратизме. «Областничеством болела Сибирь и казачье войско»... но оно «не исключало национального самосознания» [4, с. 163]. Они, несмотря на отделение от России, не переставали себя осознавать русскими в отличие от

Украины, которая сразу же выделила себя отдельным народом. В развитии сепаратизма Деникин выделяет два этапа. На первом этапе сепаратизм развивался под влиянием дипломатической, финансовой материальной помощи «извне». На втором этапе он был обусловлен отождествлением «Советской России с Россией вообще» и эгоизмом местных властей [4, с. 163]. Стоит отметить, что эгоизм элит присутствовал и на первом этапе, а вот негативное отношение к Советской России на втором идейно усиливало правительства. Далее автор затрагивает проблему взаимоотношения Добровольческой армии и окраин. Отсутствие поддержки Добровольческой армии со стороны новообразований было обусловлено невозможностью санкционировать ими «отторжение от России её окраин, и это обстоятельство вызвало со стороны русских интернационалистов... обвинение в шовинизме и империализме» [4, с. 165]. В этом проявилась программа добровольчества, выступавшего за единую Россию. В конце 1920-х гг. В. В. Шульгин размышлял не только о нынешнем положении Украины, но и о том, что будет происходить после воссоединения русского народа. В одной из своих работ он так представлял будущее окраин: «Но... «особенности» южно- и северо-русские, подновлённые годами разделения, останутся. Южная Россия, даже приняв своё старое наименование *Малой*, то есть *исконной Руси*, некоторое время будет настроена сепаратистически, если не в смыс-

ле политическом, то в смысле культурном» [8, с. 154]. Таким образом, годы разделения приведут к тому, что родится поколение людей, которое, даже находясь в едином государстве, будет культурно отличаться от остальной части страны.

В 1930-х гг. на глазах русской эмиграции стремительно меняются настроения в Европе. В 1933 г. Адольф Гитлер приходит к власти в Германии, которая начинает быстрыми темпами перевооружаться. Это в свою очередь вызвало беспокойство представителей русской эмиграции за судьбу России. В 1932 г. выходит статья Деникина, в которой актуализировались мысли автора за последнее десятилетие. В ней генерал пишет, что «идея расчленения России не оставлена и поныне. Она вспыхивает, как болотный огонёк, то в одной, то в другой точке земного шара; она ищет обоснования, укрепления и благовидных внешних форм» [4, с. 310]. Таким образом, идея раздробленности России на мелкие независимые республики не прекращала существовать и спустя пятнадцать лет после окончания революции в России. При этом, как пишет далее генерал, она находила себе поддержку: «К плееде расчленителей России присоединились ... бывший дипломат ... и «частный секретарь» одного русского министра иностранных дел, вот уже два года ведущие в Англии пропаганду в пользу независимости от России Украины с целью добиться от англичан «материализации самоопределятельного процесса этой

страны» [4, с. 311]. Основным источником пропаганды независимости Украины от России Деникин видел Англию. Далее Деникин рассматривает планы прогетманского движения: «Иностранная помощь... должна способствовать освобождению Украины в пределах гетманства... При содействии западных лимитрофов, боящихся «Единой и неделимой России» – ...Румынию и Венгрию на западе и Турцию и Персию на востоке, – можно ожидать несомненного успеха. Россия будет отброшена на восток и отрезана от южных морей...» [4, с. 313 – 314]. Здесь Деникин предугадал начальный период Великой Отечественной войны. На стороне Германии выступили Румыния и Венгрия. Турция соблюдала нейтралитет, а Персия (Иран) была оккупирована советскими и английскими войсками. В первые месяцы войны советские войска были отброшены на восток. Для поднятия на территории Украины вооружённого восстания против советской власти англичане поддерживают украинскую пропаганду. Далее автор пишет, что «в предвидении близкого падения большевизма и ожидаемого при этом хаоса, дабы использовать его, они заблаговременно создают соответствующую психологию, мобилизуют силы и средства для интервенции, размеры и формы которой и предугадать трудно» [4, с. 314]. Данная тенденция политики Англии явно похожа на предвоенную ситуацию, сложившуюся перед Первой мировой войной. В эти годы англичане готовили приграничное насе-

ление к восстанию против России в случае войны. Задачу эмиграции Деникин видит в направлении мирового общественного мнения к мысли об «освобождении России от большевиков, а не её раздела» [4, с. 318]. Он пишет об Адольфе Гитлере «Ведь и планы Гитлера страшные своей моральной обнажённостью, планы колонизации запада и юга – колонизации территории, но... без населения» [4, с. 321]. В статье Деникин, как и Шульгин, рассматривает и будущее окраин после освобождения от большевиков. Он отмечает, что «восстановление государственных связей окраин с Россией после её освобождения – в обстановке мировых кризисов и безмерных вожделений соседей – потребуются жизненным интересам России в такой же мере, как и интересам новообразований, сохранением и укреплением их народов и культур» [4, с. 319]. В отличие от Шульгина Деникин не рассматривает вопрос интеграции в будущем культур в единую национальную русскую. Укрепление культур воссоединившихся республик приведёт в будущем к дезинтеграционным процессам, как это в итоге произошло с СССР.

В 1939 г. появляется статья В. В. Шульгина. В ней рассматривается история «украинствования» и приводится диалог Шульгина с ними. Подводя итог анализу истории украинствования, Василий Витальевич пишет: «Оно было изобретено поляками (граф Ян Потоцкий); поставлено на ноги австро-немецками («Украи-

ну сделал я!», – заявление генерала Гофмана); но консолидировано оно большевиками, которые уже 20 лет без просыпа *украинствуют* (Конституция Сталина 1937 г.)». Но оттого, что к этому делу приложили свои руки сначала поляки, потом немцы и, наконец, большевики, – не изменился самый вопрос» [11, с. 233]. В этом Шульгин показал этапы развития идеи независимой Украины. Поляки подали идею, немцы попытались её осуществить, и у них это получилось. В свою очередь при обсуждении идеи образования СССР победила точка зрения В. И. Ленина. Согласно ей Советский Союз становится федерацией, а не унитарным государством. Очередным этапом обретения независимости Украины стал распад СССР и выделение из неё отдельной Республики Украины, что стало итогом развития «украинствования». Здесь точка зрения Василия Витальевича перекликается с позицией Деникина, который, выделяя в своей статье [4, с. 163] этапы развития сепаратистских отношений, отмечал влияния на них большевиков. Далее автор формулирует идею единства народов: «Мы хотим соединить единой нашу семью. Мы хотим сберечь *единство* как залог нашей национальной силы – во всех смыслах. Но надо твёрдо запомнить одно: *единство русского народа мы не уступим никогда и никому*» [11, с. 238]. И далее признаёт, что «под давлением непреодолимых обстоятельств» государственное

единство» страны «временно должно быть нарушено» [11, с. 239]. Шульгин, таким образом, продолжает воспринимать Россию как единое целостное образование, но в условиях распада Российской империи он признаёт временное положение раздробленности России.

Таким образом, А. И. Деникин как генерал анализирует судьбу окраин с военно-стратегической точки зрения, в то же время В. В. Шульгин как политик – с общественно-политической.

Шульгин и Деникин признавали искусственный и неестественный характер вновь образовавшихся республик. Развитие сепаратизма стало итогом длительной агитации со стороны зарубежных польских общественно-политических деятелей, а потом перед Первой мировой войной – Австро-Венгрии. Видят Деникин и Шульгин в этом и вклад внутренней политики большевиков. В частности образование Советского Союза в форме федерации, что позволило в дальнейшем развиваться украинской культуре.

Деникин рассматривал Украину, Польшу, Закавказье в целом, в то же время Шульгин охватывал своим вниманием Украину и Польшу. Это позволило Шульгину глубже изучить и понять историю «украинствования». В свою очередь Деникин, анализируя положение окраин, видел в них плацдарм для дальнейшей колонизации России в будущих войнах.

Библиографические ссылки

1. Бабков Д. И. Государственные и национальные проблемы в мировоззрении В. В. Шульгина в 1917 – 1939 годах. М., 2012.
2. Белов А. М. Русский народ в становлении, развитии и защите Отечества // Романовские чтения. 400 лет окончания Смуты и воцарения династии Романовых : материалы конф. Кострома, 2 – 3 марта 2013 г. / сост. и науч. ред. А. Д. Шипилов. Кострома, 2013.
3. Вандам А. Наше положение. СПб., 1912.
4. Деникин А. И. На страже русской государственности. Избранные статьи, речи, письма. М., 2014.
5. Деникин А. И. Очерки русской смуты: Белое движение и борьба добровольческой армии. Май – октябрь 1918. Минск : Харвест, 2004. Т.2.
6. Дневник Л. А. Тихомирова / сост. А. В. Репников, Б. С. Котов. М., 2015.
7. Общественная мысль России: истоки, эволюция, основные направления : материалы междунар. науч. конф. Москва, 28 – 29 октября 2010 г. М., 2011.
8. Репников А. В. Василий Шульгин и «украинский вопрос» // Россия XXI. 2015. № 1.
9. Свет и тени Великой войны. Первая мировая в документах эпохи. М., 2014.
10. Спор о России: В. А. Маклаков – В. В. Шульгин. Переписка 1919 – 1939 гг. М., 2012.
11. Шульгин В. В. Россия, Украина, Европа. Избранные работы / сост. А. В. Репников. М., 2015.

I. N. Suloev

**TO THE PROBLEM OF "MARGINAL ISSUE"
IN A. I. DENIKIN AND V. V. SHULGIN IN 1913 – 1939**

The article examines the problem of «suburbs» (Ukraine, Poland, Transcaucasia) in the journalistic writings of General A. I. Denikin and the former Deputy of IV State Duma, social activist and conservative V. V. Shulgin in 1913 – 1939 G. General A. I. Denikin as a military leader, considered the problem from the point of view of the role of these regions in the war, in his turn, V. V. Shulgin analyzed the fate of Ukraine and Poland with the sociopolitical point of view.

Keywords: V. V. Shulgin, A. I. Denikin, «margin», war, revolution.

РАБОТНИКИ ЗДРАВООХРАНЕНИЯ ВЛАДИМИРСКОГО КРАЯ В ГОДЫ ВЕЛИКОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ВОЙНЫ (1941 – 1945 гг.)¹

В статье исследуется состояние кадров в области здравоохранения во Владимирском крае в годы Великой Отечественной войны. Осуществлена попытка проследить динамику в сфере обеспечения медицинских учреждений кадрами врачебного и среднего персонала, его образовательного уровня. Уделено внимание повседневным проблемам работников здравоохранения в военные годы.

Ключевые слова: Великая Отечественная война, военные мобилизации, врачебный персонал, вспомогательный медицинский персонал, гендерный состав, инфекционные заболевания, образовательный уровень, отделы здравоохранения, санитарно-эпидемиологические станции.

Годы Великой Отечественной войны были и навсегда должны остаться в сознании россиян временем величайшего подвига всего населения в целом и каждой гендерной, профессиональной, национальной, классовой группы в отдельности. Лишь изучая вклад каждой из отдельных групп в общую победу в войне, мы сможем познать ту цену, которую каждый советский гражданин заплатил, чтобы сохранить свою духовную и национальную идентичность. Одной из таких групп, внесших свою важнейшую долю на алтарь Великой Победы, была группа работников здравоохранения. Именно они спасали раненых солдат и офицеров на фронте и в тылу, именно они стремились не допустить эпидемий среди тружеников тыла. Актуальным представляется рассмотреть вопрос их деятельности

и условий жизни в суровые военные годы.

Вопросы медицинского обслуживания в годы войны также получили своё развитие в историографии. Работы были посвящены ситуации в области здравоохранения как в масштабах всего Советского Союза, так и отдельно в Российской Федерации [12; 14; 18]. Роли партии в обеспечении населения медицинской помощью посвящена статья Д. Н. Кузнецова и Г. А. Чучелина [11]. На основе обширного круга источников исследователи смогли в целом прояснить санитарно-эпидемиологическую обстановку в годы войны. Но в то же время интерес к санитарно-эпидемиологической обстановке в военные годы был ограничен, имелось сравнительно небольшое количество работ, посвящённых этой теме по отдельным регионам страны.

¹ Публикация подготовлена в рамках государственного задания ВлГУ № 2014/13 на выполнение государственных работ в сфере научной деятельности.

Исследователи стали обращать больше внимания на жизнь и судьбы отдельных людей, стремились выяснить роль и положение отдельных групп и слоёв населения в военные годы, сопоставить их роль в войне. В большей степени региональный характер стали носить работы, посвящённые здравоохранению военных лет. Г. А. Чучелин в своих книгах сумел отразить самые разные аспекты быта и гигиены жителей края в то суровое время. До нынешнего времени эта работа остаётся одной из немногих, рассматривающих с разных сторон медицинские проблемы в определённом регионе. Ряд вопросов медицинского состояния во Владимирском крае был отражён также в сборнике статей «Великая Отечественная война и современность» [1, с. 10 – 33].

Цель данной статьи – выявление трудностей, возникших перед медицинским персоналом в годы войны и исследование способов, с помощью которых они решали эти проблемы. Важными задачами являются изучение и выяснение динамики изменений численности медицинского персонала и выяснения его профессионального уровня. В статье автором также осуществлена попытка сравнения ситуации в данной сфере всероссийского и регионального уровня.

Военные мобилизации и уменьшение численности врачебного и вспомогательного медицинского персонала наиболее сильно сказались на больницах и поликлиниках. Лучше обстояло дело со здравпунктами заводов, что во многом было связано

как с небольшим количеством необходимого там медицинского персонала, так и с тем, что там никогда не работало большое количество узких специалистов. Так, в отчётах городских отделов здравоохранения по поводу медико-санитарного обслуживания рабочих оборонных предприятий отмечалось, что оно в основном не изменилось. 10 ноября 1942 года наркоматом здравоохранения был издан приказ о медико-санитарном обслуживании женщин, работающих на оборонных предприятиях [10, с. 202 – 203]. Согласно справке наркомздрава СССР о работе органов здравоохранения в годы Великой Отечественной войны число врачей на 10 тыс. городского населения в среднем сократилось с 15,9 до 13,4 [10, с. 513].

На протяжении войны количество и состав врачебного персонала края сильно изменился. Особенно тяжёлая ситуация сложилась в 1941 году, когда в ряде больниц численность врачебного корпуса составляла даже менее 50 % от штатного. Кроме того, абсолютно нигде штат не был укомплектован [3, оп. 5. Д. 5. Л. 1]. В наиболее привилегированном положении находились рабочие оборонных предприятий, чьё медико-санитарное обслуживание регулировал соответствующий приказ наркомздрава [10, с. 58 – 60], и, можно сказать, не ухудшилось. Приказ о работе здравпунктов оборонной промышленности от 22 ноября 1941 года предписывал в двухнедельный срок укомплектовать квалифицированными врачами, фельдшерами и медицинскими сёстрами все

медсанчасти, здравпункты и другие лечебные учреждения, обслуживающие рабочих оборонных предприятий, прикрепить к основным предприятиям оборонной промышленности государственных санитарных инспекторов и эпидемиологов, выделив для этой цели лучших госсанинспекторов и эпидемиологов края, области и республики. Предполагалось закрепить за каждым оборонным заводом необходимое количество больничных коек или выделить специальные отделения для стационарного лечения рабочих оборонных предприятий по направлению здравпунктов и поликлиник, обслуживающих эти предприятия. Приказ предписывал прикрепить ко всем оборонным заводам, где не было закрытых поликлиник, ближайšie поликлиники города для внеочередного приёма рабочих, а также прикрепить ближайшую аптеку для специального обслуживания рабочих оборонных предприятий [10, с. 61 – 62].

На протяжении всей войны, здравпункты оборонных предприятий в крае были, за редким исключением, обеспечены медицинским персоналом, в том числе врачами [5, оп. 1. Д. 32. Л. 59]. Стоит отметить, что данному обстоятельству способствовал не только оборонный характер предприятий и соответствующий приказ наркомата, но и то обстоятельство, что штат здравпунктов изначально не предполагал значительного количества персонала.

Что касается больниц, обслуживающих жителей, не относящихся

к рабочим и служащим оборонных предприятий, то там наблюдалась следующая динамика. Как отмечалось в полугодовом отчёте лечебных учреждений за 1942 год, по городской объединённой поликлинике врачебный персонал был укомплектован на 76 % [3, оп. 1. Д. 1. Л. 36, 49], по первой советской больнице – на 85 % [3, оп. 1. Д. 1. Л. 68], по второй советской больнице – на 64 % [3, оп. 1. Д. 1. Л. 66]. Исключением являлось детское диспансерное отделение, где имелся 91 % персонала [3, оп. 1. Д. 1. Л. 64]. Насколько сложным было положение с медицинскими кадрами говорит тот факт, что родильное отделение первой советской больницы во Владимире обслуживалось лишь одним врачом, а круглосуточное дежурство в нём с марта 1942 года отсутствовало [3, оп. 1. Д. 1. Л. 83 об.]. Неудовлетворительная ситуация наблюдалась в начальный период войны и в Коврове. Так, в протоколе заседания городского исполкома от 4 марта 1942 года отмечалось, что скорая помощь не работала и не было транспорта для перевозки больных, поскольку он был занят на перевозке дров [8, оп. 1. Д. 7. Л. 41].

Недостаток в кадрах оставался и в 1943 году, но тогда уже начался рост штата, который был характерен практически для всех больниц. Однако если в первой советской больнице штат был заполнен на 94 % [3, оп. 1. Д. 3. Л. 1], то по второй советской больнице – лишь на 69 % [3, оп. 1. Д. 3. Л. 3]. В детском же диспансер-

ном отделении штат даже несколько сократился – до 89 % [3, оп. 1. Д. 3. Л. 5], а в объединённой поликлинике штат напротив вырос – до 90 % [3, оп. 1. Д. 3. Л. 23]. Значительное улучшение произошло в 1944 году [3, оп. 1. Д. 5, 6.], когда численность медицинского персонала стала приближаться к нормативам, и в 1945 году в большинстве учреждений здравоохранения достигла полного штата либо приблизилась к нему почти до необходимого уровня [3, оп. 1. Д. 8. Л. 15, 16, 43 – 45].

Логичным следствием недостатка персонала становилась повышенная нагрузка на имеющиеся кадры. Так, вскоре после начала войны устанавливалась трёхсменная работа дезинфекторов, а кадры пополнялись за счёт лиц, не подлежащих призыву (женщин) [6, оп. 1. Д. 7. Л. 31]. Кроме того, сворачивались второстепенные работы и пересматривался график деятельности дезинфекторов, создавались специализированные звенья для выполнения отдельных видов работ, а для увеличения пропускной способности следовало использовать подвижные дезинфекционные камеры [6, оп. 1. Д. 7. Л. 31].

По приказу Ивановского областного отдела здравоохранения уволенные по сокращению штатов накануне войны санитарно-эпидемические работники восстанавливались в должностях. Для повышения квалификации медицинского персонала облздравотделом организовывались в 1942 году трёхмесячные курсы дезинфекторов [4, оп. 1. Д. 2. Л. 3]. Приказ эпидеми-

ческой станции требовал принимать жёсткие меры по отношению к сотрудникам (дезинфекторам и др.), которые недобросовестно исполняли свои обязанности, вплоть до увольнения с последующим отбором у них хлебных и промтоварных карточек [4, оп. 1. Д. 2. Л. 10].

Задачами дезинфекторов санитарно-эпидемиологических станций области в годы войны становились санитарная обработка эвакуируемых и движущихся к месту назначения людских масс, обеззараживание местных источников водоснабжения, мест скопления сточных вод как с целью профилактики, так и в результате аварий и диверсионных актов, организация и проведение дезинфекционных мероприятий в бомбоубежищах, укрытиях, дегазация вещей, инвентаря, транспорта и территории по заданиям штаба МПВО [6, оп. 1. Д. 7. Л. 31].

О трудной работе дезинфекторов вспоминала Ю. Н. Егорова, окончившая в 1942 году фельдшерское отделение медицинского техникума и поступившая работать в санэпидемстанцию города Владимира помощником врача-эпидемиолога: «Заведующим СЭС был Михаил Илларионович Андрушов, заведующим дезинфекционным пунктом – Андрей Алексеевич Прокофьев. Началась трудная работа. Все инфекции были наши. Ходили по адресам к больным сыпным тифом, завшивленностью, к детям, страдавшим от инфекционных болезней. Было нас всего 3 – 4 человека. По всему городу ходили пеш-

ком. Работали по 12 часов и больше. Мне постоянно присылали призывные повестки из военкомата, но начальник СЭС принимал все меры, чтобы оставить меня на месте во Владимире, считал нашу работу очень важной и ответственной. В город постоянно поступали эшелоны с ранеными и эвакуированными детьми. Все они были завшивленные, больные. При нашем участии их обрабатывали в санпропускниках, отправляли в назначенные им места, выдавали справки о прохождении санобработки» [15, с. 95]. Забота о раненых военнослужащих, находившихся в многочисленных госпиталях края, являлась первостепенной, что отмечает Е. В. Кудрякова, которая была тогда подростком. Она вспоминала: «Все медицинские работники с утра до ночи работали в госпиталях; население обслуживали 2 – 3 врача. Когда однажды мне пришлось обратиться в городскую поликлинику (она находилась у Золотых ворот, там, где сейчас расположена стоматологическая поликлиника № 2), я обнаружила, что работает только один врач. Остальные кабинеты были просто закрыты» [15, с. 95]. Забота о раненых красноармейцах оставалась первостепенной задачей на протяжении всей войны. Изучая различные источники, можно прийти к выводу, что официальная статистика по управлению противоэпидемических учреждений далеко не всегда отражала все сложности, сложившиеся на местах. Формально по статистике врачебного и среднего медицинского

персонала было достаточно (хотя кадровый «голод» был обычным явлением и в довоенные годы), но в реальности из-за продолжавшейся войны гражданское население оставалось обделено вниманием со стороны системы здравоохранения по объективной причине. Первоочередной была задача лечения и реабилитации военнослужащих, и население в подавляющем большинстве полностью разделяло это мнение.

Медицинский персонал также как и большая часть населения страдал от недоедания и тяжёлого труда. Н. С. Тарасова, которая была санитаркой в одном из владимирских госпиталей, вспоминала, что не было санитаров-мужчин и переносить раненых на носилках приходилось женщинам [2, с. 431]. Она не единственная из медиков, кто сохранил память об этом [2, с. 104, 221]. О питании Н. С. Тарасова отмечала, что оно состояло чаще всего из солянки или супа и 500 граммов чёрного хлеба [2, с. 431]. Некоторые из врачей заболели инфекционными болезнями и не пережили войну. Так, Е. И. Селивёрстов вспоминал о смерти своей матери по причине истощения и заболевания тифом [2, с. 486].

Анализ годовых статистических отчётов о сети, деятельности и кадрах медицинских учреждений позволяет выяснить динамику изменений медицинского персонала во Владимирском крае. Так, по штату на территории области в 1943 году полагалось 135 штатных единиц врачей в городах (в реальности – 117,25) и

531,25 единицы среднего медперсонала (в реальности – 474,5), в селе положено было иметь 44,5 штатные единицы врачей (в реальности – 40,5), а среднего медперсонала – 225 штатных, однако в реальности имелось лишь 166,25 человека [7, оп. 1. Д. 1. Л. 1 об. – 2]. Как нетрудно заметить, наибольшую проблему представляла острая нехватка среднего медперсонала на селе, хотя и в городе она была крайне заметна. В 1944 году количество медицинского персонала возросло. Так, во Владимире при штате в 179,75 единицы занято было 161,75 врачей, а из 776,25 штатных единицы среднего медперсонала – 728.

В 1944 году происходит рост числа медицинских работников: если в 1943 году наличный персонал составлял чуть больше 88 % от штата, то в 1944 году уже 93 %. В этот же год в селе по штату требовалось 66,25 единицы, а в наличии было 61,5 врача, среднего же медперсонала при штате в 283,75 единицы наличествовало 245,25 [7. Д. 2. Л. 1 об. – 2].

Статистические данные ясно показывают, что на селе рост наличного персонала был особенно высок и составил свыше 29 % относительно 1943 года. Можно отметить, что во второй половине войны проблема медицинских работников постепенно решалась, и ситуация не была уже такой катастрофичной, как в начале войны. Нехватка врачебного персонала ликвидировалась, как правило, замещением какой-либо должности другим врачом (в таком случае, как уже отмечалось выше, на долю меди-

цинских работников выпадала двойная нагрузка), а иногда – средним медперсоналом, или же в крайних случаях должность могла оставаться незамещённой [7, оп. 1. Д. 1. Л. 12 об. Д. 2. Л. 12 об. Д. 3. Л. 12 об.]. Особо острой в годы войны была нехватка хирургов, акушеров-гинекологов, в несколько меньшей степени – педиатров и санитарных врачей.

Большинство врачей были женщинами. В целом по Ивановской области в 1940 году среди 1687 врачей в городе – 743 женщины, а на селе из 210 специалистов – 114 женщин [9, оп. 6. Д. 144. Л. 13 об.]. В 1941 году ситуация стала следующей: из 1039 городских врачей – женщин 488, а в сельской местности 84 женщины из 179 [9, оп. 6. Д. 590. Л. 7 об.], т. е. первый военный год кардинально не поменял гендерный состав врачей, а вот уже в 1942 году произошли колоссальные изменения. Из 1291 городского врача – 1208 женщин, в сельской местности ситуация была несколько лучше, там из 247 врачей – 162 женщины [9, оп. 6. Д. 774. Л. 7-7 об.]. В 1943 году ситуация с гендерным составом врачей стала несколько выравниваться. В целом по Ивановской области из 1564 городских врачей – 710 женщин, из 232 сельских врачей – 139 женщин. В 1944 году была вновь образована Владимирская область, выделенная в основном из Ивановской области, поэтому с этого момента подсчёт численности медицинского персонала следует вести по разным областям. Количество женщин среди врачей по-прежнему очень

высоко, но по Владимирской области их процентное число за 1943 – 1945 годы несколько уменьшилось – с 74,5 % до 68 % [7, оп. 1. Д. 1. Л. 3 об. Д. 2. Л. 11 об. Д. 3. Л. 11 об.]. Сложно выяснить, каково было образование врачей: если в 1943 году указано, что 21 городской врач и 6 сельских имели высшее образование [7, оп. 1. Д. 1. Л. 3 об.], то за 1944 и 1945 годы такие сведения в отчётах отсутствуют. Шёл некоторый рост членов и кандидатов в члены ВКП(б) среди медицинского персонала, однако их число было незначительно. Причём в последние предвоенные годы число членов и кандидатов в члены ВКП(б) среди врачей было даже несколько выше, чем в первые военные годы. В 1940 году среди городских врачей Ивановской области членов и кандидатов в члены партии было 5,3 %, среди сельских – 5,2 % [9, оп. 6. Д. 144. л. 13 об.]; в 1941 году обстановка была уже следующей: 3 % партийных среди городских врачей и 5 % среди сельских [9, оп. 6. Д. 590. Л. 7]. В 1942 году прослеживается резкий рост числа врачей, имевших партийный билет или бывших кандидатами в члены ВКП (б) – 12 % таковых в городе, на селе динамика была незначительной и составила – 6,9 % [7, оп. 6. Д. 774. Л. 7 об.]. В следующем году численность партийных врачей в городе резко упала и составила 6,5 %, а вот в сельской местности напротив наблюдался резкий рост – 21,5 % врачей состояли в партии или были кандидатами в члены партии [7, оп. 6. Д. 931. Л. 11 об.]. Несмотря на то что Вла-

димирская область как отдельная административно-территориальная единица была создана в 1944 году, статистика по ней имеется уже за 1943 год. В 1943 году численность врачей, состоящих в партии, составила чуть более 7 % [7, оп. 1. Д. 1. Л. 3 об.], а в 1945 году – 12 % [7, оп. 1. Д. 3. Л. 11 об.]. Если сравнить данную динамику с ситуацией в Ивановской области за 1944 год, то увидим аналогичную картину – 8 % городских врачей состояли в ВКП(б), в сельской местности таковых было 14 % [9, оп. 6. Д. 931. Л. 11. об.]. Таким образом, число врачебного персонала, состоявшего в партии, было незначительным и превысило 10 % только в 1945 году.

По возрастному составу в целом по стране среди врачей-мужчин преобладала возрастная группа старше 46 лет, среди женщин – группа от 26 до 35 лет [10, с. 514]. Отдельных данных по Владимирской области не найдено.

В годы Великой Отечественной войны врачи и остальной медицинский персонал Владимирской области совершали свой подвиг, который в общих масштабах этого трагического события был, конечно же, невелик, но именно из таких подвигов и складывалась общая победа советского народа. Несмотря на тяжёлые условия труда, когда нехватка медицинского персонала и медикаментов были хроническими, работникам здравоохранения удалось предотвратить эпидемии на территории области. Кадровый голод, особенно остро проявившийся в середине войны, к

концу войны хотя и не был преодолен, но всё же значительно снизился. Основными кадровыми проблемами в конце войны являлись невысокий уровень квалификации медицинского персонала и его преимущественная сосредоточенность в городах. В годы войны претерпел изменения гендерный состав врачей. Несмотря на все трудности военных

лет и недостатки в обслуживании населения, санитарная обстановка во Владимирском крае оставалась сравнительно стабильной, а вспышки инфекционных болезней, имевших место в начальный период войны, удалось погасить. Это можно рассматривать в первую очередь как главную заслугу медиков в годы военного лихолетья.

Библиографические ссылки

1. Великая Отечественная война и современность : сб. ст. Владимир, 1995. С. 10 – 33.
2. Война глазами ветеранов: воспоминания владимирцев – участников Великой Отечественной войны 1941 – 1945 гг. Владимир, 1997. С. 431.
3. ГАВО РФ. Ф. Р-2346.
4. ГАВО РФ. Ф. Р-2351.
5. ГАВО РФ. Ф. Р-2352.
6. ГАВО РФ. Ф. Р-2400.
7. ГАВО РФ. Ф. Р-3727.
8. ГАВО РФ. Ф. Р-4004.
9. ГАРФ. Ф. Р – 8009.
10. Здравоохранение в годы Великой Отечественной войны. 1941 – 1945 : сб. док. и материалов. М., 1977. С. 202 – 203.
11. Кузнецов Д. Н., Чучелин Г. А. Партийное руководство медицинским обеспечением советских людей на фронте и в тылу. 1941 – 1945 гг. // Проблемы отечественной и всеобщей истории. Л., 1984. Вып. 8.
12. Кузьмин М. К. Советская медицина в годы Великой Отечественной войны (очерки). М., 1979.
13. Кулагин А. А. О героизме медиков Башкирии в годы Великой Отечественной войны // Советское здравоохранение. 1987. № 1.
14. Курашов С. В. 40 лет здравоохранения Российской Федерации. М., 1957.
15. Мы вышли из войны: г. Владимир и владимирцы в годы Великой Отечественной войны по дневникам, воспоминаниям, документам. Владимир, 2004. С. 95.
16. Очерки истории здравоохранения СССР (1917 – 1956 гг.). М., 1958.
17. Семочкина З. В. Охрана здоровья трудящихся Урала и всенародная забота о раненых и инвалидах (1941 – 1945) // Социально-экономическое раз-

витие Урала в годы Великой Отечественной войны (1941 – 1945) : межвуз. сб. науч. тр. Челябинск, 1985.

18. Трофимов В. В. Здравоохранение Российской Федерации за 50 лет. М., 1967.

E. M. Petrovicheva, I. S. Tryakhov

**HEALTH PROFESSIONALS OF VLADIMIR REGION DURING
THE GREAT PATRIOTIC WAR (1941 – 1945)**

The article examines the state of human resources for health in the Vladimir region during the Great Patriotic War. An attempt to trace the dynamics in the field of health care staff physician and nursing staff, their educational level. Paying attention to the everyday problems of health workers in the war years.

Keywords: the Great Patriotic War, military mobilization, medical staff, auxiliary medical personnel, gender composition, infectious diseases, educational level, health care departments, sanitary-epidemiological station.

УДК 94(47).084

С. А. Курасов

**СОЦИАЛЬНЫЕ ИЗМЕНЕНИЯ СОВЕТСКОГО ОБЩЕСТВА
И ПОВСЕДНЕВНОСТЬ PROVINCIAL UNIVERSITIES IN PERIOD
ВОССТАНОВЛЕНИЯ НАРОДНОГО ХОЗЯЙСТВА
(НА МАТЕРИАЛАХ ВЛАДИМИРСКОЙ ОБЛАСТИ)¹**

В статье на материалах Владимирской области рассматриваются изменения повседневности провинциальных вузов под влиянием социальных процессов, происходивших в послевоенном советском обществе в период восстановления народного хозяйства (1945 – 1953 гг.). На основе широкого круга источников автор пытается определить проблемы обыденной жизни институтов, вызванные увеличением контингента студентов, появлением новых социальных групп, сменой парадигмы мышления. Используя средовой подход в исследовании повседневности, автор прослеживает влияние процессов макроисторического уровня (социальные изменения в послевоенное время, политические репрессии и т. п.) на жизненный мир образовательного учреждения советской высшей школы.

Ключевые слова: повседневность, провинциальные вузы, советское послевоенное общество, социальные изменения, высшая школа.

¹ Публикация подготовлена в рамках государственного задания ВлГУ № 2014/13 на выполнение государственных работ в сфере научной деятельности.

Период восстановления народного хозяйства после Великой Отечественной войны (1945 – 1953 гг.) ставил в повседневной жизни новые задачи. Советское общество, сильно пострадавшее от военных тягот и разрушений, постепенно возвращалось к мирной жизни. Победы на фронте в 1943 г. настраивали людей на движение в этом направлении: ощущался приток сил, стремление к развитию, ожидание победного завершения войны. И все же новый исторический этап требовал очередных усилий со стороны людей в преодолении ежедневных проблем. С подписанием акта о капитуляции Германии, а затем и Японии, образ жизни не мог резко поменяться, так как для этого не было условий, и повседневность поглощала человека своей рутинной. Человек оказался в ситуации, когда нужно было выживать, бороться за улучшение собственной жизни. С другой стороны, законы исторического развития вели человека по пути, на который наша страна встала в 1917 г. Соединение всех этих факторов: уникальности исторической ситуации, следования за идеями общественного и государственного прогресса, а также обыденных человеческих потребностей – выделяет тот образ жизни Страны Советов, который утвердился в период восстановления народного хозяйства.

Изучение повседневности послевоенного советского общества сегодня становится актуальным. Среди всех работ стоит выделить серьезный труд Е. Ю. Зубковой [9], в котором на

основе богатого комплекса архивных источников проанализированы противоречивые настроения в обществе и власти, стереотипы мышления и особенности поведения человека в период перехода от войны к миру (1945 – 1953 гг.). Автор уделяет внимание переменам в обыденной жизни, в основе которых лежали надежды на либеральную трансформацию, оказавшиеся иллюзией. Оценка других исследований приведена в историографическом обзоре белорусского ученого Д. А. Прицева [15]. Анализ повседневности вузов, что является объектом данной работы, велся только через призму стиля жизни университетского человека. В настоящей статье дана попытка соединения макро- и микроисторического уровней действительности, что нашло отражение в новых проблемах обыденной жизни провинциальных вузов, вызванных социальными процессами послевоенного общества.

Развитие высшей школы шло по пути расширения сети вузов и числа студентов: наблюдалось значительное увеличение контингента обучающихся с 811,7 тыс. человек в 1940 – 1941 учебном году до 1247,4 тыс. человек в 1950 – 1951 учебном году [12, с. 231]. Соответственно изменился и выпуск специалистов: если за три довоенных года из выпускников вузов специалистами стали 328 тыс. человек (в среднем 109,3 тыс. выпускников в год), а в 1941 – 1945 гг. – 302 тыс. человек (ежегодно в среднем 60,4 тыс. человек), то за пять лет (1946 – 1950 гг.) – 652 тыс. человек (130,4 тыс. в год) [13, с. 837].

На владимирской земле действовали учительские институты в областном центре и Муроме. Если во Владимирском институте (ВГУИ) в 1944 – 1945 учебном году обучалось всего 123 человека, то на 15 сентября 1949 г. числилось уже 519 студентов, т. е. количество увеличилось в 4 раза (!). Высшее образование выходило на новый этап своего развития. Несмотря на плату за обучение, которую отменили только в 1956 году, оно становилось популярным и более доступным, т. е. появлялось больше возможностей улучшить свой уровень жизни. С другой стороны, государству требовалось большое количество квалифицированных специалистов, подготовка которых начиналась в школе, почему вузы Министерства просвещения и преобладали в структуре высшего образования. Специалисты в области народного образования составляли около 50 % от общего числа выпускников.

Увеличение плана набора министерством, а также слабый уровень подготовки послевоенных школьников требовали максимальных усилий со стороны вузов для привлечения абитуриентов. Для выполнения правительственного задания проводился целый комплекс мероприятий. При этом заботы были повседневными, так как требовали постоянства и систематичности, иначе привлечь юных школьников в вуз невозможно. Для эффективности работали отлаженные механизмы на всех уровнях. В районные отделы народного образования (РОНО) поступали письма от инсти-

тутов. Например, Муромский учительский институт (МГУИ) охватывал 10 – 12 районов Владимирской и Горьковской областей. Для набора на очное отделение велась непосредственная работа с выпускниками школ. Издавались индивидуальные открытки-приглашения, которые распространялись студентами. Преподаватели выезжали в школы для разъяснения привлекательности педагогической профессии, читали лекции. Вуз организовывал передвижные просветительские выставки для школ. Широкую профориентацию проводили студенты-практиканты. Значительные плоды в этом направлении давали средства массовой информации: в газетах публиковались не только объявления о наборе, но и различного рода очерки и заметки об институтской жизни. Активно было задействовано местное радио. Иногда вузы могли организовать фотовитрину для освещения своих привлекательных сторон. Каналов воздействия на потенциального абитуриента было много, но они должны были отлаженно работать и на уровне административных органов, и в рамках социального партнерства. Эти повседневные заботы создавали определенный имидж заведения.

В силу увеличения контингента студентов в провинциальном Муроме к привычным трем парам занятий ввиду нехватки аудиторий добавилась еще одна. Занятия в кабинетах передвигали время самостоятельной подготовки студентов. Изменения в расписании вызывали пересмотр всей

темпоральной структуры (организация времени). Пространства также не хватало. Из 11 аудиторий только 5 были приспособлены для занятий потоками в 2 – 4 группы. К этому стоит добавить, что каждый год увеличивалось количество групп, постоянно требующих помещений для занятий. Оснащение кабинетов современным оборудованием тоже вызывало необходимость в расширении пространства. Руководство вынуждено было искать выходы из создавшегося положения, но городская инфраструктура и несколько иные исторические задачи не позволяли реализовывать намеченные проекты. МГУИ готовился к обмену зданиями со школой №13: новое здание удовлетворяло потребности в полезной площади, а в подвальном помещении даже планировалось организовать общежития, но в силу ряда причин переезд не состоялся.

В это время остро стоял жилищный вопрос. Как правило, вузы арендовали помещения у городских властей, в связи с чем общежития были разбросаны в городской среде. Отсутствие капитального ремонта приводило здания в ветхое состояние, поэтому требовалось улучшение бытовых условий. В одном общежитии, располагавшемся в сыром подвале, жить не представлялось возможным. Антисанитария вызвала одну из главных проблем таких мест – крысы, которые портили имущество и лишали студентов продовольствия [6]. Всем студентам предписывалось проходить санитарную обработку после

возвращения из дома и посещать баню не реже трех раз в месяц. Вводился единый порядок организации времени: подъем – 6.15, уборка кроватей – до 6.30, проветривание, мытье и уборка комнат с 8.00 до 12.00, отход ко сну 0.00 [4, л. 61 – 61 об.]. По сравнению с предыдущими периодами послевоенные общежития были полностью обеспечены мебелью и постельными принадлежностями. Смена белья происходила три раза в месяц, для чего была организована прачечная. Электроосвещение было удовлетворительным, но вводилась жесткая экономия электроэнергии. На каждого студента приходилось только 3,5 м² жилой площади, практически столько же приходилось в довоенное время на человека в Москве и других индустриальных городах. Средняя норма жилой площади в столице была 4 м² (1940 г.), в Магнитогорске и Иркутске – чуть меньше, а в Красноярске 3,4 м² (1933 г.) [16, с. 59]. Всего в общежитиях проживало 250 студентов, еще 50 человек были вынуждены снимать квартиры. Преподаватели, приехавшие в провинциальный город на работу в институт, тоже жили в общежитиях: в городском жилищном фонде не было ресурсов для их обеспечения (5 двухкомнатных квартир и 6 комнат в 1949 г. [2, л. 71]). Эта сфера повседневной жизни как вуза, так и отдельного человека в первой половине XX века во многом зависела от исторических условий. Послевоенные проблемы были связаны в первую очередь с дефицитом жилья, идеологическая подоплека 20 – 30-х гг. поте-

ряла свое значение, и значительные изменения начали происходить только во 2-й половине XX столетия, когда начался «бум» жилищного строительства.

Дефицит институтского пространства влиял и на организацию питания. В первые годы в институте работала столовая. Студенты были обеспечены трехразовым питанием, а разработанная калькуляция блюд довела стоимость рациона до 7 – 8 руб. Однако в 1948 г. она закрылась, ее функции взяли на себя городские столовые, т. е. усиливались связи с городом. В самом институте продолжал работать буфет Госторга, но полноценного обеда в нем не могли предложить: «В нем можно было только наспех позавтракать» [7]. В общежитии утолить голод могли сваренным киселем, к которому покупали булки [7]. Провизию привозили из дома. Однако достаток деревенских семей был разным: одни могли позволить молочные продукты, но были и другие случаи. Любовь Ивановна Соснова вспоминала [8] истинно голодные годы учебы, когда после гибели отца на фронте мать-инвалид одна содержала четырех дочерей. В неделю студентке выдавалось 5 руб. и небольшая тарелка картофеля (запеченный картофель с козьим молоком). Эту тарелку она делила на пять дней учебы, что преимущественно и составляло рацион питания. Представленная сторона жизни ярко показывает трудности повседневной жизни в послевоенный период. Причем перед лицом матери-

альных затруднений в эту эпоху мог оказаться каждый: отголоски войны долгое время не давали спокойной жизни мирному населению. В основном люди думали о том, как выжить в сложившейся ситуации, они искали свои стратегии выживания и принимали всяческие лишения как данность. Наверное, в этом и заключается сущностная черта того поколения. И мы не вправе примерять привычные современные категории на те или иные явления. Так обстоит дело с уровнем подготовки учащихся.

Вуз виделся в первую очередь социальным лифтом, а смысл высшей школы в провинции был усвоен поверхностно, поэтому хлынул поток выпускников школ, не подготовленных для учебы в институте. К тому же несколько лет образа жизни с целью устоять перед ударом времени и войны не располагали к устойчивой мотивации на отличную учебу. Люди даже не имели выбора в условиях войны: школа отходила на второй план, и дети с малых лет вставали на замену ушедшим на фронт отцам и дедам. Если на войне выживали и умирали ради кого-то, то в тылу необходимо было жить ради самой жизни. Каждый день возникали новые проблемы, поэтому требовать от школьников тех лет великих знаний не имело смысла, но «закалялась» нравственная сторона в таких ежедневных подвигах. Государственная экзаменационная комиссия в Муроме в 1948 г. отмечала «плохую общеобразовательную подготовку и низкий

уровень культурного и политического развития» [1]. У кого в речи наблюдается «оканье, переход «о» на первом предударном слоге в начале слова в «у», наличие призвука гласного после конечных согласных; неправильные предложные и беспредложные конструкции («отмечая о том...», «предупредил ему...») и т. д.» [3, л. 11]? Это простые крестьянские дети, для которых учитель в деревенском мире – некий светлый образ, своего рода близкий идеал. Рутинная сельской жизни нацеливала молодых людей на поиск альтернативных профессий, но эта рутинная редко могла отпустить из деревни, особенно в послевоенные годы, поэтому выпускники школ стремились найти вуз ближе к дому. Большой выбор вузов был в крупных промышленных центрах, а в маленьких провинциальных городках – только учительские институты, поэтому основными мотивами в определении места учебы были тесная связь с домом и авторитет учительства на селе. Сами институты находились в своеобразных тисках: сверху каждый год увеличивались планы приема, а контингент на местах не всегда удовлетворял требованиям высшей школы. Преподаватели были вынуждены упрощать материал, больше сил уделять восполнению пробелов в знаниях. В бытовом плане жизнь также упрощалась: студенты приносили с собой более простой взгляд на многие вещи, но вместе с тем стремились следовать за интеллигенцией. Такой сплав тривиальности и высоких замыслов определял

особенности повседневности многих провинциальных вузов.

К вышесказанному стоит добавить еще одну черту образа жизни после войны, которую задавали фронтовики. С 1945 г. бывшие солдаты стали возвращаться к мирной жизни. Из докладной записки Л. Погребного следует, что к 20 марта 1946 г. вернулись домой 5314,7 тыс. демобилизованных [10]. Стоит заметить, что несмотря на общепризнанную официальную дату 9 мая, война в сознании людей закончилась с возвращением домой солдат [7]. Перед этими людьми вставали новые проблемы, которые в тех условиях решать было весьма затруднительно: не все могли найти работу по специальности, иногда не было возможности найти крышу над головой, кто-то с трудом преодолевал стереотипы довоенного и военного времени, некоторые не могли приспособиться к мирной жизни и уходили «на дно». В интересном положении оказались бывшие выпускники школ, ушедшие на фронт, в судьбе которых возник своеобразный пробел: если идеалом советского образа жизни была линия «школа – вуз – хорошая работа и семья», то для них этот путь остановился на первом этапе. После войны движение по линии продолжилось, поэтому уже в начале 1946 г. к учебе приступили почти 42 тыс. фронтовиков, осевших в городах. Безусловно, стала заметна разница в возрасте между ними и только что окончившими школу. Здесь справедливо замечание Е. Ю. Зубковой, что влияние

было взаимным: «Жизненный авторитет первых был очень высок, но знающие жизнь, они уступали вчерашним школьникам в знании наук» [9, с. 142]. По этому поводу выпускница ВГУИ 1949 г. А. Ф. Васильева писала: «В группе нам, фронтовикам, было оказано внимание, мне в частности много помогали студенты Соколова Г., Солопова, Гладилова, Маслов. Мы до сих пор (письмо написано в 1980 г. – С. К.) встречаемся как давние добрые друзья» [14].

Новая повседневная жизнь все больше захватывала бывших солдат: «Хотелось поскорее отделаться от шинели и гимнастерки. ...Ордена и планки редко кто на себя нацеплял, даже по праздникам» [17, с. 200]. На фотографии 1948 г., которая в личном архиве В. М. Маслова обозначена как «Участники Великой Отечественной войны – студенты учительского института», в целом это желание подтверждается, хотя несколько человек так и не смогли в силу психологических или, вполне возможно, материальных причин преодолеть милитаризованное идеологией и временем сознание. Большинство же стремилось забыть события недавнего прошлого и уверенно смотреть в светлое будущее.

Характерными чертами студентов-фронтовиков были аполитичность и безыдейность, несколько непривычные для вуза, но вызванные рациональностью войны, показавшей экстраординарные ситуации, в которых традиционные идеи и действия не всегда приемлемы. Здесь подтвер-

дилась мысль поэта Н. Асеева, что эти люди «принесут с собой новую меру вещей» [11]. Но вместе с новым взглядом взрослые люди принесли в новую сферу и взрослые привычки: карточные игры, алкоголь (не забытый с фронтовых будней), более свободные и фривольные отношения со студентками. Многие задумывались о создании семьи и испытывали определенные чувства к молодым девушкам.

Конечно, были примеры и высокой культуры. В частности, Николай Васильевич Корольков, который стал воплощением всех сущностных черт русской и советской интеллигенции. Его жизненный путь был испытанием и постоянным поиском достойного места в обществе. Яркая судьба стала примером для многих и настоящим подвигом мужественной личности. Выстраивать особенную жизненную линию ему помогали сильный характер, закаленный в боях, внутренняя дисциплина, упорное желание «сделать себя», близкие люди, которые окружали и всегда поддерживали его, а также негаснущая любовь к жизни.

Таковыми же чертами обладали и фронтовики из числа преподавателей. Их судьба сложилась по-разному, но всех объединяла война, показавшая истинную цену человеческой жизни. Все они имели авторитет как в студенческой среде, так и среди своих коллег. Владимирский историк Александр Соломонович Бланк «внешне был импозантен, интеллигентен, всегда элегантен. В жизни был аккуратным человеком. Речь его была изуми-

тельной: особая манера говорить, отработанный стиль. Он также органично мог шутить и обладал прекрасным чувством юмора» [5]. Этого преподавателя всегда любили студенты и сотрудники вузов, где он работал. Особой страницей его биографии была работа в лагере для военнопленных немецких офицеров, где он контактировал с фельдмаршалом Ф. Паулюсом. Его богатый опыт позволил наладить жизнедеятельность историко-филологического отделения ВГУИ.

В это же время появились и другие категории преподавателей. В условиях расширения контингента студентов вузы остро нуждались в квалифицированных преподавателях. Министерство просвещения нашло выход из создавшейся ситуации путем направления молодых ученых в институты, не имевшие возможности готовить собственные кадры. К слову, в советской высшей школе во второй половине XX в. отмечается процесс интенсивной миграции научно-преподавательских кадров внутри страны. Отлаженный механизм данного процесса закладывался в послевоенные годы. Одной из главных забот для руководства стало обеспечение жильем новых сотрудников, но, как показано выше, решение жилищных вопросов не продвигалось со стороны городских властей: вузы могли обеспечить их только общежитием. В целом преподаватели органично вливались в новый коллектив, продолжая свою шаблонную повседневную жизнь. Зачастую они занимали различные должности, чего не

скажешь о преподавателях, столкнувшихся с репрессиями.

Если до 1945 г. некоторым провинциальным вузам удавалось избежать этой стороны отечественной истории, ограждая коллектив от «неблагонадежных» и скрывая некоторые факты биографии лучших сотрудников, то в послевоенное время сложилась иная ситуация. С одной стороны, нехватка кадров заставляла пользоваться услугами высококвалифицированных «врагов народа», волею судьбы заброшенных в маленькие провинциальные города, а с другой стороны, руководство стало более реакционным в отношении таких случаев.

Тенденцией той исторической эпохи стали решения о сокращении «в порядке очищения коллектива». Понятно, что коллектив как организм стремится к нормальному, здоровому функционированию, поэтому старается исключить «чуждый» или опасный элемент из своей системы. В таком случае велика опасность лишиться хорошего специалиста, что становится для провинции значительной потерей. Если же человек сумел себя проявить, то включался защитный механизм, и тому преподавателю или студенту (что случалось реже) находилось место в повседневной жизни. Однако такой образ жизни имел свои недостатки.

Как правило, это были классические интеллигенты (дореволюционной и советской эпох): несмотря на серьезные жизненные трудности, они продолжали вести глубоко интеллектуальную и духовно-нравственную жизнь.

Эти преподаватели обожаемы студентами, имеют авторитет в своей среде как высококвалифицированные специалисты, но зигзаги исторического развития нашей страны не позволяют администрации создавать условия для развития их талантов. Для таких людей в повседневной жизни всюду ставятся преграды, отсылающие к прошлому: зарплата ограничивается низкой должностью, награды не полагаются, научные публикации и опыт ставятся под сомнение, льготы не предусмотрены и т. п. И все же парадокс отечественной интеллигенции заключается в усердном каждодневном труде, сохранении подлинного человеческого отношения в любой ситуации. Конечно, они вынуждены смиренно принимать властные решения, так как не имеют права возражать и что-то противопоставить, в результате чего полностью отдаются работе, насыщая повседневность вуза. Именно такие преподаватели, как правило, харизматичные, являются примерами для подражания. Их лекции и занятия запоминаются студентам, с их именами связана студенческая «народная» культура. Это те люди, без которых отдельные периоды истории вузов не имеют своего содержания.

Важной составляющей повседневной жизни преподавателей становилась наука. Если до войны в учительских институтах она носила эпизодический характер, то в середине XX в. ею занимались повсеместно. Теперь повышение квалификации посредством защиты кандидатской диссертации включалось в планы институтов. Лекторы уделяли значительное место под-

готовке к сдаче кандидатских экзаменов, а затем усердно работали над диссертациями. Защита кандидатских диссертаций становилась фактором, который оказывал непосредственное влияние на миграцию преподавателей в провинциальных вузах. Как правило, после получения ученой степени преподаватели меняли место своей работы, но иногда продолжали свою деятельность в прежних вузах. Однако эти работы в местных условиях встречали трудности. Во-первых, отсутствие научных руководителей, которых можно было найти в крупных вузах, но порой светила науки отказывали по причине загруженности. Подчеркнутая самостоятельность работы без должного опыта значительно снижала ценность исследования. К тому же вынужденный индивидуализм приводил к дублированию проблем, которыми занимались более сильные кафедры столичных вузов. Кроме того, отсутствовали необходимая литература и оборудование для исследований. Так, приглашенный в Муром преподаватель В. Л. Демидов был вынужден прекратить работу над темой «Дифференциация активной и элементарной удельной поверхности почв методом физической абсорбции из растворов». Не хватало информации о разрабатываемых направлениях научного знания: в провинцию попадали редкие сборники конференций и ученых записок. Эти трудности ставили вузы в весьма сложное положение, когда существовал план, а условий для его выполнения не создано. Стоит отметить, что государственное обеспечение способствовало занятию наукой.

Таким образом, повседневная жизнь советской высшей школы конца 40-х – начала 50-х гг. XX в. во многом определялась социальными процессами, вызванными войной. Правительство пыталось регулировать социальную жизнь страны путем установления различных норм. Ежегодно увеличивался план приема на первый курс институтов, что влекло за собой изменения повседневности. Выстраивались новые пространственно-временные связи: вносились коррективы в темпоральную структуру жизни из-за проблем в пространстве (нехватка помещений). Удовлетворение базовых потребностей было сопряжено с созданием условий для проживания и питания. Жилищный вопрос, касавшийся студентов и преподавателей, не мог решиться, потому что городские власти не имели подходящих ресурсов. Если в первые годы институты могли обеспечить функционирование столовой, то затем возникают сложности и в этой сфере. Происходят изменения в ментальных установках. Устремившиеся в

вузы студенты не имели высокого уровня подготовки, и подчас деревенское происхождение упрощало повседневность. С другой стороны, фронтовики несли с собой новые отношения, в том числе и негативного характера. В среде преподавателей тоже наметились изменения. В вузы пришли фронтовики, отличающиеся рациональностью. В провинции оседали эвакуированные в годы войны и молодые ученые из крупных вузов. Более реакционным стало отношение руководства к «неблагонадежным» и «чуждым» преподавателям, сохранившим существенные черты интеллигенции. В обыденную жизнь каждого преподавателя вторглась наука, которая планировалась государством только в общих формах без учета местных условий. Несмотря на материально-технические затруднения и ментальные изменения, в это время были сохранены лучшие традиции отечественной высшей школы, что стало основой для расцвета провинциальных институтов в последующий период.

Библиографические ссылки

1. Архивный отдел Администрации округа Муром (АО АОМ). Ф. 10. Оп. 1. Д. 38. Л. 4.
2. АО АОМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 37.
3. АО АОМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 48.
4. Архив Владимирского государственного университета (Педагогический институт). Оп. 3. Д. 42.
5. Воспоминания Леволкиной Л. П. Записаны С. Курасовым 7 апреля 2010 г.
6. Воспоминания Лобосовой А. В. Записаны С. Курасовым 10 августа 2012 г.
7. Воспоминания Прямыцыной (Большаковой) З. С. Записаны С. Курасовым 12 августа 2012 г.

8. Воспоминания Сосновой Л. И. Записаны С. Курасовым 8 августа 2012 г.
9. Зубкова Е. Ю. Послевоенное советское общество: политика и повседневность. 1945 – 1953. М. : РОССПЭН, 1999. 229 с.
10. Из докладной записки зам. председателя комитета по учету и распределению рабочей силы при СМ СССР Погребного Л. Молотову В. М. // Хрестоматия по отечественной истории (1946 – 1995 гг.) / под ред. А. Ф. Киселева, Э. М. Шагина. М., 1996. Т. 2. С. 7.
11. Из письма секретарю ЦК ВКП(б) А. А. Жданову о политических настроениях и высказываниях советских писателей // Россия, которую мы не знали. 1939 – 1993 : хрестоматия / под ред. М. Е. Главацкого. Челябинск, 1995. С. 198.
12. Народное хозяйство СССР в 1956 году. Статистический сборник. М., 1956. 263 с.
13. Народное хозяйство СССР в 1958 году. Статистический сборник. М., 1959. 960 с.
14. Письмо А. Ф. Васильевой В. М. Маслову // Личный архив В. М. Маслова.
15. Прицев Д. А. Повседневная жизнь послевоенного советского общества в 1945 – 1953 гг. в российской историографии // Працы гістарычнага факультэта БДУ : навук. зб. Вып. 8 / рэдкал. : У. К. Коршук (адк. рэд.) [і інш.]. Мінск : БДУ, 2013. С. 193 – 201.
16. Фитцпатрик Ш. Повседневный сталинизм. Социальная история Советской России в 30-е годы: город. М., 2008. 336 с.
17. Черняев А. Ф. Моя жизнь и мое время. М., 1995. 460 с.

S. A. Kurasov

SOCIAL CHANGE IN THE SOVIET SOCIETY AND PROVINCIAL INSTITUTIONS IN PERIOD OF RECOVERY OF NATIONAL ECONOMY (THE EXAMPLE OF THE VLADIMIR REGION)

In article we can see daily changes of local universities influenced by social processes in Vladimir region which had the place to be at the postwar soviet society during the recovery time for the economy 1945 – 1953. Referring to the official statistics and a lot of sources of personal origins, accumulated with the help of the oral history method and archival materials lets us set the life problems at the universities connected with the increase in the number of students, detection of a new social groups, changing of thinking. Using an environmental method in the everyday scientific research helps the author to observe the influence of the macro-historical level on the soviet high school life.

Keywords: everyday, local institutes, postwar soviet society, social changes, the higher education.

**«КАРНАВАЛЬНАЯ» ТРАДИЦИЯ В РЕЦЕПТИВНОМ
ПОЛЕ ТВОРЧЕСТВА Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО: АСПЕКТЫ
ПЕРЕОСМЫСЛЕНИЯ ФЕНОМЕНА «ЮРОДСТВА»**

В статье рассматривается проблема функционирования полиобраза «юродивый/шут/маленький человек» в творчестве Ф. Достоевского в контексте рецептивного поля «карнавальной» и «комической» традиции. Феномен «юродствующего сознания» в творчестве Ф. Достоевского анализируется в рецептивном поле рассказов М. Зощенко.

Ключевые слова: традиция, рецепция, полиобраз, юродивый, шут, маленький человек.

Рассматривая проблему смеховой культуры Средневековья и характеризуя его ключевые координаты, М. Бахтин выделил **«особый тип смеховой образности»**, подчёркивая, что он недостаточно изучен и требует серьёзного прояснения [3, с. 24]. По мнению С. С. Аверинцева «за этим стоит нечто более глубокое, более спонтанное и более национальное, чем какая бы то ни было аскетическая программа особого круга святых или святош. В западной традиции аскеты и вообще религиозные лидеры занимали в вопросе о смехе различные позиции; но на уровне языкового обихода фраза «святой пошутил» («The saint made a joke») в западных языках семантически допустима» [1, с. 344].

Проблема «юродства» в творчестве Ф. М. Достоевского неразрывно связана с традицией осмысления данного вопроса в древнерусской литературе. Тема юродства обыгрывается Достоевским на нескольких

уровнях, но наиболее активно на уровне образно-персонологических структур и на уровне языка. Достоевский, тем не менее, не рассматривает проблему юродства лишь как способ организации определённого ряда «карнавальных» героев, в первую очередь он приходит к осознанию и приятию стратегии юродства, ее отдельных мировоззренческих аспектов как основы для передачи некой авторской идеи. Практически все юродивые Достоевского презентуют его ключевую «катарсическую» концепцию – примириться с действительностью путём страданий, принятия себя в жертву, принятия на себя вины за **уродство** мира. Достоевский, с одной стороны, вводит акцент на «канонический» вариант юродивого – страдающего и в своём уродстве/юродстве искупающего вину греховного мира, а с другой – трансформирует его в несколько «светский» образ шута, раскрывающего уродливому миру его Истинность.

Исследователь феномена комического в творчестве Достоевского С. А. Мухина отмечает, что «духовно-душевный контраст героев, выявленный писателем посредством комизма, при переходе от внешнего выражения к внутреннему содержанию придаёт характеру персонажа глубину и самостоятельность. Комизм у героев затаён в душе героя, близок к его душевной сущности. Зачастую конфликт материального и идеального, плотского и душевного в человеке выражается через осмеяние персонажа, вызывающее сочувствие читателей к герою. Уже в ранних произведениях проявляется тесное переплетение комического с трагическим. В этом же периоде творчества появляется интерес Достоевского к типовой фигуре шута, в котором смешное уступает трагизму. Создание первых образов этого типа предвосхищает введение в литературу целой галереи сложных характеров в более поздних произведениях» [11].

В творчестве Достоевского комическое, *составляющее основу общего «карнавального» пространства писателя и основу полиобраза «юродивого»*, на наш взгляд, соотносится с концепцией выражения глубинно национального русского, которое, как правило, ориентировано на психологию раскрытия маски «юродствующего» человека, на «выворачивание его изнанки». В творчестве Ф. Достоевского комическое начало, карнавализация бытия, как способ постижения глубин человеческой личности, присутствует не только в контексте

развития гоголевской комической традиции, но и в аспекте психологической «игровой» мотивации личностных особенностей человеческого характера. Его присутствие очевидно в описании поведения встречи членов семьи Карамзовых в келье со старцем Зосимой. Игровое начало обуславливается ролевым расположением участников этой сценки – у каждого из присутствующих есть своя задача, каждый пришёл в келью старца Зосимы со своей особенной целью, только внешне объединённой общим мотивом – разрешения семейной тяжбы между отцом и сыном. Место происходящих событий – старческая келья – выбрано автором не случайно. Хронотоп святого места, предполагающий изначально духовное очищение, намеренно контрастирует с помыслами и целями каждого пришедшего в келью человека. Долженствующая присутствовать у каждого некая сакральность ощущений трансформируется в форму *балаганности* как основы, определяющей личностное поведенческое начало. Присутствующая антитеза «верха» и «низа» определяет не только внешнюю форму конфликта, но и создаёт ее внутреннюю доминанту. Церковь как благодатное место, катарсически призванное рождать добрые чувства, наполнять душу любовью, прощением и примирением, становится игрищем – местом разгула человеческих страстей, проявлением низшего начала в человеке, «обряженного» в шутовские одежды. Авторское определение своего героя как *шута* имеет

важное значение для понимания его роли в структуре повествования. Именно внешняя комическая маска скрывает истинное лицо персонажа, позволяя ему примерять разные игровые личины-роли, выстраивать особую поведенческую систему при общении не только с близкими ему людьми, но и всем окружающим миром. Игровое начало определяет генетическую заданность человеческого характера и обуславливает не только образ отца семейки – Фёдора Павловича Карамазова, но и является родовой чертой, присущей всем его сыновьям, что и определяет специфику мироощущения и, следовательно, поведения каждого члена этой семейки. Она становится определителем важных составляющих личности старика Карамазова, в котором шутовское начало, комизм представлены как естественное состояние поведенческой структуры персонажа.

Бахтин пишет, выявляя «карнавальную» специфику творчества Ф. Достоевского: «Связав Достоевского с определённой традицией, мы, разумеется, ни в малейшей степени не ограничили глубочайшей оригинальности и индивидуальной неповторимости его творчества. Достоевский – создатель подлинной полифонии, которой, конечно, не было и не могло быть ни в «сократическом диалоге», ни в античной «Менипповой сатире», ни в средневековой мистерии, ни у Шекспира и Сервантеса, ни у Вольтера и Дидро, ни у Бальзака и Гюго. Но полифония была существенно подготовлена в этой линии

развития европейской литературы. Вся традиция эта, начиная от «сократического диалога» и мениппеи, возродилась и обновилась у Достоевского в неповторимо оригинальной и новаторской форме полифонического романа» [2, с. 208 – 209].

Следует отметить глубинную связь Достоевского с традициями русской литературы. Достоевский возрождает и обновляет мировоззренческую основу «комического» Н. Гоголя, не только по-новому сочетая комическое с трагическим, прекрасное с безобразным, но и выводя сатирический аспект в систему «карнавального» мироощущения – т. е. переворачивая наизнанку сатирический смысл, и добивается эффекта «двойного смеха», который по сути перестаёт быть амбивалентным, как в западноевропейской традиции, и становится откровенно обличающим и реалистически «изображающим действительность во всей сумме противоречий». Не случайно исследователи предлагают обозначить «карнавальную стилистику» Достоевского как «юрродство словом»: «Почерк Ф. М. Достоевского глубоко индивидуален и неповторим. Д. С. Лихачёв в небольшой статье отметил такую особенность, как «небрежение словом», которая заключается в сознательной, показной недоработанности стиля, импровизированности изложения.

Отмечая основательность аргументов учёного, кажется возможным ввести для характеристики индивидуального стиля Ф. М. Достоевского понятие *«юрродство словом»*,

однажды употреблённое М. М. Бахтиным, но в специфическом контексте его работы, связанной с карнализацией в искусстве» [6].

В современном литературоведении определены два направления в аспекте изучения образов юродивых Достоевского. Первое связано с поисками рецептивных форм воздействия на Достоевского канонических (церковнославянских, фольклорных и т. д.) кодов «юрродства». Однако, на наш взгляд, более логичной представляется концепция, идентифицирующая образы юродивых как полиобразы с поликультурной составляющей. В частности, Е. П. Гурова отмечает: «Полифоничность, характерная для романов Ф. М. Достоевского, распространяется и на самих юродивых, что до настоящего времени не было отмечено в работах, затрагивающих тему юродства в художественной системе писателя. Образы юродивых в романах глубоко диалектичны: и в культурном (сочетание нескольких традиций), и в содержательном, и в композиционном плане (сюжетно-композиционная полисемия). Данная диалектичность является, на наш взгляд, новаторской применительно к литературной традиции изображения юродивых» [5, с. 136].

Именно такая интерпретация позволяет объяснить формы рецепции юродивых и в русской литературе XX века, развивающей традицию полиобразности Достоевского. Так, например, можно выделить, «смехачей» М. Зощенко, «абсурдистов» Д. Хармса, «чудиков» В. Шукшина,

юрродствующего пьяненького «шута» В. Ерофеева («Москва-Петушки»), «юрродивого поневоле» героя «Школы для дураков» Саши Соколова и т. д. Практически все эти типажи соотносятся с теми или иными составляющими полиобраза юродивого Достоевского, но все в равной степени рецептивные носители того идейного стержня юродства, который по сути скрепляет все образы Достоевского в единую систему. «Юродство выражает отчаяние перед несовершенной жизнью, тоску о слабом человеке и попытку прорваться сквозь грешную телесность к святой возможности Встречи с Богом, раскрыться ему в жертвенном самонаказании. Юродство – форма кризиса духа и вечного стояния на пороге смерти заживо» [14].

Несомненно, что комическое, составляющее эстетическую основу «карнавального» пространства в целом, для Достоевского – форма мировоззренческого плана, определяемая этико-психологической сферой человеческого бытия, и в то же время модель отражения действительности в тексте и текста в действительности в системе критерия «правдивость».

В сложном и противоречивом историко-литературном процессе XX века комическое приобретает особое значение универсального способа постижения мира и человека. Критики отмечают, что оно «актуализирует отношения между мышлением и действительностью» [13, с. 46]. В русской литературной традиции, как мы уже отмечали, комическое тесным

образом связано с «карнавальной» традицией. Её каноническая и неканоническая реализованность в пространстве русской литературы как XX века, так и предшествующих эпох во многом связана с мировоззренческими аспектами или аспектами направленного плана (*подчёркнутая сатиричность в классицизме и реализме, ироничность ряда романтических установок, смеховой «абсурдизм» в авангарде*), или персональных авторских концепций. «Карнавализация» комического в русской литературе XX века, несомненно, имеет в качестве претекста русскую классическую традицию и в первую очередь – века XIX. Доминантными принято считать традиционные модели «комического» Н. Гоголя, А. Чехова, М. Салтыкова-Щедрина. Функциональная роль «комической» традиции Достоевского занимает в этом ряду особое место, поскольку, в первую очередь, связана она с поликультурными составляющими. Мы уже отмечали, что в творчестве Достоевского «карнавальная» традиция наиболее открыто проявлена в использовании культурологемы «юрродство» или «юрродствующее сознание», что наиболее акцентированно проявляется в образной системе «юрродивый / шут / святой». Доминантно, на наш взгляд, реализована форма юрродства, основанная на упомянутой нами выше идеи о том, что «юрродство – форма кризиса духа и вечного стояния на пороге смерти заживо» [14].

Практически в каждом из образов Достоевского присутствует опре-

делённая константа этой самой кризисной «надломленности», что позволяет говорить о реализованности «юрродствующего сознания» практически в любом психотипе писателя. По мнению критики: «Юрродство может свидетельствовать о трагической разломленности жизни на неадекватные сферы слова и идеи: озабоченность Мышкина мыслевыражением определяет неполноту его личного юрродства, в принципе неспособного завершить героя и оставляющего его на стадии «идиота» (отсюда, в частности, все следствия трагической вины героя Достоевского). От самоубийственных жестов Макара Деушкина и Фомы Опискина до эстетаярродивого Ставрогина и позёрского юрродства Федора Павловича Карамазова, от маргиналов церковной Ограды («блаженная»-юрродивая Лизавета; изуверско-фанатическое юрродство отца Ферапонта) до патологического лже-юрродства Смердякова – таковы воплощения «основного героя» Достоевского. На героях Достоевского сказались исконно русское юрродство мысли (привычка к апофатическому поиску правды) и творческого поведения, связанного, в частности, с мессианистскими наклонностями: таково поведение П. Чаадаева, А. Хомякова, поздних Гоголя и Л. Толстого, В. Гаршина, Н. Фёдорова, В. Соловьёва, символистов» [14].

В творчестве Достоевского юрродство реализовано в основном в двух аспектах: как структура литературного текста, и проявлена она в этом случае в разветвлённой системе

персонажей-юродивых, и более концептуально актуализировано юродство как явление психологическое, выражающееся в поведении, жесте, слове с выходом на нравственно-этическую идею «катарсичности» и «греховности» человеческого мира. Достоевский несколько «приземляет» образы юродивых, уравнивая их с «обыденными» героями, но в ряде случаев оставляет им право на сакрализацию «юродствующего сознания» как праформы «божьего речения». Л. Д. Галинская отмечает концентрацию писателя на образах юродивых и объясняет это тягой Достоевского к возможности выразить ту особую форму внутренней противоречивости и диалогичности героев, которая свойственна юродивым. По мнению исследователя, практически все персонажи оказываются в той или иной степени юродивыми [4].

Так, практически все «юроды» Достоевского укладываются в следующее определение: «Классический юрод – это трагический лицедей, антигерой-обличитель обыденного мира и его мнимых ценностей, Божье дитя, презревшее высокоумие земных князей и собственное тело, «Божий шут» (Л. Карсавин) в веригах, актёр и зритель собственной игры. Его воспринимают как наместника Страшного суда на земле. Юродивый никого не боится, суд земной ему не страшен, поскольку никто не способен оказаться более жестоким по отношению к своему телу, чем он сам; не боится он и чужого мнения. В жутковато-весёлом поведении защитника

правды последняя прикрыта, как щитом, убогим образом» [14].

Несомненно, что можно выделить ряд типологических характеристик образа юродивого. Как отмечает М. Данчук, «современные исследователи выделяют следующие черты юродивого: особая поведенческая и речевая выразительность, странничество и тотальное одиночество героя, отвергаемого миром, парадоксальный взгляд на мир, неоднозначность восприятия его людьми (святой/сумасшедший), связь с божественным началом и демократической культурой» [6].

В творчестве Достоевского наиболее ярко это проявлено в системе, так сказать, «синтетических» образов юродивых, точнее полиобразов, интегрирующих в одном психотипе несколько черт – **шутство**, с акцентацией на высмеивании и пародировании; **масочность**, с превалированием оттенков игрового преобразования и скрыванием за «маской» истины; и **чистого юродивого**, с доминированием страдальческой «катарсичности» как формы приближенности к Богу и Высшему смыслу, с актуализацией смысла «пророчествование». Автор первой монографии о юродивых иерей Иоанн Ковалевский, определяя психологические и нравственные координаты «житийных» прославленных юродивых, делает особый акцент на поведенческих стереотипах и выделяет несколько черт, характерных для «психотипов» юродивого: **уход** из мира, выраженный в отказе от официальной культуры и от всех благ, предоставляемых миром;

отказ «при полном внутреннем самосознании, – от самого главного отличия человека в ряду земных существ – от обычного употребления разума» [10, с. 2]; обязанность и долг обличать сильных мира сего.

На наш взгляд, такая поликультурная и полипсихологическая содержательность отличает психотип «юродивого» в рассказе Ф. Достоевского «Ползунков», для которого характерно соблюдение практически всех основных координат «карнавального» пространства – игра, масочность, фиглярство, каламбурность, чёткая оппозиция «герой «шут» – публика», и даже сценичность формально развёрнута в сцене «представления», которое даёт герой противопоставленной ему публике. Достоевский логично разворачивает и ещё одну функцию «карнавального юродства» (сосуществующего с критериями «юродства святого») – подчеркнутое одиночество героя/шута/юродивого, становящегося «катарсическим» и «искупающим» среди толпы. Достоевский создаёт очень специфичный образ шута не «из профессии», уравнивая при этом с первой секунды в его психотипе уровни «комического» и «трагического»: «Я начал всматриваться в этого человека. Даже в наружности его было что-то такое особенное, что невольно заставляло вдруг, как бы вы рассеяны ни были, пристально приковаться к нему взглядом и тотчас же разразиться самым неумолкаемым смехом. Так и случилось со мною. Нужно заметить, что глазки этого маленького

господина были так подвижны – или, наконец, что он сам, весь, до того поддавался магнетизму всякого взгляда, на него устремлённого, что почти инстинктом угадывал, что его наблюдают, тотчас же оборачивался к своему наблюдателю и с беспокойством анализировал взгляд его. От вечной подвижности, поворотливости он решительно походил на жирутку. Странное дело! Он как будто боялся насмешки, тогда как почти добывал тем хлеб, что был всесветным шутком и с покорностью подставлял свою голову под все щелчки, в нравственном смысле и даже в физическом, смотря по тому, в какой находился компании» [7, с. 34].

Достоевский, со свойственной ему тягой к созданию полисемичных образов, целенаправленно подчёркивает в Ползункове особую «игровую» характеристику. Масочность, подчеркнутая Достоевским в образе Ползункова, одновременно выдаёт в нём и шута, и юродивого, и «маленького человека» со свойственной ему «самоуничиженностью»: «Я предположить не мог, чтоб на таком маленьком пространстве, как сморщенное, угловатое лицо этого человечка, могло поместиться в одно и то же время столько разнородных гримас, столько странных разнохарактерных ощущений, столько самых убийственных впечатлений. Чего-чего тут не было! – и стыд-то, и ложная наглость, и досада с внезапной краской в лице, и гнев, и робость за неудачу, и просьба о прощении, что смел утруждать, и сознание собственного достоинства,

и полнейшее сознание собственного ничтожества, – все это, как молнии, проходило по лицу его» [7, с. 35].

Так в интерпретации «юридического» в творчестве Достоевского появляется абсолютно новая эмблематика типа «маленького человека» с ключевыми психологическими характеристиками: противопоставленность миру богатых и сильных, вечное самоуничтожение и страдание от осознания своей «маленькости» социальной и «мелкости» духовной. В отличие от большинства подобных образов «маленького человека» в классической литературе Достоевский наделяет своего способностью к великому страданию и даже самоубийству, рождаемых от полного разума своей «шутовской» роли в обществе сильных. Именно эта способность к духовному страданию, на наш взгляд, восходит к основе образа «святого юродивого», принимающего смех толпы как крест свыше: «Добровольные шуты даже не жалки. Но я тотчас заметил, что это странное создание, этот смешной человек вовсе не был шутком из профессии. В нем оставалось ещё кое-что благородного. Его беспокойство, его вечная болезненная боязнь за себя уже свидетельствовали в пользу его. Мне казалось, что все его желание услужить происходило скорее от доброго сердца, чем от материальных выгод. Он с удовольствием позволял засмеяться над собой во все горло и неприличнейшим образом, в глаза, но в то же время – и я даю клятву в том – его сердце ныло и обливалось кровью

от мысли, что его слушатели так неблагородно-жестокосерды, что способны смеяться не факту, а над ним, над всем существом его, над сердцем, головой, над наружностью, над всею его плотью и кровью» [7, с. 35].

Полиобраз Ползункова содержит ещё одно важнейшее для характеристики «карнавализации» качество – он игрок. Причём подчёркнуто игрок поневоле и в то же время «по выгоде». Парадоксальное сочетание абсолютно несовместимых качеств приводит к тому, что абсолютно размывается возможность дать чёткую характеристику его сущностных черт. Достоевский, на наш взгляд, целенаправленно стирает грани между полисоставляющими его натуры, чтобы резче подчеркнуть игровую специфику психотипа «шут/юродивый/маленький человек»: «Я уверен, что он чувствовал в эту минуту всю глупость своего положения; но протест тотчас же умирал в груди его, хотя непременно каждый раз зарождался великодушнейшим образом. Я уверен, что все это происходило не иначе, как от доброго сердца, а вовсе не от материальной невыгоды быть прогнанным в толчки и не занять у кого-нибудь денег: этот господин вечно занимал деньги, то есть просил в этой форме милостыню, когда, погримасничав и достаточно насмешив на свой счет, чувствовал, что имеет некоторым образом право занять [7, с. 35].

Комическая концепция данного образа развёрнута Достоевским в системе «адекватной замены» друг на друга практически всех возможных

координат «юродивого», что ещё более углубляет ощущение общей театральности происходящего, в котором Ползунков – игрок, а все окружающие, и читатель в том числе, его зрители-жертвы... если бы не один психологический штрих-метафора. Достоевский несколько раз на протяжении рассказа детерминирует, а точнее, оправдывает «игру-чужачество» Ползункова тем, что у него «*доброе сердце*». Но доброта-то очень странная, не соответствующая ни юродству, ни шутловству, а скорее обмельчавшему «маленькому/мелкому» человеку»: «Само собою разумеется, что очерстветь и заподличаться вконец он не мог никогда. Сердце его было слишком подвижно, горячо! Я даже скажу более: по моему мнению, это был честнейший и благороднейший человек в свете, но с маленькою слабостию: сделать подлость по первому приказанию, добродушно и бескорыстно, лишь бы угодить ближнему. Одним словом, это был, что называется, человек-тряпка вполне» [7, с. 35].

Так Достоевский окончательно «истребляет» в нём качество «юродивого святого», сводит на нет «искупительную» функцию, обозначенную вначале и концентрирует внимание на игроке/шуте. Полиобраз Ползункова развивается по принципу «развенчивания» обозначенных вначале характеристик не случайно. Писателю важно показать процесс обмельчания «юродивого» – «шута» – «маленького человека». Причём Достоевский задолго до Чехова начина-

ет поднимать проблему не социально, а духовно детерминированного обмельчания личности: «Ещё черта: чудак был самолюбив и порывами, если только не предстояло опасности, даже великодушен. Нужно было видеть и слышать, как он умел отделать, иногда не щадя себя, следовательно, с риском, почти с геройством, кого-нибудь из своих покровителей, уже донельзя его разбесившего. Но это было минутами... Одним словом, он был мученик в полном смысле слова, но самый бесполезнейший и, следовательно, самый комический мученик» [7, с. 36].

Так выявляется ещё одна составляющая полиобраза – **чужачество** как форма «притворства», что тоже свойственно характеристике «карнавального» шутловства. Наиболее активно феномен «чудака» как психотипа в русской литературе XX века презентуется в творчестве В. Шукшина. «Чудики», по сути, представляют развёрнутую рецепцию «доброе сердце» героя Достоевского, освобождённого от «маленькости/мелкости» социального плана. Критики отмечают, что «в «Ползункове» Достоевский старается не упустить ни одной черты «шута». Шут в первую очередь должен быть смешным, и в истории, рассказанной Ползунковым, смешны и сюжет, и герой, и лексика. Он умеет и хочет рассказать смешное «хорошо», изящно, и хотя слушатели просят обойтись «без каламбуров», шут не может не насладиться игрой слов. <...> Но заявленный трагизм комического не затраги-

вают окружающих. «Шут» Достоевского потешается над собой, делая тем иронию безобидной для других. Неспособность обличать в глаза характеризует не только «шуты» Достоевского, но и понимание писателем непрямоты сущности приёмов комического.

Обстоятельная характеристика Ползункова является «программным» изложением будущих комических и трагикомических характеров» [12].

Полифункциональная природа комического в полной мере раскрывается в психологической характеристике полиобраза Ползункова. И в этом проявлена способность Достоевского создавать определённые образные эстетические идеалы (достаточно вспомнить «положительно прекрасного человека», «сверхчеловека», «игрока», «маленького человека», «человека в человеке» и т. д.), в данном случае «карнавальная» психотип «маленького человека» с характеристиками «шута» или «балаганного» юродивого: «Это равенство наружное и неравенство внутреннее, его беспокойство за себя и в то же время непрерывное самоумаление, – все это составляло разительнейший контраст и достойно было смеху и жалости. Если б он был уверен сердцем своим (что, несмотря на опыт, поминутно случалось с ним), что все его слушатели были добрейшие в мире люди, которые смеются только факту смешному, а не над его обреченною личностью, то он с удовольствием снял бы фрак свой, надел его как-нибудь наизнанку и пошёл бы в

этом наряде, другим в угоду, а себе в наслаждение, по улицам, лишь бы рассмешить своих покровителей и доставить им всем удовольствие. Но до равенства он не мог достигнуть никогда и ничем» [7, с. 35 – 36].

Рассматривая эстетический идеал в контексте общекультурного идеала, правомерно утверждать, что он становится фактором формирования «фонда преемственности» в мировой литературе и частью общекультурной системы развития того или иного культурного/литературного явления. Несомненно, что полиобраз Достоевского как фактор формирования общекультурной системы феномена «юрродства» в русской литературе XX века не мог не спровоцировать и становления рецептивного поля для дальнейшего функционирования «традиции» образа. На наш взгляд, особенно ярко специфика данного полиобраза «юрродствующего сознания» с акцентацией на психотипе «маленького человека» представлена в творчестве такого самобытного писателя эпохи, как М. Зощенко, для которого комическое мышление становится концептуальным в познании действительности и в ее призмах – Личности. Психологическое развёртывание образа у М. Зощенко осуществляется по принципу метода Достоевского – в основе комизма лежит философия «игры», проявленная в поливариантной системе «масочных» разоблачений героя, раскрывающих множественность его психологических составляющих «шут/юрродивый/игрок/маленький человек». Так выявляется «истинность» и «ложность» характе-

ров героев. «Перевернутость» масочных проявлений образов передаётся на уровне психологических состояний героя, при помощи метафорической образности, речевого портрета, «сценических» форм самопрезентации героя (фиглярство, каламбур, пародии, мимическая игра, пародирование и т. д.). «Карнавальный мир», как правило, обнажает реальный мир и тем самым вскрывает «противоречия действительности».

Говоря о героях своих произведений как о «бедных людях», Зощенко как продолжатель лучших традиций русской литературы имел в виду в первую очередь тип «маленького человека», открытый классиками (А. Пушкиным, Н. Гоголем, Ф. Достоевским). Как мы уже отмечали, тип «маленького человека» в творчестве ряда писателей начала XX века трансформируется в результате общего эпохального духовного сдвига, отражающего нравственно-психологический кризис. Обозначенная Достоевским, и выведенная как доминантная А. Чеховым, в качестве характерологической черты «мелкость» духовно-этического плана по сути становится основой для формирования на рубеже веков нового типа героя. На первый план выходит проблема «обывательщины», измельчания духа «маленького человека», потеря былых душевных качеств – умения сострадать ближнему, любить, творить добро, быть терпимым, способным к самопожертвованию. М. Зощенко впитывает в себя это традиционное понимание личности, но в его творчестве «маленький человек» обретает

новые черты. Становясь синонимом понятию «обыватель», герои рассказов Зощенко занимаются устройством сносного быта, дерутся из-за ершика для чистки примуса, толпятся за номерками в баню, нервничают в магазинной очереди, трамвае, коммунальной квартире, судятся с соседями и родственниками. «Маленький человек» утрачивает «доброе сердце» (концепт «полиобраза» Ползункова) и окончательно трансформируется в «мелкого человека», и критерием его оценки становится духовное обмельчание, а не социальная детерминация.

Развивая особое качество «карнавальности» Достоевского – создание «кризисного» хронотопа (в котором проявлено противостояние «маленького/мелкого человека» и толпы/мира (чаще всего это подчёркнуто сценическое пространство залы, комнаты или площади с большим количеством разного народа, выступающего как зрители/обвинители/ смеющиеся над «комизмом» одинокого шута/юрода), М. Зощенко концентрирует его в системе особого порогового «совместного» пространства социума XX века – коммунальная квартира, с присущими только ей способами выживания, особой системой мироощущения. Сама специфика этого хронотопа разрушает привычные традиционные понятия «дома» как особого сакрального места родства душ. В коммунальной квартире формируется ключевой концепт «совместного дома/жития» как прообраза новой идеологии века – индивидуализация. Пространство, ориентированное на невозможность одиноче-

ства, в реальности усугубляет его и гипертрофирует до окончательного духовного одиночества «в толпе». Эстетическая детализация этого пространства до уровня «бытовухи» создаёт его внутреннюю эмоциональную наполненность в чеховском ключе, раскрывающую психологию «сокровенного» или «асокровенного» в героях. Например, *комнатка с занавесочкой, цветочком герани на окне* определяет благоговейно-любовное отношение к каждой детали, что характеризует не мелочность героя, а указывает на особое эмоциональное состояние.

Портрет центрального героя рассказов М. Зощенко собирателен и выстраивается почти всегда с помощью диалога, который несколько отличается от монологической заданности диалога в творчестве Достоевского, более ориентированного на «исповедальность», нежели на коммуникативную диалогичность. Поэтика М. Зощенко достаточно многогранна, но в рассказах общую атмосферу повествования все более определяет комическое: непритязательный сюжет с обыгрыванием нелепой коллизии, «курьёзность» в осмыслении героя. Таковы принципы сюжетно-фабульной организации рассказов и у Достоевского. Своего рода примитивизация сюжета призвана подчеркнуть «карнавальную» балаганность и сценичность, когда представление героя публике акцентируется в системе «курьёзности» и «каламбурности», с тем чтобы акцентировать внимание не на действии, а на образе. Так, у Достоевского в «Ползункове»

или «Сне смешного человека» сами действия представлены лишь в системе «рассказ в рассказе», фабульную же основу пересказать можно в двух словах – исповедь героя. На наш взгляд, такой подход обусловлен важностью «самосрывания» маски с героя в процессе исповеди, что акцентирует очень важный шутовской приём – саморазоблачение посредством самоиронии. Таковы рассказы М. Зощенко «Веселая жизнь», цикл «Рассказы Синебрюхова». Герой рассказов М. Зощенко этого периода – человек обычный: живущий в многонаселенной коммунальной квартире, стоящий в магазинной очереди, идущий в толпе зевак на улице.

Рассказывая о своем герое, писатель высмеивает не только его, но и то бескультурье, душевную мелочность, которые ежедневно ставят его в неловкое положение, не всегда им осознаваемое. «Раньше, граждане, было куда как проще», – так начинается один из известных рассказов М. Зощенко «Брак по расчёту»: «А которые женихи – тем было все как на ладони. Вот, скажем, невеста, вот её мама, а вот приданое. А если приданое, то опять-таки какое это приданое: деньгами или, может быть, домик на фундаменте» [9, 41], – продолжает рассказывать герой трагическую историю своей женитьбы на невесте с приданным.

Интересен сюжет рассказа: решив устроить себе безбедную жизнь за счёт супруги, герой находит себе невесту, которая служит. Однако через некоторое время благосостоянию героя приходит конец – супругу как

замужнюю женщину сокращают с работы, и он вынужден искать себе другое доходное место. На наш взгляд, сюжетная организация рассказа Зоценко может рассматриваться как сюжетная рецепция по отношению к рассказу «Ползунков», герой которого повествует «зрителям/слушателям/адресатам» смешную историю о том, как он чуть не женился. Зоценко вслед за Достоевским понимает одну из самых распространённых ситуаций «балаганного» карнавального представления – *осмеянный муж/женых*. Классическая комическая ситуация становится своего рода психологической призмой для рассмотрения героя не только в «смешной» роли, но и «трагической». За счёт этого «смешная» исповедь воспринимается как театральное представление и не оказывает на «адресата» эффекта сострадания и сочувствия, а только лишь иронии и смеха. Так психологически акцентируется то трагическое одиночество и непонимание, которые детерминируют истинную трагедию «маленького/мелкого» человека.

Анализируя рассказ М. Зоценко «Душевная простота», Жолковский отмечает ряд типических черт стиля писателя: «Это:

- и отмеченная выше краткость;
- и предварение собственно повествования «философскими рассуждениями» (занимающими треть рассказа);
- и глуповатость рассказчика (впрочем, невольно отражающая иронию российской судьбы), готово-

го видеть в первых попавшихся иностранцах, в данном случае – неграх, представителей высшей цивилизации;

– и общая сатирико-морализаторско-культуртрегерская нацеленность рассказа (не надо наступать на ноги);

– и причастность перволичного рассказчика к грехам «мещанской» стихии (ведь это именно он впадает в грех «некультурности»);

– и нарочито примитивное, амебейно-тавтологическое повествование («Идет и идет. А я сзади его иду. А он спереди идет... И так мы, знаете, мило идем. Аккуратно. Друг другу на ноги не наступаем...»);

– и наивно-бесконфликтная развязка сюжета в духе таких концовок, как «И мы, полюбовавшись друг другом, расстаемся» [8].

Несомненно, что все эти характеристики стиля при внимательном прочтении обнаруживаются и в рассказах Достоевского. Это позволяет говорить не только о рецептивном соотношении Зоценко и Достоевского, но и о глубинном родстве их с мировой комической традицией, постулировавшей эти черты комического стиля в литературном тексте.

«Маленький человек» большинства рассказов М. Зоценко поражает нелогичностью, непоследовательностью, отсюда и необычное осмысление излагаемых им событий. Уверенный в правильности своих мыслей и поступков, попадая впро-сак, он искренне недоумевает и удивляется. Такова, например, история

Николая Ивановича («Прискорбный случай»), оштрафованного «на трешку» за появление в нетрезвом виде в кино и учинённый там дебош. С первой фразы своего повествования рассказчик заявляет о сочувствии по отношению к герою, характеризуя его как мягкого, уступчивого, тихого и культурного человека, оправдывает его хамское поведение во время киносеанса и возмущается бесчинствующим кассиром, отказавшимся вернуть деньги за билет и вызвавшим милицейский наряд. Несоответствие ситуации и поведения героя отражает дискретность его внутреннего состояния, определяемого как случайное, но оказавшееся роковым, кризисным в судьбе героя.

Важнейшей проблемой рецептивной эстетики Достоевского становится проблема «комического», соотносящаяся с «карнавализацией». Полифункциональная природа комического в полной мере раскрывается в психологической характеристике полиобраза Ползункова, в котором реализованы определённые образные эстетические каноны «карнавального» психотипа «маленького человека» с характеристиками «шута» или «балаганного» юродивого. Специфика данного полиобраза «юродствующего сознания» с акцентацией на психотипе «маленького человека» представлена в творчестве М. Зощенко. Психологическое развёртывание образа у М. Зощенко осуществляется по принципу метода Достоевского. В системе обоих писателей выявляется

комизм на основе философии «игры», проявленной в поливариантной системе «масочных» разоблачений героя, раскрывающих множественность его психологических составляющих «шут/юродивый/игрок/маленький человек». «Перевернутость» масочных проявлений образов Зощенко также передаётся на уровне психологических состояний героя, при помощи метафорической образности, речевого портрета, «сценических» форм самопрезентации героя (фиглярство, каламбур, пародии, мимическая игра, пародирование и т. д.). «Карнавальная мир», как правило, обнажает реальный мир и тем самым вскрывает «противоречия действительности».

«Карнавализация» в творчестве Ф. Достоевского соотносится с рецепциями как русской традиции, так и западноевропейской, но за счёт подчёркнутой поликультурности образы юродивых/шуты расширяют уровень своей рецептивной содержательности до полиобразов. Психологическим концептом полиобраза «юродивый/шут» в творчестве Достоевского становится «юродствующее сознание», интерпретируемое в катарсическом аспекте – очищение через страдание и искупление через «моё» очищение греховности мира. Именно эта психоинтерпретация и становится моделирующей «карнавализацию» образов героев, приравненных психотипу «юродивый/шут» в русском литературном процессе XX века.

Библиографические ссылки

1. Аверинцев С. С. Бахтин и русское отношение к смеху // От мифа к литературе: Сборник в честь 75-летия Е. М. Мелетинского. М., 1993.
2. Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. Москва, 1979.
3. Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М. : Художественная литература, 1990.
4. Галинская Л. Д. Ф. М. Достоевский и постмодернизм [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.virlib.eunnet.net/sofia/09-2006/text/0906.html> (дата обращения: 19.01.2016).
5. Гурова Е. П. Юродивые в романах Ф. М. Достоевского // Вестник Пермского университета. Вып. 3 (24). 2014.
6. Данчук М. Юродство словом как особенность индивидуального стиля Ф. М. Достоевского [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://fm-dostoevskiy.narod.ru/doc/danchuk_m...slovom.doc (дата обращения: 27.01.2016).
7. Достоевский Ф. М. Собрание сочинений. В 15 т. Т.9. Братья Карамазовы. Л. : Наука, 1991.
8. Жолковский А. К. Михаил Зощенко: поэтика недоверия. М. : Школа «Языки Русской Культуры», 1999 [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www-bcf.usc.edu/~alikh/rus/book/zosh/part3.htm> (дата обращения: 25.01.2016).
9. Зощенко М. Избранное. М., 1981.
10. Ковалевский И. Юродство о Христе и Христа ради юродивые восточной и русской церкви. М., 1992. 284 с.
11. Мухина С. А. Феномен комического в творчестве Ф. М. Достоевского (1864 – 1881 гг.). Автореф. ... канд. филол. наук. М., 2012.
12. Сологчин С. Г. Комическое начало в художественном стиле Достоевского. Ранние произведения. Автореф. ... канд. филол. наук. М., 2007.
13. Третьякова Е. Ю. Ирония в структуре художественного текста. 1996.
14. Юродство // Terra Humana [Электронный ресурс]. Режим доступа: www.terrahumana.ru/arhiv/13_01/13_01_50.pdf (дата обращения: 29.01.2016).

N. M. Petrukhina

THE «CARNIVAL» TRADITION IN THE RECEPTIVE FIELD OF THE CREATIVE ACTIVITY OF F. M. DOSTOEVSKY: THE ASPECTS OF RE-COMPREHENSION OF THE PHENOMENON «GOD'S FOOL»

The article deals with the problem of the functioning of «multiple image» «God's fool/buffoon/small person» in the creative activity of F. Dostoevsky in the context of receptive field of the «carnival» and «comic» traditions. The phenomenon of «feeble-mindedness consciousness» in the creative activity of F. Dostoevsky is analyzed in the receptive field of the short stories of M. Zochenko.

Keywords: the tradition, reception, multiple image, God's fool, buffoon, small person.

**А. А. ДМИТРЕВСКИЙ О ПРЕДЛОЖЕНИИ
КАК ЕДИНИЦЕ ГРАММАТИЧЕСКОЙ СИСТЕМЫ**

Статья посвящена вопросу о сущности предложения как грамматической единицы. Автор подробно останавливается на точке зрения филолога и педагога XIX в. А. А. Дмитриевского, который, критикуя определение Ф. И. Буслаева, предлагает смысловую и образную дефиницию этой грамматической единицы. Последняя (образная дефиниция) представляет несомненный интерес для современного языкознания, поскольку она оказалась востребованной к середине XX в. при разработке вербоцентрической концепции предложения и валентностного синтаксиса.

Ключевые слова: предложение, логическое суждение, Ф. И. Буслаев, А. А. Потебня, А. А. Дмитриевский, акты мышления, драма мысли.

Грамматические труды Н. И. Греча (1787 – 1867), А. Х. Востокова (1781 – 1864), Ф. И. Буслаева (1818 – 1897), А. А. Потебни (1835 – 1891), А. А. Шахматова (1864 – 1920), А. М. Пешковского (1878 – 1933), В. В. Виноградова (1894/1895 – 1969) составляют золотой фонд отечественной синтаксической науки. Однако в истории языкознания можно также найти работы малоизвестных авторов, которые высказали довольно оригинальные идеи, опередившие своё время и во многом предвосхитившие современные лингвистические концепции.

Одним из таких полузабытых исследователей был русский филолог и педагог XIX века **А. А. Дмитриевский**, преподававший в Корочанской Александровской прогимназии, находившейся на территории бывшей Курской губернии (современная Белгородская область). Известно, что он написал большую статью под названием «Практические заметки о русском

синтаксисе»¹, которая частями печаталась в журнале «Филологические записки» за 1877 – 1878 гг. [9; 10; 11; 12; 13]. В 1878 году в шестом выпуске тех же «Филологических записок» была опубликована другая его статья «Ещё несколько слов о второстепенности подлежащего (ответ г. Миловидову)» [6], а в первом и втором номерах за 1880 год был представлен в качестве приложения «Опыт учебника русского синтаксиса для младшего возраста» [8]. Наконец, в 1881 году в Воронеже вышла в свет книга А. А. Дмитриевского «Опыт синтаксиса русского языка (со статьёй о периодах, рассмотренных с новой точки зрения)» [7].

Многие отечественные языковеды начала и середины XIX века при построении своих грамматических теорий руководствовались идеей, согласно которой слово соотносилось с понятием, простое предложение – с логическим

¹ Эта работа была напечатана в виде монографии в Воронеже (1878 г.) и в Москве (1882 г.) (см. [14; 15]).

суждением, члены предложения – с компонентами суждения, сложное предложение – с умозаключением. Лингвистов, придерживающихся подобных взглядов, традиционно принято считать представителями *логического* направления, идейные истоки которого следует искать в античном языкознании, где мыслители (Платон, Аристотель, стоики) полагали, что «структура речи отражает структуру мысли», поэтому их теория логического суждения «основывалась на свойствах предложения, способного выражать истину» [23, с. 273]. Философы отождествляли грамматическое предложение и логическое суждение. Первое, по их мнению, соответствовало модели второго (S + P).

А. А. Дмитриевский заявляет, что в синтаксической науке его времени до сих пор предложение не имеет «правильного, истинно грамматического определения» [9, с. 2; 15, с. 4]. Рассмотрение этого вопроса он начинает с критики определения, предложенного Ф. И. Буслаевым в труде «Опыт исторической грамматики русского языка» (1858)²: «Суждение, выраженное словами, есть предложение»³ [2, с. 258]. Значит, подлежащее

и сказуемое должны полностью соответствовать субъекту и предикату логического суждения, а любое предложение двухчленно и должно строиться по формуле: S + P. При этом Ф. И. Буслаев полагает, что «вся сила суждения содержится в сказуемом», без которого «не может быть суждения» [2, с. 258]. Вот почему, по его мнению, «в языке есть предложения, состоящие только из сказуемого, без явно обозначенного подлежащего, каковы все так называемые безличные глаголы; напр., *хочется, нельзя, нездоровится* и проч.; но нет ни одного предложения, которое состояло бы только из подлежащего» [2, с. 258].

А. А. Дмитриевский вслед за А. А. Потебнёй⁴ отмечает, что признание Ф. И. Буслаевым факта существования безличных предложений «без явно обозначенного подлежащего» создаёт противоречие в предложенной им грамматической теории, поскольку синтаксические конструкции типа «Светаёт», «Нездоровится» однокомпонентны и не соответствуют формуле S + P. А. А. Дмитриевский полагает, что

² Начиная со второго издания (1863 год) эта книга публиковалась под названием «Историческая грамматика русского языка».

³ Справедливости ради стоит отметить, что это определение предложения Ф. И. Буслаева не оригинально. В отечественном языкознании первой половины XIX века находим похожие дефиниции: «Суждение, выраженное словами, именуется *предложением*» (Н. И. Греч) [4, с. 235]; «Предложение (la proposition, der Satz, enunciatum) есть суждение, выраженное словами» (П. М. Перевлесский) [18, с. 31]; «Выражение суждения – предложение (proposition)» (И. И. Давыдов) [5, с. 221]; «Мысль, высказанная в виде суждения словами и грамматически формами какого-либо языка, называется предложением» (В. И. Классовский) [16, с. 1].

⁴ А. А. Потебня справедливо заметил, что определение предложения Ф. И. Буслаева («Суждение, выраженное словами, есть предложение») не отражает сущности этой синтаксической категории («бесполезно») по двум причинам: 1) «известно, что под «добрый человек» и «любить науки» тоже могут разуметься суждения», но «выражения эти не суть предложения»; 2) «суждение должно состоять из подлежащего и сказуемого», однако односоставные предложения типа «Хочется», «Хочу» «суть предложения без подлежащего» [19, с. 84]. А. А. Потебня полагал, что «существенный признак предложения в наших языках состоит в том, что в предложение входят части речи, если их нет, то нет и нашего предложения», поскольку «из понятия о суждении части речи выведены быть не могут» [19, с. 84].

многие противоречия концепции предложения Ф. И. Буслаева переняли педагоги и составители популярных школьных учебников по русской грамматике. К таковым автор «Практических заметок о русском синтаксисе» относит А. А. Антонова (1829 – 1890) и К. Г. Говорова (1820 – 1874), чьи взгляды на сущность предложения он подробно рассматривает в своей работе [9, с. 3 – 9; 15, с. 5 – 11].

Ф. И. Буслаев [2, с. 272 – 273] «пытается выпутаться из него [противоречия – Н. К.], допуская подлежащее двоякого рода – явное, или логичное (Бог всемогущ), и неявно обозначенное, или грамматическое, заключающееся в личном окончании (*светает*)» [9, с. 3; 15, с. 5]. На это А. А. Дмитриевский справедливо замечает, что, принимая предложенную Ф. И. Буслаевым классификацию подлежащего, мы вынуждены в предложении «Земля движется» выделить три главных члена – подлежащее явное (Земля), подлежащее неявное, содержащееся в личном окончании глагола (*движется*), и сказуемое (*движется*). Такой подход, как отмечает А. А. Дмитриевский, не соответствует здравому смыслу [10, с. 16; 15, с. 18]. Кроме того, выражения типа «Нельзя» не являются предложениями, поскольку здесь подлежащее «не выражается ни личным окончанием, ни особою частью речи» [10, с. 17; 15, с. 18]. Тем не менее Ф. И. Буслаев всё же считает такие высказывания предложениями [2, с. 258].

Итак, трактовка сущности предложения Ф. И. Буслаевым, по мнению А. А. Дмитриевского, вносит лишь путаницу, поскольку, с одной стороны,

«если предложение – суждение, выраженное словами, то следовательно, безличное предложение (когда оно выражено одним словом) не есть предложение, так как оно выражено не словами и не составляет суждения, ибо суждение тогда только суждение, когда оно имеет явно обозначенное подлежащее или когда в безличном предложении выражается по крайней мере двумя словами» [9, с. 9; 15, с. 11]. С другой стороны, «если мы допустим, что, конечно, и должно, что безличный глагол *светает, морозит, хочется* (курсив наш. – Н. К.) есть предложение, то и предложение никак не есть непременно суждение и не непременно в предложении две части» [9, с. 9; 15, с. 11].

А. А. Дмитриевский замечает, что на противоречия в трактовке предложения Ф. И. Буслаевым указал А. А. Потебня [19, с. 84], который, впрочем, не предложил нового определения предложения, поскольку, по его мнению, «история языка на значительном протяжении времени должна давать целый ряд определений предложения» [19, с. 101], а внимание исследователей «останавливается преимущественно на таких чертах предложения, которые в течение веков и тысячелетий кажутся неизменными, и таким образом возникает определение, разумеется, очень общее, сходное для многих периодов одного языка и даже многих языков» [19, с. 101]. К сожалению, А. А. Потебня не сформулировал «общего определения предложения», хотя чётко обозначил «*minimum* предложения», который, как он полагал, заключён в глаголе [19, с. 101].

А. А. Дмитриевский считает, что «нужно иметь такое определение предложения, которое было бы в то же время определением как *minima*, так и *maxima* предложения, подобно тому, как в арифметике даётся такое определение дроби, которым определяется и *minimum*, и *maximum* её по отношению к числителю» [9, с. 10 – 11; 15, с. 12]. По его мнению, предложение как грамматическая единица может выразить «мысль вообще», «все акты мышления», среди которых А. А. Дмитриевский выделяет *впечатление* («Больно!»), *понятие* («Диковина!», «Разбой!»), *представление* («Нездоровится»), *логическое суждение* («Человек смертен») и *умозаключение* («Грамматика полезна, потому что она наука») [9, с. 11; 15, с.13].

«Логика и грамматика, – отмечает А. А. Дмитриевский, – обе означают мысль; но первая мысль пассивную, так сказать, улегшуюся на дно нашего духа; вторая – активную мысль, так сказать, душу живую» [9, с. 11; 15, с.13].

Следует отметить, что ещё А. А. Потебня в своём труде «Из записок по русской грамматике» (1874) выступал против смешения логики и грамматики, поскольку «слово не одним присутствием звуковой формы, но всем своим содержанием отлично от понятия и не может быть его эквивалентом или выражением уже потому, что в ходе развития мысли предшествует понятию» [19, с. 80]. Кроме того, по его мнению, «грамматическое предложение вовсе не тождественно и не параллельно с логическим суждением», поскольку «предложение может

вовсе не заключать в себе логического суждения»⁵ [19, с. 80 – 81]; так как в состав логического суждения входят лишь субъект и предикат, «из логического суждения не могут быть выведены и объяснены так называемые второстепенные члены предложения», глагольные связки [19, с. 81]; логика не знает «народных различий», «не может постичь» индивидуальных различий языков. А. А. Потебня делает следующий вывод: «Грамматических категорий несравненно больше, чем логических» [19, с. 81].

Автор «Практических заметок о русском синтаксисе» вслед за А. А. Потебней [19, с. 83] полагает, что логика показывает не сам «процесс сказывания», а лишь «результаты совершившегося процесса» [9, с. 11 – 12; 15, с.13]. Сравнивая грамматику и логику, А. А. Дмитриевский даёт предложению образную (динамическую) характеристику. Он пишет: «...Предложение есть драма, представление мысли посредством слова, которое является как бы актёром того действия, которое есть мысль; напротив, логическая мысль есть как бы эпос мысли, рассмотрение совершившегося процесса её, как эпос – рассказ о прошедшем событии... Предложение ... есть плоть и кровь мысли, пластика мысли» [9, с. 12; 15, с.13 – 14]. И далее: «Если предметы, составляющие дополнение, как бы напоминают собою действующих лиц

⁵ Ещё Аристотель не всякое предложение считал суждением. Так, для него вопросительные и восклицательные конструкции не являлись суждениями, поскольку они не могут быть охарактеризованы как истинные или ложные [1, с. 61 – 62].

сцены, от взаимодействия которых рождается в говорящем, как в зрителе, та идея, которая выражается сказуемым, то обстоятельство представляет собой самую сцену, на которой совершается драма мысли, выражаемой предложением» [13, с. 75; 15, с. 77 – 78].

Любопытно отметить, что подобное сравнение грамматического предложения с театральным представлением можно найти в работе «Основы структурного синтаксиса» (1959) Л. Теньера (1893 – 1954), полагавшего, что «глагольный узел, который является центром предложения в большинстве европейских языков, выражает своего рода маленькую драму», в которой «обязательно имеется действие, а чаще всего также действующие лица и обстоятельства» [21, с. 117]. По его мнению, «если перейти от плана драматической реальности к плану структурного синтаксиса, то действие, актёры и обстоятельства становятся соответственно глаголом, актантами и сирконстантами» [21, с. 117].

В. С. Храковский высказал предположение, что такое сходство идей А. А. Дмитриевского и Л. Теньера не случайно. Л. Теньер – автор «Маленькой грамматики русского языка» (1934) и «Маленького словаря русского языка» – читал работы русских лингвистов, приезжал в СССР, был знаком «со многими известными советскими языковедами, в частности с академиком Л. В. Щербой, который, хорошо зная русское языкознание XIX в., мог обратить его внимание на статью А. А. Дмитриевского» [22, с. 116]. Другим возможным источником, из которого Л. Теньер мог

позаимствовать «театральную» метафору (сравнение грамматического предложения и его членов с театральным представлением), могла стать книга Альбера Сеше (1870 – 1946) «Essai sur la structure logique de la phrase»⁶ (1926), в которой автор сравнивал предложение с маленькой драмой [20, с. 53]. Есть мнение, что Л. Теньер предложил «театральную» метафору независимо от А. А. Дмитриевского и А. Сеше, поскольку в тексте «Основ структурного синтаксиса» отсутствуют ссылки на работы названных исследователей [17, с. 85].

Итак, для А. А. Дмитриевского неприемлемо определение предложения Ф. И. Буслаева, поскольку «предложение не есть только суждение, а вообще мысль» [9, с. 13; 15, с. 15], которая может представлять собой впечатление, понятие, представление, логическое суждение или умозаключение [9, с. 11; 15, с. 13]. Кроме того, «мысль выражается не только словами, но и одним словом» [9, с. 13; 15, с. 15]. Автор «Практических заметок о русском синтаксисе» предлагает следующее определение предложения: «Такое слово или такое сочетание слов, которое выражает (предлагает) мысль, называется предложением» [9, с. 13; 15, с. 15].

Очевидно, что это смысловое определение не отличается оригинальностью⁷, хотя отдельные замечания А. А. Дмитриевского о концепции

⁶ Впервые «Очерк логической структуры предложения» был переведён на русский язык в 2003 году.

⁷ Например, ещё Дионисий Фракийский (170 – 90 гг. до н. э.) считал, что предложение «есть соединение слов, выражающее законченную мысль» [1, с. 117].

предложения Ф. И. Буслаева заслуживают внимания лингвистов. Сам А. А. Дмитревский понимал, что его определение предложения «не ново». По мнению А. А. Дмитревского, оно восходит к «Русской грамматике» (1831) А. Х. Востокова, в которой читаем: «*Речь* есть соединение слов, выражающее *мысли вообще*... Но когда речь ограничивается выражением *одной мысли*, тогда она называется *предложением*» [3, с. 116].

А. А. Дмитревский считает, что определение предложения А. Х. Востокова «чисто грамматическое», «так как в нём на первом плане выступает речь» [9, с. 14; 15, с. 16]; оно «только страдает общностью и не показывает, что речь выражает мысль двояко: или словом, или сочетанием слов» [9, с. 14; 15, с. 16], хотя в следующем параграфе своей грамматики А. Х. Востоков указывает и на это [3, с. 116].

Библиографические ссылки

1. Античные теории языка и стиля / под общ. ред. О. М. Фрейденберг. М. ; Л. : ОГИЗ-СОЦЭКГИЗ, 1936. – 342 с.
2. Буслаев Ф. И. Историческая грамматика русского языка. М. : Учпедгиз, 1959. 623 с.
3. Востоков А. Х. Русская грамматика Александра Востокова, по начертанию его же сокращённой грамматики полнее изложенная. 12-е изд. СПб. : Издание книгопродавца Д. Ф. Фёдорова, 1874. 216 с.
4. Греч Н. И. Практическая русская грамматика, изданная Николаем Гречем. СПб. : В типографии Императорского Санкт-Петербургского Воспитательного дома, 1827. 578 с.
5. Давыдов И. И. Опыт общесравнительной грамматики русского языка, изданный Вторым отделением Императорской Академии наук. СПб. : Типография Академии наук, 1852. XI. 462. 29 с.
6. Дмитревский А. А. Ещё несколько слов о второстепенности подлежащего (ответ г. Миловидову) // Филологические записки. Воронеж, 1878. Вып. VI. С. 15 – 27.
7. Дмитревский А. А. Опыт синтаксиса русского языка (со статьёй о периодах с новой точки зрения). Воронеж : Типография губернского правления, 1881.
8. Дмитревский А. А. Опыт учебника русского синтаксиса для младшего возраста. Составлен по плану «Практических заметок о русском синтаксисе» // Филологические записки. Воронеж, 1880. Вып. I. (Прил. С. I – III, 1 – 26); Вып. II. (Прил. С. 27 – 62).
9. Дмитревский А. А. Практические заметки о русском синтаксисе: I. Определение предложения // Филологические записки. Воронеж, 1877. Вып. III. С. 1 – 15.

10. Дмитриевский А. А. Практические заметки о русском синтаксисе: II. Два ли главных члена в предложении? // Филологические записки. Воронеж, 1877. Вып. IV. С. 15 – 37.
11. Дмитриевский А. А. Практические заметки о русском синтаксисе: III. Сказуемое и его определение; IV. Придаточные члены предложения // Филологические записки. Воронеж, 1878. Вып. I. С. 37 – 61.
12. Дмитриевский А. А. Практические заметки о русском синтаксисе: V. Дополнение // Филологические записки. Воронеж, 1878. Вып. II. С. 61 – 76.
13. Дмитриевский А. А. Практические заметки о русском синтаксисе: VI. Обстоятельство; VII. Определение; VIII. Заключение // Филологические записки. Воронеж, 1878. Вып. IV. С. 75 – 89.
14. Дмитриевский А. А. Практические заметки о русском синтаксисе : монография. Воронеж: Воронежская типография губернского правления, 1878. 91 с.
15. Дмитриевский А. А. Практические заметки о русском синтаксисе : монография. 2-е изд., стер. М. : Типография Н. В. Любенкова, 1882. 91 с.
16. Классовский В. И. Грамматические заметки. СПб. : Типография Я. Трей, 1855. 123 с.
17. Копелиович А. Б. Род и грамматика межсловных синтаксических связей. М. ; Владимир : Институт языкознания РАН, ВГГУ, 2008. 147 с.
18. Перевлесский П.М. Начертание русского синтаксиса, изданное Петром Перевлесским. 2-е изд., попр. и доп. М. : Университетская типография, 1848. 206 с.
19. Потенция А. А. Из записок по русской грамматике. Т. I. Введение. Воронеж : Типография Н. Д. Гольдштейна, 1874. 157 с.
20. Сеше А. Очерк логической структуры предложения. 2-е изд., стер. М. : Едиториал УРСС, 2010. 224 с.
21. Теньер Л. Основы структурного синтаксиса. М. : Прогресс, 1988. 656 с.
22. Храковский В. С. Истоки вербоцентрической концепции предложения в русском языкознании // Вопросы языкознания. 1983. №3. С. 110 – 117.
23. Языкознание. Большой энциклопедический словарь / гл. ред. В. Н. Ярцева. 2-е изд., стер. М. : Большая Российская энциклопедия, 1998. 685 с.

N. V. Kornilov

A. A. DMITREVSKY ON THE SENTENCE AS THE GRAMMATICAL UNIT OF THE SYSTEM

The article is devoted to the question of the nature of the sentence as a grammatical unit. The author dwells on the point of view of the teacher and philologist of the XIX century A. A. Dmitrevsky that by criticizing the definition F. I. Buslaev

offers conceptual and figurative definition of the grammatical units. The last (shape definition) is of great interest for modern linguistics because it was in demand by the middle of the XX century in the development of verboseness concept proposals and valentinstag syntax.

Keywords: sentence, logical judgment, F. I. Buslaev, A. A. Potebnya, A. A. Dmitrevsky, the acts of thinking, drama thoughts.

УДК 821.161.1

Н. А. Литвиненко

**РАННИЙ С. Н. СЕРГЕЕВ-ЦЕНСКИЙ:
«БУДДА и АВАДАНА. ВОСТОЧНАЯ ЛЕГЕНДА»**

В статье анализируются особенности трактовки буддийской легенды «Будда и Авадана», связи произведения с жанровыми традициями; трансформация их в поэме.

Ключевые слова: сказание, легенда, поэма, героический эпос, герой, буддизм, нирвана.

Наследие С. Н. Сергеева-Ценского, автора стихов, критических статей, рассказов, романов, эпического цикла «Преображение России» (1914 – 1958), занимало и занимает вполне солидное место в истории советской литературы, однако все еще недостаточно исследовано. В советскую эпоху раннее творчество писателя выпадало из магистрального направления изучения литературы 1900-х гг., когда с традициями чеховской, гоголевской, толстовской прозы взаимодействовали модернистские искания. Однако сдвиг произошел, уже в наше время было защищено несколько диссертаций [1; 2]. Что же касается буддийской поэмы писателя, то она по-прежнему остается в стороне от исследовательского внимания¹. В числе немногих исключений – статья автора,

посвятившего себя изучению буддийских традиций в литературе XIX – XX вв., – Г. А. Сорокиной. Она пишет: «В это время темы, мотивы и образы Востока уже прочно вошли в русскую литературу. Достаточно вспомнить произведения С. Надсона, Д. Мережковского, К. Бальмонта. Отдали дань буддийской тематике поэты Д. Цертелев, К. Р. (Константин Романов), П. Бутурлин и многие другие» [3].

Начало XX столетия диктовало новые запросы и ожидания, в творчество писателей проникала психологическая фантастика, поэтика ужасного в духе Кафки, новые идеи и концепции личности, человека и «сверхчеловека», ангажированность сочеталась с отстраненностью в подходе к нравственным проблемам, углубился интерес к эзотерике, восточной философской мысли, – к Востоку.

¹ Ее не включили в 12-томное собрание сочинений писателя (1967).

В широком смысле прав М. Бахтин, который полагал, что вся культура «расположена на границах, границы проходят повсюду, через каждый момент ее» [4, с. 265]. Однако в начале XX века, как часто на рубеже веков и в перспективе будущего, переходность была связана с предощущением надвигающихся перемен и катастроф, поиском новых путей постижения мира. «Переход предполагает состояния «пограничья», хаоса и порядка, хаотическое состояние и вариативные поиски, большие скачки – бифуркации, «точки перелома». Переход – особое состояние на уровне межсистемного движения как сочетание хаоса и конструирования. «Интегративность – главное свойство, – пишет современный исследователь [5; 6, с. 8]. Однако поиски этой интегративности в литературе осуществлялись на разных путях, отчасти были связаны с обращением к опыту восточной философии и восточных культур.

Кризисную переходность модернистских исканий запечатлел ранний роман С. Сергеева-Ценского «Бабаев», который был напечатан в 1906 – 1907 гг. в «Русской мысли». Одна из глав – «Мертвецкая» – представляла жизненную реальность как пространство мертвого, мнимого живого начала. В советских переизданиях романа эта глава не печаталась.

Критики обоснованно увидели в романе проявление декаданса, а в таких главах, как «Мертвецкая», – близость к Федору Сологубу. В главе «Пьяный курган» крестьянское движение 1905 г. представлено «в виде

бессмысленного бунта». В финале с начальником карательного отряда случился истерический припадок и один из высеченных – «огромный мужик обхватил его (начальника) бережно руками, смотрел на него с участливым испугом и дышал ему в мокрое лицо едким: «Барин! Голубь наш сизый! Убивается как.. Ничего! Слышь ты, ничего! Мы стерпим...». Публицист и критик Дм. Философов в огромном мужике увидел весь русский народ [7, с. 702].

К. Чуковский считал, что «Мертвецкая», «столь типичная для нашей эпохи», нетипична для «искреннего, наивного и прекрасного таланта» Сергеева-Ценского, автора «Лесной топи», «шумящей лесным шорохом, таящей диких лесных людей, с лесными душами и лесной судьбою, полной дремучей, ароматной, тенистой, молчаливой, как лес, поэзии» [8].

К. Чуковский видит в «Бабаеве» проявление более широкой и знаменательной тенденции: приобщение писателя к «мозаичному времени», к захватившему всех «короткомыслию» – отсутствию глубоких фундаментальных идей, когда «забота художника о каждом данном моменте творчества убила заботу о целом», когда «слово, – маленькое, отдельное, служебное слово художника, – зазналось, выпятилось на первый план, возомнило себя божеством и забунтовало» [8]. Критик не находит в картине современных исканий глубоких новых идей: «Стараются притвориться фанатиками, фанатиками чего угодно, – ну хоть революции,

хоть индивидуализма соборного, хоть мистического анархизма, – и вот уже Бердяев (в июньской «Русской Мысли») видит в современном искусстве, кроме парнасского, еще и теургическое, претворившее слово в плоть. Вот уже Блок говорит, что г. Борис Зайцев что-то знает такое, чего не знает г. Ценский. Вот уже Вячеслав Иванов пишет с изящной иронией, что среди декадентов родилось искусство для жизни... Вот уже «Золотое Руно» уверяет, что ему ведомы какие-то «новые задачи» художественного творчества, которые недоступны таким косным людям, как Валерий Брюсов, – и так далее, все в том же направлении...» [8].

Разнообразие модернистских исканий, развертывающихся в пространстве символизма, обращение к эзотерическому знанию и мотивам свидетельствовало об актуальности пересмотра реалистических традиций, в русле которых русская литература завоевала мировую известность. Процесс модернистских поисков в русской литературе рубежа веков развертывался в соответствии и во взаимодействии с общеевропейским опытом, взгляд не только зарубежных писателей начала века был обращен в том числе на Восток. В ряду этих экскурсов раннего Сергеева-Ценского – и буддийская легенда.

«Авадана. Буддийская легенда» была опубликована в литературном приложении к журналу «Нива» за 1911 г. [9]. Изначально, по жанровой проблематике она принадлежит канонической литературе буддизма, повествующей о прежних рождениях

Будды Гаутамы, в то же время в ней нашли отзвук актуальные для переломной эпохи тенденции и идеи.

«Это было в те святые годы, когда Возвышенный, Будда, Готама жил среди людей, как человек». Действие поэмы мифологично и в то же время историзировано, отсылка к Будде создает установку на подлинность сказания. Но это иллюзия, формируемый художественный миф. Писатель поначалу строит легенду в традициях героического эпоса. Его Авадана принадлежит к высшей жреческой касте, он как герой по существу идеален: наделен «крепостью тела и крепостью духа, прочной силой, ясным умом и твердой волей». Истоки его знания уходят в глубь веков. Он «постиг всю мудрость дней минувших, изучил все древние сказанья, Древние, как мир, из века бывший, – Но ни в чем не мог найти отрады. И нигде не мог найти покоя» [9]. Его жажда самоутверждения вырастает из желания быть лучшим, утвердиться в своем абсолютном превосходстве над окружающим людским миром. В этом на буддийской основе преломляется характерная для христианской парадигмы традиция европейского этического и эстетического сознания – жажда совершенства, но в самой этой жажде нет соотнесенности с высшей духовной сферой, свойственной христианскому сознанию, нет конфликта с «другими» или «другим» или с самим собой, нет устремленности к подвигу во имя высшего и общего блага.

Герой поэмы исходит из того, к чему пришла европейская культура,

испытывавшая искус модернизма, – к ощущению и сознанию героем своего превосходства над людьми и миром. Уже не как речь повествователя, а как внутренняя речь героя звучат слова: «Я ученейший из браминов, Я постиг всю мудрость дней минувших, Изучил все древние сказанья, Я могу воздвигнуть храм духовный, Но могу ль создать я храм из камня?» Не даром так настойчиво звучит местоимение «я». В этом вопросе заложена проблема, в которую с тревогой и надеждой на протяжении ряда эпох всматривается европейская мысль, – соотношения индивида и масс, высоких устремлений и земной практики, «игры в бисер» и служения, смысла жизни и предназначения человека.

Эволюция героя построена на «обратном» движении – от социального и психологического ощущения превосходства к материально-конкретному утверждению себя, превосходства в «реальном» мире. Писатель подчеркивает контраст роскошных одежд – и голых рабочих, работающих под жарким солнцем. Эпический герой всегда подвержен испытаниям. Здесь эти испытания не содержат ничего фантастического, ничего волшебного, они сугубо конкретные, даже обыденные, земные. И добродетели, которые проявляет герой, тоже обыденные, – это смирение, герой «искусству мудрому учился, брань сносил без огорченья». Но обыденное только подчеркивает исключительность героя, принадлежавшего к высшей жреческой касте. В буддизме, как и в христианстве, заложен

идеал внекастовости, универсальности этических норм жизни. Это находит отражение в поэме.

Писатель делает доминантным признаком героя индивидуалистический мотив, типологически близкий многим персонажам рубежной эпохи, – утверждения своего превосходства, своей гордыни, исключительности. Этот мотив в том или ином виде, в подтексте соприкасается с ницшеанской идеей человека как проекта будущего. «Чем сильнее гревели в толпе имена лучших борцов, стрелков, скороходов, тем сильнее, как пламя, разгоралось в нем желанье хищное победы». Эпитет «хищный» выводит Авадану за пределы условно-человеческого мира в пространство онтологии – жизни как таковой. Максимализм героя отдаленно перекликается с романтическим, но в интерпретации писателя, в духе буддийской легенды, он сугубо материален и конкретен. «И из года в год брамин скитался; Был гребцом, был поваром искусным, Сталь ковал он молотом кузнечным, Укрощал коней, играл на лютне, И стоял за ткацкими станками, И гранил алмазами алмазы, И охотился на тигров джунглей...» Сам перечень видов деятельности героя, в сочетании с поэтической интонацией, создает широкое эпическое пространство легенды-поэмы. И все-таки, при всей поэтической размерности эпического рисунка, ключевым в процитированном фрагменте остается слово «хищный» – «желанье хищное победы». Эпитет выражает доминантный признак, характеризующий героя, жажду заслуженной по-

беды, но не обремененную этической, нравственной рефлексией; присутствующую герою, скрываемую за всеми его деяниями жажду славы. Он ведь изначально страдал от неудовлетворенности – и характерного в том числе для героев-романтиков – не найденного покоя. В поэме Сергеева-Ценского эта категория сместила, изменила свою семантику.

Мотив покоя неоднократно повторяется. Он звучит в самом начале легенды: все дал великий Брама Авадане – «не дал ему такую малость... покоя». «И нигде не мог найти покоя». Семантика слова раздваивается, умножается, в сознании европейского читателя обретает некую неопределенность. В традиции романтизма покой тождественен небытию – «забыться и уснуть», романтический герой стремится к нему как к недостижимому абсолюту – «как будто в буре есть покой».

Покой в модернистском сознании – категория состояния, не эстетизируемая, едва ли приобретающая статус концепта. Для рубежного сознания характерно предчувствие близящихся катастроф. А. Блок в стихотворении «На поле Куликовом» (1908) пишет: «Пусть ночь. Домчимся. Озарим кострами / Степную даль. / В степном дыму блеснет святое знамя / И ханской сабли сталь... / И вечные бой! Покой нам только снится / Сквозь кровь и пыль ... / Летит, летит степная кобылица / И мнет ковыль...» По-прежнему недостижимый покой противопоставлен динамике надвигающихся исторических катастроф, органично звучит призыв

к буре или «грядущим гуннам», что «тучей нависли над миром»

Сергеев-Ценский в легенде использует понятие покоя в контексте другой ценностной системы. Понятие покоя в буддизме соотносится с категорией нирваны, трактовке которой посвящены многочисленные труды ученых, принадлежащих к разным ответвлениям буддизма. Вопрос о семантике покоя связан в легенде с конечной точкой эволюции героя – его встречей с Буддой и принятием новой веры.

Фигура Будды окружена сакральным ореолом – писатель наделяет старца «глубоким, знающим взором», «силой и сиянием вокруг головы». В уста Будды он вкладывает философские мысли о быстротечности и тщетности всего земного, о человеке, «как куске глины», из которого судьба-горшечник лепит «какой хочешь сосуд на кругу печали». Обращаясь к Авадане, Будда говорит о столь болезненной для сознания человека рубежа XIX – XX вв. неуемной гордыне, о «кричащих» в человеке тысячах желаний: «Не раб ли? Не раб ли ты желаний своих?»

Концепция героя, его мироощущение онтологизированы – представлены обобщенно, вне социальных аспектов бытия, которые были обозначены в начале легенды. Ряд риторических вопросов, обращенных к герою: «Течет жизнь, – в чем ее постоянство?», «Не раб ли ты?», «Не в пустоте ли видел ты убежище от бурь?», «Не враг ли ты самому себе...?» – придают наставлению Будды аксиоматическую семантику. Пи-

сатель употребляет слова в непривычном смысле, когда говорит о «святой истине скорби» как сущности жизни человека – его рождения, старости, болезни и желаний: «Всякое желание скорбно, потому что, едва утоленное, оно возникает вновь» [9].

В легенде противопоставлено внешнее и внутреннее в жизни человека как ложное и истинное: «Тот, кто внутри, не задушен ли он наружным тобой, о, Авадана? Строитель храмов или гранильщик алмазов, или кузнец, или ткач, или охотник на диких зверей, или слоновожатый, или плотник, или игрок на лютне, – кто ты, Авадана? Откуда глядят твои глаза, только твои, а не тех, которые тебя видят? Не чужими ли глазами смотрел ты всю жизнь, и что такое гордость на виду у других, как не потеря себя самого, – скажи, Авадана?» [9]. Риторически звучащие обращения, троекратные повторы выполняют суггестивную функцию: «Истина в той стране, где ты еще не был, в той стране, которой ты не искал, в той стране, в которую не стремился» [9]. И как вывод, логически замыкая сюжетную коллизию, старец формирует обратный ценностный вектор – от одного к другому "я" героя: «В тебе самом истина, о, Авадана!» Как и в христианстве, истина жизни – это истина скорби, в поэме «святая истина скорби – старости, рождения, отвержения, желания» – «едва утоленное, оно возникает вновь». Открывшееся «око старца», истина нового пути содер­жит перечень, удваивающий ранее неизменно используемые трой-

ственные повторы «оставление, отвержение, бесстрастность, незлобие, созерцание, свобода мысли». Этот итог звучит как антитеза всей пройденной герою жизни, всем видам его мнимого успеха, как сакральная истина, уходящая в глубины веков мудрость, тяготеет к мифологизированной полисемантике центральной категории буддизма – нирваны.

Легенда не обещает человеку мученического венца, не обещает возвышенной надежды, но некое новое самоощущение, состояние, миропонимание, примиряющее его с самим собой и миром.

В соответствии с традициями буддийской легенды кульминация легенды-поэмы – не в подвиге-сражении, не в смерти во имя племени, рода, «милрой Франции», а в подвиге мысли, в подвиге нового понимания жизни, себя в ней. Кульминация строится на контрасте: герой вознесен – и повержен, это логика не героического эпоса, а житийной, притчевой литературы. «И был час этот часом великаго торжества Аваданы. Отшумела большая половина жизни, как горный поток, как пройденный горный подъем, отошла вниз большая половина жизни, но крепок еще, как юноша, был Авадана, и где же равный ему? Стоял он перед народом, как взрослый в толпе детей, с улыбкой, сытой, гордой, великодушной, – улыбкой тех, которым нет на земле подобных, и был этот час часом великаго довольства Аваданы» [9].

Иллюзорное величие опровергнуто старцем «в одеяньи нищего

монаха». Истина в его устах – это философско-поэтическое откровение: «Говорил старик так тихо-тихо, Точно листья лотоса при Ветре над водою слабо шелестели» [9]. В поэме Сергеева-Ценского прозаический текст перемежается стихотворными строфами, в которых поэтическая стилистика обобщает, подытоживает, укрупняет мысль, вносит торжественность и величие в используемый дискурс, выражает скрыто или открыто оценочную позицию повествователя.

Будда в поэме – фигура земная и в то же время сакральная². «Изумленный, смотрел на старца Авадана: – глубокий, знающий взор и новая, невиданная им еще, сила и сияние вокруг головы». Новая философско-этическая концепция представлена с использованием приема ретардации, усиливающего эффект откровения: «Истина в той стране, где ты еще не был, в той стране, которой ты не искал, в той стране, в которую не стремился: глубоко в тебе самом истина, о, Авадана!» [9]. Сила и глубина откровения передана через реакцию, поведение героя: «И воскликнул, падая на колени перед святым, гордый Авадана, равного которому не было среди людей» [9]. Автор поэмы превращает гордого Авадану – сразу, в следующий миг, без каких бы то ни

было комментариев – в смиренного монаха, в грубой нищей одежде последовавшего за старцем. Не жертвенность и жертва, но смирение и новое знание побеждает. Риторический притчевый дискурс не требует дополнительной аргументации.

В образе Аваданы модернистская позиция нравственного релятивизма, самоустранения автора, передача своего голоса повествователю сочетается с критикой концепции героя, несущего следы романтической исключительности и ницшеански окрашенного сверхчеловека. Но в завершение сюжета позиция героя будет вписана в оценочную позицию повествователя, совпадающую с проповедью старца. В основе – прославление новой правды – отказ от своей исключительности, от жажды превосходства, от всего мнимого и проходящего. Но сущность того нового, что утверждает поэма только обозначена, но не раскрыта.

Понятие нирваны не упомянуто, но близкие, сопрягающиеся с ним понятия выстраивают комплекс идей, противопоставляющих мораль «мирскую и популярную» высшей морали [11]. В. А. Кожевников пишет об отказе самого Готамы дать точные определения нирваны.

Одна из центральных категорий буддизма, нирвана, по-разному интерпретируется на разных этапах развития философской мысли. В ней видят уход от обычных человеческих ценностей (благо, добро), от цели вообще и установление своих ценностей; с внутренней стороны – это ощущение покоя (блаженства – в от-

² Отдельная тема: буддизм и христианство. См.: Буддизм и христианство: Сравнение легендарной истории и учения Будды с евангельской историей и учением нашего господина И. Христа: пер. с англ. / С. Г. Келлог; пер. под ред. Ф. С. Орнатского, 2-е изд., испр. и доп. Киев: Тип. Г. Т. Корчак-Новицкого, 1894. 306 с.

личие от счастья как ощущения движения), с внешней – состояние абсолютной независимости, свободы, означающей в буддизме не преодоление мира, а его снятие [12].

Восхождение героя в поэме – это постепенное, ступенчатое накопление отрицательного опыта, заблуждений. В христианской парадигме по традициям жития оно означало бы переход от греховной, профанной жизни к истине и святости. В буддийской поэме речь идет о восхождении через заблуждения и ошибки к мудрости как принципу жизнеосуществления, не столь явно окрашенному сакральностью. В основе этого процесса – эволюция, приближающая к живому Богу – Будде и монашеству, следованию за ним. В интерпретации Сергеева-Ценского это эволюция от земных тщеславных заблуждений – славы, гордости и гордыни – к высшему смыслу бытия. Оно утверждается как истинное – в рамках той эстетической парадигмы, которая воплощена.

Очевидно, для Сергеева-Ценского, как и для многих деятелей ли-

тературы этого периода, нирвана, идеи буддизма выступают прежде всего как попытка по-новому всмотреться в «психологическое состояние внутреннего бытия» человека, пройти через искус инога, нехристианского опыта и знания. По-видимому, в эпоху ценностного релятивизма, о котором писали современники, предчувствия катастрофических перемен, незлобие, свобода мысли, отказ от индивидуализма звучали актуально. Актуальной оставалась необходимость тотальной переоценки ценностей, господствующих в мире. Этот процесс затрагивал и русскую, и зарубежную литературу, не только создателя «Аваданы», но гораздо глубже – автора «Сиддхартхи» (1922).

Отрицаемое в традициях европейской культуры в поэме Сергеева-Ценского представлено убедительно и ярко, а то, что противопоставлено ему, содержит только вектор пути, по существу чуждый отечественной культуре, всегда взволнованно всматривавшейся в проблему ответственности человека не только за себя, но и «других».

Библиографические ссылки

1. Буркина О. А. Эволюция концепции человека в прозе С. Н. Сергеева-Ценского первой трети XX века : дис. ... канд. филолог. наук. Чита, 2002. 211 с.
2. Поддячая Н. А. Жанровое своеобразие прозы С. Н. Сергеева-Ценского 1900 – 1920-х годов : дис. ... канд. филолог. наук. Тамбов, 2006. 180 с.
3. Сорокина Г. А. Буддийские идеи через призму литературы XX – начала XXI века. М., 2013. 287 с.
4. Бахтин М. К эстетике слова // Вопросы литературы и эстетики. Исследования разных лет. М., 1975. 504 с.

5. Сайко Э. В. Переход как феномен социальной эволюции (хаос и конструктивные характеристики...) // Искусство и наука об искусстве в переходные периоды истории культуры. М., 2000. 400 с.

6. Земсков В. Б. Одноглазый Янус. Пограничная эпоха – пограничное сознание // Кануны и рубежи : в 2 ч. М., 2002. 484 с.

7. Касторский С. В., Гусев-Оренбургский, Елеонский, Чириков, Скиталец, Муйжель, Телешов, Сергеев-Ценский // Фундаментальная электронная библиотека. Русская литература и фольклор [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://feb-web.ru/feb/irl/il0/ila/ila25742.htm> (дата обращения: 14.01.2016).

8. Чуковский К. О Сергеев-Ценском. [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.chukfamily.ru/Kornei/Critica/critica_new.php?id=78 (дата обращения: 18.01.2016).

9. Ежемесячные литературные и популярно-научные приложения к журналу Нива на 1911 год. Том I [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.alib.ru/au/nm-ezhemesyachnye_literaturnye_populyarno_nauchnye_prilozheniya_zhurnal_niva_1911_god/ (дата обращения: 22.01.2016).

10. Сергеев-Ценский С. Авадана. Буддийская легенда [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://biwibi.ru/d/713433/d/avadana.pdf> (дата обращения: 28.01.2016).

11. Кожевников В. А. Буддизм в сравнении с христианством: Жизнь и легенда Будды. Община учеников Будды, санга. Т. 2. Петроград : Тип. Меркушева, 1916. 787 с. [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.kunpendelek.ru/library/buddhism/articles/buddhism-versus_http://www.bibliard.ru/vcd-1269/catalog.html (дата обращения: 12.01.2016).

12. Философская энциклопедия [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_philosophy/825/%D0%9D%D0%98%D0%A0%D0%92%D0%90%D0%9D%D0%90 (дата обращения: 28.01.2016).

N. A. Litvinenko

**THE EARLY STAGE OF WRITING BY SERGEEV-TSENSKIY
IN «BUDDHA AND AVADANA. THE EASTERN LEGEND»**

The article analyzes the peculiarity of interpretation of Buddhist legend of Buddha and Avadana, its association with genre traditions and its transformation in the poem.

Keywords: legend, poem, heroic epic tale, hero, Buddhism, nirvana.

**СОВРЕМЕННАЯ РУССКАЯ РЕЛИГИОЗНАЯ ПРОЗА:
ФЕНОМЕН ИЛИ НАПРАВЛЕНИЕ**

В статье рассматриваются вопросы определения историко-литературной, теоретической и направленческой специфики современной русской религиозной прозы рубежа XX – начала XXI века. Подчёркивается, что для писателей этого литературного феномена актуализируется по-новому проблема христианской аксиологии. Их художественная картина мира соотносится с процессом «богословского моделирования» онтологических, литературно-эстетических и личностно-экзистенциальных констант современного бытия.

Ключевые слова: концепт, христианская аксиология, богоискательство, религиозная проза, самопознание, вера.

Определение историко-литературных и теоретико-аналитических особенностей развития современного литературного процесса является одной из самых насущных задач современного литературоведения. В области систематизации ключевых критериев направленческой системы современной русской литературы на сегодняшний день также нет чётко выработанной теории. Определение логичных закономерностей построения системы эстетико-мировоззренческих координат и собственно категориального аппарата поэтики современных литературных направлений и течений нуждается в выработке серьёзной методологии. В связи с этим представляется актуальным изучение такого яркого по своей духовно-культурологической значимости в современной русской литературе и неоднозначного с точки зрения художественно-направленческой организации явления как религиозная проза (*условность названия «религиозная проза» в реалиях современного*

литературного процесса очевидна и составляет одну из ключевых сложностей в установлении направленческих координат данного явления в современном литературоведении) – достаточно сложного как в плане направленческой дефиниции, так и теоретико-аналитической интерпретации. Именно в рамках произведений религиозной прозы представлено в современной русской литературе художественно-нравственное осмысление новых духовно-эстетических «моделей богоискательства», актуализирующих не только в художественном сознании, но и в современной культурологии в целом и новый взгляд на концептообразующий комплекс проблем «Бог – бытие – человек», анализ которого позволит выявить специфику эволюции духовно-культурологического сознания «кризисной» эпохи XX века.

Начиная со второй половины XX века, в обществе обострился интерес к вопросам религии, вместе с тем

возрождалось и общественное религиозное сознание, но совершенно в новом духовно-мировоззренческом качестве. Религиозный Ренессанс – явление уникальное, но не единичное. В истории развития человеческого общества ему, как правило, предшествует определённое духовное истощение общественного сознания, неизбежно сопровождающее переход от одной системы общественных отношений к другой, от одного строя к другому. Религиозное возрождение второй половины – конца XX века вызвано было, в первую очередь, крушением старых идеалов, основанных на атеистическом мировосприятии, когда религия трактовалась как атавизм, бесполезный в век технического и космического прогресса. Духовность народа – это понятие широкое и глубокое по своему содержанию. Не случайно всё чаще звучит сегодня вопрос о сущности и предназначении человека, его месте в круговороте бытия. Несомненно, что тайна человеческого существования принадлежит к кругу вопросов, над которыми бились лучшие представители мировой культуры, науки, литературы. Что касается литературы, то она всегда «отражает мир действительности» (Лихачёв), живо реагируя на всё происходящее вокруг, и конечно, проблемы религиозно-философского осмысления жизни не могли не отразиться в ней. Особенно это характерно для литературы русской, которая «рождалась и творилась под благовестие, возвещающее... славу в вышних Богу, на земле мир, в человеках – благоволие» [7, с. 208].

Таким образом, вся великая русская литература неразрывно связана с традициями христианской, православной культуры, выстраивающейся вокруг Бога-Слова, вочеловечившегося по Своей великой любви к человеку, искупившего его ценой Голгофской жертвы, умершего за него на кресте и воскресшего. Примером тому могут служить библейские и евангельские стихи Пушкина, Фета, Тютчева, произведения Гоголя, Достоевского, Толстого, а позже Бунина, Пастернака, Ахматовой, Бродского. В русской литературе находят своё отражение те духовные ценности, которые в основе своей глубоко христианские: совесть, устремлённость к горнему, нестяжательство благ земных, бескорыстное отношение к ближнему, способность понимать другого, сопереживать с другим. В ней «запечатлён в слове и образе религиозный опыт русского человека: и светлый, и тёмный, и спасительный, и опасный для души. Опыт веры и опыт безверия» [8, с. 34]. И если попытаться понять причину поражения, очевидную несостоятельность многих «творений» литературы советского периода, то она, несомненно, состоит в отходе от русской классической традиции, в разрушении самой веры, подменой её грошовым атеизмом.

Сегодня ситуация резко изменилась, литература вновь получила свободу, возможность думать и размышлять, а не шаблонно воссоздавать действительность. Свобода выбора повлекла за собой свободу мнений, различное толкование фундаментальных идей, основанное на

субъективном опыте. Современник, пытающийся в них вникнуть, начинает попросту захлёбываться от множества точек зрения, зачастую противоречащих друг другу. В этой неразберихе взглядов и мнений невозможно разобраться без твёрдых духовных основ, возврат к которым и провозгласила новая религиозная художественная литература.

Таким образом, для писателей новой художественной прозы, с отчетливо выраженной тенденцией художественно-религиозного богоискательства, – **Ф. Светова, В. Алфеевой, З. Крахмальниковой, О. Николаевой, Г. Петрова, Л. Бородина, А. Варламова и других** – характерно, прежде всего, стремление передать личный религиозный опыт, собственное постижение Бога. Они не просто декларируют идею Бога, но и сами являются истинно верующими. Главная задача, решению которой подчинено всё их творчество – обретение христианской аксиологии, «живых нравственных начал, основанных на конкретных религиозных ценностях» [11, с. 220].

Для писателей этого нового уровня художественной реальностью становится процесс «богословского моделирования» в системе своей текстовой художественной картины мира онтологических, литературно-эстетических и личностно-экзистенциальных констант бытия в единую парадигму духовно-культурологических идей, соотносимых с концепцией «Религиозного Ренессанса» XX века – возрождение культуры, и как следствие – личности и мира, через «новое религиозное созна-

ние». Этим определяется попытка ряда писателей противопоставить идее «дегуманизации искусства» Х. Ортеги-и-Гассета, выразившей «хаотическое» состояние всей культуры XX века, идею гуманизации мира посредством духовно-культурологического возрождения через литературу «нового сознания». Таким образом обозначена полифункциональность художественного Слова писателей новой религиозной прозы, призванного не только осуществить задачу личностного духовного обретения Бога и мира, но и наметить путь преодоления кризиса «дегуманизованного» мира, и тем самым осуществить победу Гармонии над Хаосом, которая, начиная с русских символистов начала XX века, концептуализировала идею глобального духовно-культурологического возрождения мира. Кроме того, синкретическая библейская модель сотворения мира посредством божественного Слова – «Вначале было Слово...» – выполняет текстообразующую функцию и позволяет организовать и новую эстетическую систему художественного миромоделирования, значительно расширяющую специфику неомифологизации художественного текста как одного из эволюционно значимых тенденций развития литературного процесса всего XX века и новой «пограничной» литературы рубежа веков. Концептуальную мирообразующую роль в текстовой парадигме новой религиозной прозы выполняет идея богоискательства, организующая в единую художественную систему индивидуальных авторских духовно-культурологических идей религиоз-

ные концепты веры, покаяния, катарсиса, возрождения и т. д.

Как и во всей литературе в целом, в основе произведений писателей этого направления «лежат, в конечном счёте, мировоззрение, идейная позиция, творческая концепция писателя» [4, с. 199]. Однако концепция эта раскрывается в соответствии с христианской, православной моралью, и только исходя из неё. Основным для них становится постижение в художественной форме глубинного смысла Священного Писания, а он неисчерпаем, но поэтическая убедительность превышает эмпирическое понимание плотского человека, который и должен для этого «родиться свыше» и духовно прозреть. «Священная история обязывает к тому, чтобы целомудрие и под свободным писательским пером оставалось целомудрием, красота – красотой, праведность – праведностью, а низость и порок – низостью и пороком. Всякие попытки выдернуть из Священного текста какой-либо фрагмент и, поместив его в иной контекст, использовать в своекорыстных целях, купирова и приспособивая его к себе, всегда будут оборачиваться клеветой или, как сказано в Евангелии, хулой на Святого Духа, которая не простится человеком ни в сем веке, ни в будущем (Мор. 12:31, 32)» [7, с. 209].

Итак, проблема толкования Евангелия в христианской культуре может осуществляться при условии благоговейного и бережного отношения к нему. Это обязывает воспринимать Священное Писание во всей полноте, в противном случае «интер-

претатор сознательно себя противопоставляет христианскому миру» [7, с. 209]. Следовательно, основная сложность, поджидающая писателя, избравшего этот путь, – соотношение художественной формы, подразумевающей игру, интригу и глубины духовного исповедания, требующей чистоты и искренности. Достичь этого можно только при глубокой искренней вере в Бога.

Таким образом, говоря о новой религиозной прозе как о набирающем силу литературном течении (*мы подчёркиваем направленческую условность данного литературного явления, актуализируя внутреннее родство ряда писателей и литературных текстов по принципу интерференции «религиозного» и «художественного» типов сознания в единую систему духовно-культурологических идей*), следует понимать под этим конкретное выражение религиозных взглядов, разработку в художественных произведениях тем и идей, связанных с религиозным, в частности православным, восприятием мира. Этим обусловлены и особенности такой литературы.

Как известно, русская литература вообще вся основывается на духовных началах, но традиционно писатели стремились к раскрытию нравственно-психологических или философских категорий. Ф. Светов, О. Николаева, Л. Бородин и другие представители этого литературного течения используют духовные элементы для раскрытия узко религиозных вопросов, поэтому освещение всех социальных проблем произво-

дится с точки зрения православной морали. В произведениях такого рода и тема, и идея всегда религиозны. Религиозная идея может подаваться в разных ракурсах, но, безусловно, она всегда будет служить раскрытию религиозной темы. Субъективное восприятие Божественной Истины диктует и многообразное отражение религиозной идеи. Именно христианские идеи подвергаются в произведениях современной художественной прозы различного рода трансформациям, расширяя свой семантический потенциал и обрастая «культурными коннотациями» [6, с. 56]. Во многом это достигается за счёт авторской интерпретации основных христианских концептов, нашедших отражение в художественном пространстве текста: вера, покаяние, милосердие, любовь, чудо и другие, составляющие концептуальную парадигму религиозной идеи в целом.

Роман Ф. Светова «Отверзи мне двери», как и многие произведения, созданные на диссидентской волне, имеет трагическую и в то же время удивительную судьбу. Написанный в 1974 – 1975 годах прямо по горячим следам тогдашних настроений и духовно-нравственных поисков русской интеллигенции 70-х годов, книга эта пришлась как нельзя кстати. Слишком свежи и остры были вопросы, затронутые Световым в своем романе.

Идейная направленность романа Ф. Светова – религиозная. В русле религиозных проблем ставятся острые вопросы нравственно-эстетического порядка. Однако, как признавался сам автор, он не пытался превращать роман

в богословский трактат. Для него важно было «разобраться в душевной сумятице человека, искреннего и страстного перед собой, честного в столкновениях бытовых и идеологических конфликтов». Это «был неофитский роман о неофите». И автору предстояло уложить в найденную романную форму непостижимый мир души человека, «услышавшего в себе новую жизнь, пытающегося в ней разместиться, еще ничего о ней не зная» [9, с. 48].

Концептуальные смыслы (по Абеяру – *концепт есть смысл*) лежат в романе не на поверхности, а в глубинных структурах текста, и реализуются посредством композиционных приемов, образной системы, и их взаимодействия. Основные христианские концепты, нашедшие отражение в романе Светова, осуществляют внутреннюю и внешнюю смысловую связь микросистем романа с макросистемой – художественно-религиозной традицией. В своей трактовке основных христианских понятий автор близок к позициям официальной Православной церкви. И это не случайно, ведь, как уже говорилось выше, вся русская культура неотделима от православия, а писатели современного религиозного направления наследуют в этом плане традиции русских классиков, в частности Ф. М. Достоевского. В романе Светова эта параллель наиболее очевидна. Именно с этих позиций стремится автор раскрыть суть христианской религии.

Основной проблемой уже в начале романа становится проблема веры. Вера в узком смысле является в христианской теологии фундамен-

тальным понятием, выражающим отношение человека к Богу. В теологическом понимании это отношение инициировано самим Богом, и теологическое постижение веры исходит прежде всего из объекта веры – Бога. Оно сопряжено со знанием, явленным и выраженным в откровении, т. е. знании о себе, данном человеку Богом.

Олеся Николаева (Ольга Александрова) свой творческий путь начала как представитель «духовной поэзии», которая стала своего рода ответом на бездуховность «эпохи перестройки». В собственной поэтической работе О. Николаева раскрылась как поэт религиозный, чье творчество может быть подвергнуто не только литературоведческому, но и, как утверждает А. Гастев, «богословско-культурологическому» анализу [3, с. 114]. Он считает, что творчество Николаевой наследует классику не только традиционностью формы, но и наличием однозначной этической точки отсчета, продиктованной религиозным мировоззрением автора.

В основе исканий О. Николаевой возрождение веры в Бога, она выступает против чванливости, пошлости, стяжательства. Для нее важны всеотзывчивость, совестливость, сокрушение о земных прегрешениях и духовное отрезвление перед Богом. Христианство О. Николаевой не фанатическое. Ее центральная тема может быть обозначена как путь души человека от безверия через сомнения и эпатажные формы выражения религиозности к глубокой непоказной вере.

Сюжет постепенного приближения к истине положен в основу прозаических произведений О. Николаевой, первое из которых – *повесть «Инвалид детства»* – было опубликовано в журнале «Юность» в 1990 году. Эта повесть, как и другие произведения этого автора, религиозна по своей тематике. Николаева делает попытку показать монастырский быт глазами неверующей светской «львицы» Ирины, с холодным аналитическим умом, которая имеет собственную довольно активную жизненную позицию. Это произведение продолжает в некотором роде разговор, начатый Ф. Световым в романе «Отверзи ми двери», о некоторой части интеллигенции, которая на церковь и на религию в целом смотрит как на архаичное, но весьма увлекательное шоу: «У нас теперь по Москве мода то на один храм, то на другой» [10, с. 113].

Эта мысль, получив в повести логическое продолжение, определила основной конфликт произведения – столкновение мировоззрения мирского и религиозного. Религиозная идея не подается автором в готовом виде. Она рождается в острой полемике воинствующей эстетки Ирины с теми мыслями, которые она читает в дневнике сына Саши, покинувшего дом и ушедшего в послушники, в споре о литературе, о Христе с отцом Анатолием, в беседах с монахами Таврионом и Дионисием, отцом Иеронимом. Все эпизоды и диалоги героев точно выверены и направлены на раскрытие авторской идеи, что не каждый пришедший в монастырь и готовый при-

нять монашество, – истинно верующий.

При всей своей внешней простоте повесть «Инвалид детства» несет в себе глубокое религиозное начало, раскрывая суть таких христианских положений как «любовь к ближнему», «христианское смирение и всепрощение», которые становятся ключевыми для понимания авторского замысла. Этому в немалой степени способствует и особый композиционный прием – дискретность, то есть полотно повествования разбито на фрагменты, «автономные хронотопы, каждый из которых воспроизводит определенный культурный код» [5, с. 43]. Этот прием помогает уместить в малый жанровый объем произведения большой временной и жизненный пласт героев повести, позволяющий глубже раскрыть их психологию, жизненные принципы, моральные нормы.

С ключевыми критериями религиозной прозы современного толка можно соотнести и творчество Льва Бородина – писателя-моралиста по своей природе. Процесс самопознания через поиски Бога в себе воспринимается писателем как бесконечный. Примером тому является рассказ-притча «Посещение», центральным вопросом в котором становится вопрос о сущности чуда. В рассказе Бородина чудо – это в первую очередь нравственное испытание, которому подвергаются герои. Автор не брезгует беллетристическим приемом, чтобы построить сюжет, удобный ему для демонстрации нескольких легко кристаллизирующихся

идей. Сюжет этот во многом фантастичен.

Герой рассказа – сельский священник Вениамин, прошедший испытания «расколами и тюрьмами», озабочен сохранением духовности в мире. Он со скорбью отмечает, что люди, населяющие Русь, несмотря на старания таких, как он, живут без веры: «... не было светлости русской, а лишь страх, отчаяние да богооставленности мука. Это были совсем другие лица. И говорили они на каком-то чужом языке, в котором слова не то штыки, не то скрежет зубовой» [2, с. 46]. За ответом на вопрос о том, что есть чудо, к отцу Вениамину приходит Алексей, человек исключительный по духовной наполненности. Отец Вениамин толкует чудо как «явление бытия Господа нашего, знак Его присутствия в мире» [2, с. 48]. Как ни бьётся священник, он не в силах убедить юношу, что возможность летать, чудо, которое с ним произошло – особая милость к нему Бога. Итог – трагическая гибель Алексея.

Мысль автора очевидна. Это притча о «повреждении нравов», об исчезновении, иссякании «животного чувства» (Агеев), способности подетски, непосредственно, искренне любить мир и удивляться ему.

«Эксперимент, который произвёл над своими героями Леонид Бородин, показал неготовность того «человеческого материала», который сформулировала современная история России, к чуду, к явлениям Бога» [1, с. 114]. Не случайно и сам отец Вениамин в разговоре с Алексеем горько восклицает: «Да что же это случилось

с людьми! Ни кары, ни благодати не приемлют!» [2, с. 54]. Юноша же остается совершенно глух к словам священника, для него «история христианства... – это история все более грубого непонимания изначальной символики» (Ф. Ницше): «Символы вашего Бога! А признает ли сам Бог эти символы за свои!» – роняет он в споре с отцом Вениамином [2, с. 53].

Испытаний чудом не выдерживают оба героя, но причины и «цена» их греха разная. Таким образом, «Посещение» – это рассказ не только об истинности и глубине Веры, но и о пагубности гордыни. Главный герой не захотел принять чудо как Божью милость и знак всем, он отрицал Бога и этим определил свою гибель. Концепт чуда становится в рассказе главным для понимания авторской идеи.

Во всех произведениях современной религиозной прозы отображение процесса самопознания человека через постижение надличностной божественной истины становится сюжетоорганизующим моментом. Движение души к духовному прочитывается как вечный путь человечества, конечной целью которого является принятие Бога в себя и обретение посредством Божественной любви гармонии в собственной душе: Бог есть любовь.

Концептуальную парадигму мировоззренческих и художественно-

эстетических констант современной русской религиозной прозы определяют духовно-культурологические идеи, организующие не только интертекстуальное поле произведений, но и авторские концепции, определяющие художественную картину мира в русской литературе конца XX – начала XXI века. В основе художественно-эстетической концепции современной русской религиозной прозы лежит модель «личностное богоискательство», которая и определяет специфику авторской картины мира. Своеобразие авторской интерпретации основных христианских концептов – вера, покаяние, искупление – раскрывается в эстетическом поле духовно-религиозных и художественно-культурологических интертекстов и определяет осмысление религиозной идеи в романе Ф. Светова «Отверзи ми двери». Идея смирения и всепрощения в повести О. Николаевой «Инвалид детства» разворачивается в концептуальном воплощении христианской модели «человек – Бог». Концепт «чудо» в индивидуально-авторском толковании Л. Бородин на материале рассказа «Посещение» разворачивается в контексте идеи «святое чудо». Центральную идею религиозно-мировоззренческой системы всех произведений составляет религиозная аксиома «Бог – это любовь».

Библиографические ссылки

1. Агеев А. На улице и в храме // Знамя. 1990. № 10.
2. Бородин Л. Посещение // Юность. 1989. № 11.
3. Гастев А. Опыт богословской культурологии // Новый мир. 1999. № 11.
4. Корман Б. О. Итоги и перспективы изучения проблемы автора // Страницы истории русской литературы. М., 1971.

5. Липовецкий М. М. Закон крутизны // Вопросы литературы. 1991. № 12.
6. Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров. Человек – текст – семиосфера – история. М., 1999.
7. Николаева О. Творчество или самоутверждение // Новый мир. 1999. № 1.
8. Орлова Ю. В. Религиозный аспект филологического анализа художественного текста на уроках литературы // Материалы Второй научно-метод. конф. «Гуманитарные науки и православная культура». Моск. пед. ун-т. М., 2004.
9. Светов Ф. После подарка // Вопросы литературы. 1991. № 11 (август).
10. Светов Ф. Отверзи ми двери. Роман // Новый мир. 1991. № 10 – 12.
11. Шрейдер Ю. В традициях христианского персонализма // Новый мир. 1999. № 11.

I. V. Rodina

**THE MODERN RUSSIAN RELIGIOUS PROSE:
PHENOMENON OR DIRECTION.**

The article deals with the questions of the definition historian-literary and theoretical specifics of the modern Russian religious prose of the border XX – XXI ages. Underlined that newly problem of the Christian axiology for writers of this literary phenomenon becomes actual. Their artistic model of the world matches up with process of "theological modeling" of ontological, literary-aesthetic and personality-existential constants of the modern objective reality.

Keywords: concept, Christian axiology, God-seeking, religious prose, self-knowledge, faith.

**РЕЛИГИЯ, «РЕЛЪЯ» И «ВЪРА»: ДИСКУРСЫ
И ДИФФЕРЕНЦИАЦИИ XVIII ВЕКА**

Статья анализирует ключевые этапы вхождения латинского слова «религия» в российский интеллектуальный контекст, сделавший его одним из ключевых терминов современной философской культуры. Выделяется содержание первых случаев использования слова «религия» в некоторых русскоязычных текстах XVI – XVIII веков. Отмечается дифференцирование «веры закона», «веры сердца», «веры дворца» и «веры народа» как форм, обусловленных конкретным историческим контекстом отношений России и Европы.

Ключевые слова: религия, конфессия, религиозность.

Термин «религия», как заметил Э. Бенвенист, «до сих пор в европейских языках остается единственным и устойчивым словом, для которого никогда не предлагалось ни эквивалента, ни замены» [6]. Исторически, однако, это слово вошло в русскоязычные тексты более 400 лет назад, сочетаясь с целым спектром других слов (вера, совесть, сердце, народ, закон и т. п.) во время бурных событий времен Брестской унии (1597 – 1599), сопровождавшихся рецепцией из польского языка семантики латинского слова «religio», имеющего около 3000 лет развития, в течение которых сформировалось более десятка его прямых и переносных значений с тысячами смыслов [10]. Вместе с тем, современный академический электронный ресурс «Национальный корпус русского языка» показывает, что в этой базе текстов (на 01.08.2016) слово «религия» начинает встречаться только с XVIII века (4 текста), то-

гда как в XIX веке его включают уже 248 документов, а к настоящему времени оно вошло еще в 1155 текстов при этом «пиковые» значения приходятся на начало XX века (1916, 1913 и 1919), вновь нарастая к нашим дням [21]. Сегодня, если обратиться к русскоязычному сектору системы Google, слово «религия» можно встретить в 11 700 000 документах (на 01.08.2016). Все это требует детального анализа.

Слово «религия» как «иноземная въра»

Согласно М. Фасмеру, впервые в русском языке слово «религия» («релея») фиксируется в заметках князя Б. И. Куракина (1705) [29]. В последующем оно начинает постепенно вытеснять слово «въра», встречающееся в древнейших летописных текстах с XI века и обозначавшее придворный (княжеский, царский и императорский) «законъ грѣчкый» из «Цесарюграду», назовем эту форму «вера

закона» [7]. В действительности князь Куракин очень условно может быть назван первым, поскольку слово «релѣя» в качестве эквивалента слова «вѣра» встречается в «Лексиконе» Павмы Берынды (1627, 1653) и в полемических текстах эпохи Брестской унии (1597 – 1599), где говорилось о людях «старожитной релѣи (набоженства) греческой» («*religieu greckiey*»), «Грецкого набоженства», «Греческой релѣи», «Ориентальной (Восточной) Греческой и набоженства христианского», терпевших притеснения от людей «папѣжа», «костела Римского», «Римского набоженства», «Римской релѣи», и «Римской вѣры» [23]. Это слово выступило как обозначение сформировавшегося феномена «этноконфессиональной общности», т. е. заявившей о себе «субкультуре меньшинства», которое не захотело ассимилироваться с «папешским большинством» и потребовало «вольности набоженства», назовем эту форму «вера народа». В непривычной для нас орфографии слово встречается и у В. Н. Татищева, упоминавшего про книгу из Берлина, где описывалась «Москопитише реллигя» (1768) [13]. В целом за период XVI – XVIII веков использовалось несколько лексем («релѣя», «релія», «релея», «лерія», «религя», «релижия», «религия», «реллигя») для описания своего рода экзотичной «Вѣры иноземцев» или «набоженства меньшинств» (греков, русских, католиков, лютеран и кальвинистов) [15, с. 127, 128, 145, 182, 203, 209, 213, 214, 231]. В самой Европе того периода латинское слово «*religio*» именовало принятые в раз-

ных странах локальные «государственные исповедания» («*confessio*»).

Такие «*confessio*» с XVI века стали утверждаться как новая социально-политическая «легитимность», завоеванная в кровавых войнах, символически воплотившись в утверждении собирательного значения слова «религия», обоснованного Реформацией и принципом «*cui us regio, ei us religio*», закрепленным «*Confessio Augustana*» (1555), когда термин «*religio*» начинает именовать противостоящих и обвиняющих друг друга в «безбожии» лютеран, католиков и кальвинистов, при этом «прения о вере» нередко переходили в «акции», достаточно вспомнить «*massacre de la Saint-Barthélemy*» («резня св. Варфоломея», «Варфоломеевская ночь» 24.08.1572). В собирательном значении, начиная с текстов XI века, в русских источниках могло употребляться и слово «вѣра», когда, к примеру, в известном предании о «выборе веры» к этой категории отнесены не только христианство «греков» Царьграда или «латинян» Рима, но, хазарский иудаизм, и болгарский ислам («приидоша болгаре вѣры бохъмичи») [25].

Собирательное значение, применяемое в дипломатических и исторических текстах, сосуществовало с разделительным, характерным для церковных и политических дискурсов, где признавалась только одна «вѣра», «*religio*» и «*confessio*» в качестве абсолютно истинной и спасительной, как это понималось в *Imperium Romanum* (*Βασιλεία Ῥωμαίων*) и «*Pax Christiana*», где более 1700 лет назад утвердилась

трактовка «religio» как обозначения уникально-легитимного «credo» имперской «Καθολικῆς Εκκλησίας»/«Ecclesia Catholica», «спасительного благочестия», «кафоличного» для тысяч «местных еkkлесий». В отечественных текстах такая «вѣра» символизировала вовлечение в новую глобальную цивилизационную легитимность с возвышенным образом «христиан», которых пробудила и просветила «вѣра крестьянская», позволяющая «чюдеса творити велика». Такое небывалое ранее бытие выступило в идеале как искреннее устремление личности к обретению единства Красоты, Истины и Блага, т. е. как универсальная, легитимная, величественная, сильная и яркая форма подлинного отношения индивида с миром и людьми. Такая «вѣра» была и «учением», и «общностью», и «философией», и «личным подвигом», и «семейным бытом», и книжной «мудростью», и «величественным благочестием», которым противопоставлялись те, кто «живяху звѣрьскимъ образомъ», творит «бѣсовская чюдеса», кого именуют «поганья руси», «еретикъ», «жидове козарьстии», «болгаре вѣры бохъмичи» и «латынѣ учения», которое «развращено» [25].

В «Рак Christiana» слово «religio» благодаря Иерониму вошло в унифицированный текст латинской «Vulgata» (405) и новой «θεολογία» («theologia») христиан, стремившейся обосновать, говоря словами Августина, ее статус в империи как единственно «истинной религии» («De vera religione», 390), для которой нормативным считалась искренняя

устремленность личной воли («сердца», «совести») к Богу как метафизическому, но бесконечно таинственному основанию бытия [2]. Позднее эту норму поддерживал Фома Аквинский (1260), усилив ее интеллектуальный аспект, поскольку для него «религия есть не что иное, как должное поклонение Богу... она есть теологическая добродетель» [4]. Термином «religio» в этом контексте обозначался «теологически» сформулированный, т. е. книжный, просвещенный и элитарный концепт причастности к высшему порядку бытия, к вечности в священном космосе, спасающем от хаоса и смерти, к уникально подлинному бытию в мироздании, поляризованному между избранническим следованием «монашескому образу жизни» и массовой вовлеченностью в литургику «ритуальной обрядности» [1].

Латинское слово «confessio», изначально обозначавшее «неохотное признание» («объявить о признании в преступлении»), было переосмыслено в связи с древнегреческими «ἐξομολόγησις» (exomologisis) и «μετάνοια» (metanoia) как «исповедь», «изменение мнения», «перемена мыслей», «изменение ума», «причастность», «покаяние», «причащение», «исповедание веры» (Августин, «Confessiones», 397 – 400) [19]. Таким образом, один из аспектов жизни первоначального «евхаристического собрания» в древних общинах «собиравшихся во имя Его», где все друг друга лично знали, постепенно стал обозначением воображаемого сообщества могущественной «Ecclesia

Catholica», поляризованной на «бюрократические элиты» и «простецов», распавшейся в Реформацию на множество локальных «religio/confessio».

Христианские значения, в свою очередь, исторически восходили к семантике знаменитого определения Цицерона, для которого «religio» как «святое и благочестивое почитание богов состоит в том, чтобы всегда благоговеть перед ними с чистым неиспорченным сердцем и словом» [31]. Ю. Ю. Першин обращает внимание на то, что у Цицерона можно заметить стремление отделить «religio» в качестве термина, маркирующего именно нормативно-возвышенные «первую философию» и «подлинное благочестие», от девиантного «superstitio» («суеверия», «ложных верований») и маргинального «cultus» (поверхностного благочестия, обрядоверия) народа [24]. Дискуссии о «подлинной религии» пронизывают всю историю христианской «Ecclesia Catholica» и гражданского «светского общества» вплоть до наших дней, когда в совершенно ином социокультурном контексте пишут о «квазирелигиозности», «псевдорелигиях», «лжерелигиях» и т. п. [32].

Возвращаясь к князю Б. И. Куракину, важно отметить его наблюдения, что в одном европейском городе могут проживать «трех религий (религий) люди: римляне, лютеры и рифформаты», что другая «...провинция граничитъсь Голландією, и въ той провинціи гораздо много лерій (религий): католиковъ, также и выше того бискупа упомянули и тотъ провинцій вся католицка» [15, с. 127, 128]. Довольно детально им описыва-

ется ситуация в Англии, где «всѣ подь именемъ реформиты релии, только же есть въ нихъ между реформиты раздѣленіе и другъ другу противны. Первые называются бышкуплике, другіе конформисты, а въ провинціи Шкотлантской и тѣмъ обеимъ противны, которые называются нонъ конформисты, другіе называются дезентеірштъ; и такъ есть въ Англии четыре релии (религии) розныхъ» [15, с. 145].

У римских католиков Б. И. Куракиным описывается обряд экзорцизма как «коварственной обманъ» и «политика для простокоства», которые помогают поддерживать такими «миракули» (чудеса) в народе страх и твердость в «релижиі»: «Въ Римѣ есть монастырь законниковъ отеиновъ. Оундаторъ Санъ Гайтоно. Костель Santo Andreio dela Vali, въ которюю по вся недѣли въ среду приводятъ бѣснующихъ, которые одержимы дьявольскою болѣзною, для исцѣленія. И есть одинъ изъ тѣхъ законниковъ, которому дана та ауторита отъ папы, что можетъ надъ ними молитвы читать и исцѣлять отъ тѣхъ болѣзней, и духовъ нечистыхъ выгонять. А въ другихъ мѣстехъ никто того не можетъ дѣлать, имѣть такой силы. И многіе на тотъ коварственной обманъ сходятся и смотрятъ того прокуратства 1), токмо тотъ подь разсужденіемъ умныхъ людей есть добрая политика для простокоства 2) въ содержанію твердому въ релижиі и въ страхѣ такими миракули» [15, с. 202 – 203]. Сообщает он и «о Римѣ нѣкотораго секрету духовнаго» про «молодыхъ релижіозовъ», про

орден «домникановъ, которые смотрят и остерегаютъ всѣ слабости релижіи католицкой. И такъ имѣють аувториту, что и самого папу могутъ судить, ежели бѣ что кардиналы или папа самъ противность какую въ церкви своей учинили, или хотя бѣ папа секретно началъ чинить, а увѣдали бы въ сантофиціи, могутъ, взявъ его судить, и по правомъ чего надлежитъ тому и осудить» [15, с. 104].

Можно говорить, что возникает «религиоведческий подход» к описанию «религиозных феноменов», сходный для научных экспедиций и исторических повествований эпохи, который стремится представить читающей публике иноземные «дикинины» и «куриезы» со стороны «беспристрастного наблюдателя». Характерно, что он использует термины «церковь», «монастырь» и «архиерей» в отношении иноверцев: «Пріѣхаль въ Полоцкъ въ полдень. Полоцк городъ не великъ, гораздо только лучше Витебска, на рѣкѣ Двинѣ, въ которомъ воеводою панъ Слушка, и тутъ-же архиерей уніатской – фамиліи Бѣлозеръ, старой человекъ, которой предъ тѣмъ былъ римлянинъ, а нынѣ уніатомъ. Церквей уніатскихъ много, и монастырь базилианской, конвентъ іезуитской, въ которомъ 60 братовъ, конвентъ доминиканской 20 братовъ и домишки есть иныя; церковь благочестивая, при которой мѣшкають ченцы» [15, с. 214]. В текстах Куракина не используется термин «православие» и его производные, но выделяются своя «церковь благочестивая» и

«благочестивой монастырь», противопоставляемые всем остальным «релижіям». При всем этом он описывает и созываемый Петром Первым почти три десятилетия карнавалнопародийный «всеплутейший, сумасброднейший и всепьянейший собор князя Иоанникиты, патриарха Пресбургского, Яузского и всего Кукуя» (1691 – 1724), где «вместо Евангелия была сделана книга, в которой несколько стклянок с водкою», т. е. «все состояло там в церемониях празднество Бахусово», когда «постановление тем патриархам шуточным и архиереям бывало в городе помянутом Плешпурхе, где была сложена вся церемония в терминах таких, о которых запотребно находим не распространять, но кратко скажем к пьянству, и к блуду, и всяким дебошам» [15, с. 254 – 255].

Регламентированный смех над своей «религией», как отмечал М. М. Бахтин, был частью европейских средневековых карнавалов [5]. «Шутом Божиим» («скоморохом Господним», «Ioculator Domini») назвал себя Франциск Ассизский, осознавая всю серьезность «предстояния пред Богом» и тщетность («скоморошество») наших попыток «уподобиться ему», при этом, по словам С. С. Аверинцева, осознавалось, что за смехом «стоит нечто более глубокое, более спонтанное и более национальное, чем какая бы то ни было аскетическая программа особого круга святых или святош», при этом «в западной традиции аскеты и вообще религиозные лидеры занимали в вопросе о смехе различные позиции»,

хотя «на уровне языкового обихода фраза "святой пошутил" ("The saint made a joke") в западных языках семантически допустима», тогда как «по-русски такого и выговорить невозможно», поскольку «в народном языковом обиходе глагол "пошутить" систематически обозначает деятельность бесов» [3]. Тем не менее, для элит, в частности для «празднества Бахусова» Петра Великого, такое «скоморошество» вполне сочеталось с введением предельно серьезного «Регламента или устава духовной коллегии» (1721), несколько редакций которого готовились с 1718 года, подчинившего имперской бюрократии сообщество «Всероссийской церкви» («Церкви Христовой») [8]. При этом слово «религия» в текст «Регламента» не вошло, как и в новый для этого периода перевод Библии («Елизаветинская Библия», 1751).

Князь Куракин участвовал в Северной войне, которая привела к созданию Петром Великим новой политической реальности «Российской империи», открытию «окна в Европу» и утверждению до начала XX века рационально-бюрократического контроля государства за деятельностью «Всероссийской церкви», потребовавшего нового терминологического аппарата и языковых заимствований, в том числе и общеевропейского термина «религия». Интересный материал представляют переписка будущей Екатерины Второй и мемуары ее матери, где отмечается, что хотя «внешние обряды очень различны, но Церковь видит себя вы-

нужденную к тому во внимание к грубости народа», различая «исповедание лютеранское» и «восточную веру, основанную на грекорусском исповедании» [12]. Иначе говоря, «набоженства меньшинств» («вера народа») отделяется от «веры дворца», где очевидно, что «стены между конфессиями не доходят до неба» и переход из лютеранства в «грекорусскую веру» возможен.

П. Н. Костылев обратил внимание, что в современном написании как «религия» это слово дважды использовал М. В. Ломоносов в «Проекте регламента академической гимназии» (1758) [14, с. 80]. Ломоносов в этом «Проекте» отмечал, что учащимся «следует выучить наизусть 10 заповедей и все, что требуется для истинного христианина», они должны по праздникам «отстоять в гимназическом зале утреню и вечерню, а также и обедню», при этом предписывается публичное наказание за «проступки против религии», когда «за тяжкие преступления, направленные против религии и впредь до осуждения, держат взаперти в карцере, а по исключению из Гимназии, отсылают в надлежащий суд» [18]. Гимназисты проходили «строгий экзамен», позволяющий отличить «способных и прилежных» от «неспособных и нерадивых», и могли применяться и телесные наказания, т. е. индивид выступал как более или менее пригодный «объект» обучения, подвергающийся образовательному «конструированию». У Ломоносова можно встретить прямой перевод высказывания «ревнителей к православию»

на «Eiferer in der Religion», т. е. «православие» трактуется как «Religion» [17]. Вместе с тем он проводил различение глобальной «науки», покоящейся на серьезных математических расчетах и универсальных «твердых основаниях» от «некой религии», т. е. общности, в которую «обращают» уверениями и которая локальна, имеет только «местный» («групповой») характер [16]. В таком контексте слово «религия» постепенно утверждается в российской «книжной» культуре, изданиях «Академии наук и курьезных художеств», художественной литературе и официальных документах как обозначение нормативного «господствующего исповедания» государства, стремящегося принудительно (через угрозу «карцера» и «суда») образовывать своих подданных как «истинных христиан». Обозначим это значение слова «религия» как «вера закона» («вѣра/confessio»), которое дифференцировалось на «господствующее исповедание» («вера дворцов») и «этноконфессиональную общность» («веру народа»).

Религия как «совѣсть»

В работах Н. И. Новикова появляется другой подход к пониманию религии. Он в статье «О воспитании и наставлении детей» (1783) убеждал, что «религия» по существу должна рассматриваться не столько как принудительный «институт высшей власти», в духе отмеченного выше значения «вѣра/confessio», опирающийся на убедительность «карцера» и правила «образования» молодежи, сколько как имманентная самой личности «совесть», формирующая орга-

ническую «воспитанность» в духе религии. Именно последняя «в величестве своем исполнена простоты, пребывает тем, чем вечно бы ей быть надлежало, то есть душою всякой добродетели и твердым успокоительным предметом духа», указывая, что «воспитание детей как для государства, так и для каждой особенной фамилии весьма важно», поскольку «с самыми лучшими законами, с самою религиею, при самом цветущем состоянии наук и художеств государство имело бы весьма худых членов, если б правительство пренебрегло сей единый предмет, на котором утверждается все в каждом государстве», где «самое изрядное учреждение правосудия не делает служителей оною совестными, а судей неподкупимыми; самая религия не может воспрепятствовать, чтоб недостойные служители не делали ее иногда покровом гнуснейших пороков и не злоупотребляли к споспешествованию вредных намерений; изящнейшие законы благочиния мало могут действовать, если честность, искренность, любовь к порядку, умеренность и подлинная любовь к отечеству суть чуждые гражданам добродетели» [22].

В близком значении мы встречаем слово «религия» у Д. И. Фонвизина, отмечавшего, что «религия возвышает все естество наше, доказуя нам величество предопределения нашего и образ, коим достигать до него можно..., религия не токмо не опровергает благородного возвышения духа, но паче служит ему главнейшим основанием, ибо познания

самого себя требует она не к единому укрощению нашей гордыни, но и к ощущению и к ободрению дарованных от бога способностей» [30]. Исторически понимание религии как «души добродетели», «совести» и «сердца» пришло из латинской, греческой, восточной и библейской культур [33]. Петр Первый в упомянутом выше «Регламенте, или Уставе духовной коллегии» стремился привести к единству правовой статус института «Всероссийской Церкви» с этой основой личности, используя слово «сердце» 8 раз, «совесть» 9 раз, а «церковь» – более 100 раз. Осознавал роль «совести» и М. В. Ломоносов [14, с. 78]. Вместе с тем «совесть» ими понималась скорее как «гражданственность», чем собственно «религиозность».

Тем самым, во второй половине XVIII века слово «религия» как обозначение «института» дополняется новым значением, выражающим имманентное основание этого «института» в душе каждого человека, его «совѣсть» и «сердце» («сѣвѣсть», «сърдыце», «συνείδησις», «conscientia»), оказывающиеся тем «началом бытия», которое порой может не подчиняться властям «confessio» и «regio», добиваясь «вольности набоженства». Таким образом, с этой перспективы не государство призвано подчинить личность «господствующему исповеданию», но именно «воспитанная личность», ядром которой становятся «совесть» и «сердце», полагается способной построить достойное государство и подлинно религиозный «институт». Назовем такой подход, фокусирующийся на им-

манентности, «верой сердца» («благочестивостью», «религиозностью», «милосердием»).

В Европе близкие попытки «установить и доказать, вопреки атеистам, все положения христианской религии с помощью естественных доводов и доводов человеческого разума» в XVI веке начал Мишель Монтень, возрождая античный скептицизм и исихазм как естественное для любого «благородного» человека понимание того, что подлинное бытие непознаваемо, а философы «не в состоянии постигнуть его не только на деле, но даже и своей фантазией», в свете чего фанатизм и догматизм ревнителей «confessio» беспочвенны, лицемерны и часто преступны [20, с. 45, 47, 213]. Потрясения его эпохи позволили Монтеню заметить, что, сравнив христиан, магометан и язычников, «вы увидите, что мы окажемся в этом отношении стоящими ниже», тогда как «судя по превосходству нашей религии, мы должны были бы сиять таким несравненным светом, что о нас следовало бы говорить: ”Они справедливы, милосердны, добры. Значит, они христиане”», так как «остальные признаки одинаковы у всех религий: чаяния, вера, чудесные события, обряды, покаяния, мученичества», иронично отмечая, что «если бы в нас была хоть капля веры, то мы, как говорится в Священном писании, способны были бы двигать горами» («Essais», 1580) [20, с. 50].

В следующем столетии Рене Декарт формулирует новое понимание «благоразумного человека» как «первичного и реального *subjectum*»,

который, сомневаясь во всех прежних нормативных идеалах, ищет универсальную рациональную истину, сам выступив как «первичное и реальное основание» [27]. Он, сравнивая творения архитекторов в разных странах, отмечал, что одни из них совершеннее, что другие применяют этот же подход и к противостояниям в понимании различий в религиях, правда уже не предлагая «двигать горы», поскольку «истинная религия, заповеди которой установлены самим Богом, должна быть несравненно лучше устроена, чем какая-либо другая» («Discours de la méthode pour bien conduire sa raison, et chercher la verité dans les sciences», 1637) [11]. Субъект становится актором, который провозглашается призванным самому себе избрать наиболее совершенную, истинную и достойную из «религий-confessio».

Переломный характер имели события 1783 года, когда Великобритания признала независимость США, страну «Нового Света», воплотившую эсхатологическую мечту беглых «диссинтариев», принявших «United States Constitution» (1787), где вслед за французской «Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen» (1789) философские идеи просветителей обрели юридический статус новой нормативности, утверждающей «свободу вероисповедания» граждан («вольность набожества») и их право на «самоорганизацию» в «деноминации» (религиозные объединения), вызвав одновременно и поляризацию элит в «Старом Свете» на «охранителей/либертенов», что сказалось в

России на изменении цензурной политики Екатерины Великой и судьбе самого Н. И. Новикова.

В целом можно отметить, что слово «религия» в России XVI – XVIII веков имело как собирательный, так и разделительный характер. Оно обозначало прежде всего, как и в других европейских языках, объективный феномен – «господствующее вероисповедание» («веру закона»), закрепившись в первых словарях [26]. Данное значение, в свою очередь, объединяло, хотя и не без противоречий, три семантические группы, первая из которых фокусировалась на «личной духовности» («вере сердца»), вторая – на «вере двorca», тогда как третья – на приверженности нормативным «богослужбным обрядам» (определенной традиции «веры народа» – «латинском обряде», «греческом обряде» и т. п.).

Власть в XVIII веке стремилась проводить политику «просвещения», которая способствовала не только поддержанию лояльности населения («вольность набожества»), но и укреплению международного престижа страны, поскольку «иноверные меньшинства» у нас были «массовыми ревнителями закона» у соседей, хотя это сопровождалось напряженными поисками «нормальности» через «мерцающие» практики уступок и репрессий (от «веротерпимости» до «православизации») [9]. В норме российским подданным законодательно разрешалось принадлежать только к цивилизующей «Грекороссийской церкви» или фиксированному ряду терпимых «народных исповѣданий»,

тогда как выход из первой, как и уголовным преступлением [28]. Кардинально ситуация изменилась только в начале XX века (1905) считались ко в начале XX века.

Библиографические ссылки

1. Smith W.C. The Meaning and End of Religion. L., 1978. P. 28.
2. Августин Блаженный. Об истинной религии // Творения. В 4 т. Т. 1. Об истинной религии / Августин Блаженный. СПб : Алетея ; Киев : УЦИММ-Пресс, 2000. С. 467.
3. Аверинцев С. С. Бахтин и русское отношение к смеху // От мифа к литературе. Сборник в честь 75-летия Е. М. Мелетинского. М., 1993. С. 341 – 342.
4. Аквинский Ф. Комментарий к трактату Боэция «О Троице». Вопрос 3 / Государство. Религия. Церковь. 2012. № 1 (30) С. 206 – 207.
5. Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. 2-е изд., стер. М. : Худож. лит., 1990. С. 137.
6. Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов : пер. с фр. / общ. ред. и вступ. ст. Ю. С. Степанова. М. : Прогресс-Универс, 1995. С. 396.
7. Вера // Словарь русского языка XI – XVII вв. / гл. ред. С. Г. Бархударов. Вып. 2. М. : Наука, 1975. С. 79 – 80; Правоверие // Словарь русского языка XI – XVII вв. / гл. ред. Г. А. Богатова. Вып. 18. М. : Наука, 1992. С. 116.
8. Верховской П. В. Учреждение Духовной Коллегии и Духовный Регламент. К вопросу об отношении Церкви и государства в России. В 2 т. Т. 2. Материалы. Ростов н/Д. : Магазин товарищества А. С. Суворина «Новое время», 1916. С. 15.
9. Высочайший Манифестъ о предначертаніяхъ къ усовершенствованію государственнаго порядка // Собраніе Узаконеній и Распоряженій Правительства, издаваемое при Правительствующемъ Сенатѣ. 1903. Отдѣль первый. Первое полугодіе. СПб. : Сенатская типографія, 1903. С. 245 – 247 ; Герасимов И., Могильнер М., Семенов А. (ред. сост.). Изобретение империи. Языки и практики. М. : Новое изд-во, 2011. С. 94 – 95.
10. Дворецкий И. Х. Латинско-русский словарь. 2-е изд., перераб. и доп. М. : Русский язык, 1976. С. 866 ; 1000 дефиницій религии : енциклопедія // Сайт «Академічне релігієзнавство» [Електронний ресурс]. URL: <http://religiousstudies.in/proekt/1000-definicij-religii-enciklopediya/> (дата обращения: 08.01.2016).
11. Декарт Р. Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках // Р. Декарт. Сочинения : в 2 т. М. : Мысль, 1989. Т.1. С. 257.
12. Известия, писанные княгиней Иоанной-Елизаветой Ангальт-Цербстской, матерью императрицы Екатерины, о прибытии ее с дочерью в Россию и о торжествах по случаю присоединения к православию и бракосочетания по-

следней. 1744 – 1745 годы // Сборник Российского исторического общества, 1871. Т. 7. С. 3, 6, 29 – 30.

13. История Российская с самых древнейших времён, неусыпными трудами через тридцать лет собранная и описанная покойным тайным советником и астраханским губернатором Васильем Никитичем Татищевым. Напечатана при Императорском Московском Университете, 1768 года. С. 17.

14. Костылев П. Н. М. В. Ломоносов и научное изучение религии // Вестник Московского университета, Серия 7. Философия, 2011. С. 5.

15. Куракин Б. И. Дневник и путевые заметки князя Бориса Ивановича Куракина. 1705 – 1707 // Архив кн. Ф. А. Куракина. Кн. 1. СПб., 1890.

16. Ломоносов М. В. Dissertatio de liquido et solido // Полное собр. соч. М.-Л. : АН СССР, 1952. Т. 3. С. 413.

17. Ломоносов М. В. Приложения // Полное собр. соч. М.-Л. : АН СССР, 1955. Т. 4. С. 768.

18. Ломоносов М. В. Проект регламента академической гимназии // Полное собр. соч. М.-Л. : АН СССР, 1955. Т. 9. С. 492, 503, 505, 874.

19. Мецгер Б. Ранние переводы Нового Завета. Их источники, передача, ограничения / пер. с англ. С. Бабкиной. Изд. 2-е, стер. М. : Библийско-богословский ин-т св. апостола Андрея, 2004. С. 346 – 347.

20. Монтень М. Апология Раймунда Сабундского // Избранное. М. : Советская Россия, 1988.

21. Национальный корпус русского языка [Электронный ресурс]. URL: <http://ruscorpora.ru/> (дата обращения: 20.01.16).

22. Новиков Н. И. О воспитании и наставлении детей [Электронный ресурс]. URL: http://rvb.ru/18vek/novikov/01text/03hist_philos/29.htm (дата обращения: 14.01.2016).

23. Павма Берында. Лексіконъ славеноросскійиимень Тлькованіє. Киев, 1627. С. 24 ; Лексикон славеноросский Памвы Берынды, типография монастыря Кутейнского. Кутейна, 1653. С. 36 ; Апокрисис. Сочинение Христофора Филалета в двух текстах, польском и западно-русском 1597 – 1599 // Памятники полемической литературы в Западной Руси. СПб. : Тип. А. М. Котомина и К°, 1882. Кн. 2. С.1003 – 1004, 1008, 1010, 1018.

24. Першин Ю. Ю. Латинское слово religio: дополнительные значения и смыслы // Свеча-2014. Религия, religio и религиозность в региональном и глобальном измерении. Владимир : Изд-во ВлГУ, 2014. Т. 26. С. 161.

25. Повѣсть временныхъ лѣтъ черноризца федосьева монастыря печерьскаго, откуда есть пошла руская земля <...> и хто в ней почаль пѣрвѣе княжити, и откуда руская земля стала есть [Электронный ресурс]. URL: <http://www.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=4869> (дата обращения: 29.01.2016).

26. Религия // Объяснение 25000 иностранных слов, вошедших в употребление в русский язык, с означением их корней / сост. А. Д. Михельсон. М., 1865. С. 545 ; Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. М. Гос. изд-во иностр. и нац. слов., 1955. Т. 4. С. 90 – 91.

27. Рикер П. Конфликт интерпретаций. М., 1995. С. 352.

28. Суд и наказания за преступления против веры и нравственности по русскому праву. Исследование Ардалиона Попова. Казань: Типо-лит. Императорского университета, 1904. С. 47 – 48, 91.

29. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка : в 4 т. / пер. с нем. и доб. О. Н. Трубачева. 2-е изд., стер. М. : Прогресс, 1987. Т. 3. С. 446.

30. Фонвизин Д. И. Рассуждения о национальном любочестии // Собр. соч. в 2 т. М.-Л. : Гос. изд-во худож. лит., 1959. Т. 2. С. 289 – 290.

31. Цицерон М. Т. О природе богов / пер. с лат. С. Блажеевского. СПб. : Азбука-классика, 2002. С. 127.

32. Элбакян Е. С. Квазирелигиозность // Религиоведение : энцикл. слов. М., 2006. С. 515 – 516.

33. Ярхо В. Н. Была ли у древних греков совесть? (К изображению человека в аттической трагедии) // Античность и современность. М., 1972. С. 251 – 263 ; Акимов В. В. Древнеегипетские «Размышления Хахаперрасенеба» и библейская книга Екклесиаста // Труды Минской духовной академии, 2011. № 9. С. 82 – 93.

E. I. Arinin

RELIGION, "RELEYA" AND "VERA": DISCOURSES AND DIFFERENTIATION OF THE XVIII CENTURY

The article analyzes the key stages of entering the Latin word "religion" in the Russian intellectual context that made him one of the key terms of modern philosophical culture. Provided the contents of the first uses of the word "religion" in several Russian-language texts XVI – XVIII centuries. There differentiation "faith Law," "faith heart", "faith palace" and "faith folk" forms, due to the specific historical context of Russian and European relations.

Keywords: religion, denomination, religiosity.

КОНЦЕПТУАЛЬНЫЕ РАМКИ ВАЙШНАВИЗМА

Состояние вопроса заключается в неоднородности теоретического осмысления и самоидентификации вайшнавизма. Предмет исследования: динамика модификации концептуальных категорий вайшнавизма. Методы исследования: общелогические, общенаучные и частнонаучные. Результаты: подтверждается феноменологическая социология религии, где священное представляется как особое конструирование реальности.

Ключевые слова: мультикультурализм, концептуализация религии, вайшнавизм, социальная неоднородность, единство в многообразии.

Известно противоречие между традиционной и научной датировкой Вед. Хронология индоарийской цивилизации и ведической литературы сложилась в конце XIX в. При ее формировании отталкивались от событий, чья датировка обычно не подвергалась сомнению, например эдикты обращённого в буддизм правителя Ашоки, высеченные на камне и относимые к III в. до н. э. Ранние буддийские тексты написаны на языке пали, литературном среднеиндийском языке. На основе лингвистического анализа наиболее древним памятником индоариев была признана Ригведа (РВ). Отведя на каждый раздел ведийской литературы по 200 лет, Макс Мюллер (1823 – 1900) получил следующую хронологию:

- 1200 лет до н. э. – составление РВ (в период с 1400 – 1300 гг. до н. э. «арии навязывают свою культуру покоренным народам»);
- 1000 лет до н. э. – формирование Яджурведы, Самаведы, Атхарваведы;

- 800 лет до н. э. – брахманы;
- 600 лет до н. э. – араньяки, упанишады.

Наиболее важные тексты вайшнавизма – Рамаяна, Махабхарата – по этой датировке были созданы в конце первого тысячелетия до нашей эры, а зарождение Бхагавата пурана (БП), ключевого текста для современного вайшнавизма, относится к первым векам нашей эры.

Понимая, что его датировка носит весьма умозрительный характер, Макс Мюллер пишет следующее в одной из своих последних книг (1899): «К какому времени бы не относились ведийские гимны, 1500 или 15 000 лет до н. э., они занимают свое уникальное место в мировой литературе» [14, с. 48].

Макс Мюллер трудился в XIX веке, который можно считать веком расцвета колониализма. Взаимодействие древней ведической культуры с западным миром принесло неоднородные плоды. Само государство Индия есть результат длительной ре-

цепции техники, технологий, управленческих институтов завоевателей – моголов, а затем англичан. При этом гибридизация была не только политической. Если влияние Великобритании – это модернизация Индии, процесс пре-модернизации ведической культуры начинается фактически с XVI века.

Во-первых, ислам – это система социального равноправия, выступающая против каст. Многовековая система, вызов которой бросали буддизм, джайнизм, течения шраманов, так и осталась непоколебима, а своих оппонентов маргинализировала. Ислам, движение завоевателей, шёл не снизу, а сверху, и поэтому отныне любые новые течения на почве старых текстов должны были учитывать этот факт конкурентного преимущества и интегрировать социальное равенство в свои практики в виде разделения совместной трапезы, поддержки своих последователей внутри коммуны и продвижения их в иерархической ритуальной системе.

Во-вторых, ислам принёс в Индию линейную рациональность в восприятии истории, что является ключевым моментом модерна. Для Индии это означало упадок философских школ, даршан, которые больше не поддерживались как придворные. Ведущий логико-эпистемологический трактат Веданта-сутра начинает терять базовое идеологическое значение и сохраняет свою ключевую позицию лишь номинально как дань памяти. Сегодня же 4 из 6 философских школ вообще находятся вне внутреннего или внешнего философского дискур-

са, т. е. не транслируются как направления: ньяя, санкхья, мимамса, вайшешика. Только йога и веданта сохранили некоторую итерацию как философии, да и то благодаря практической части. Йога востребована как система оздоровления, поэтому иногда наиболее продвинутые последователи могут послушать лекции по Йога-сутрам Патанджали. Что касается Веданта-сутры, о ней вспоминают в религиозных направлениях вишнуитов и адвайтистов, однако по ней не ведутся диспуты. 18 из 20 комментариев на этот философский канон написаны до XIII века включительно. Два самых поздних толкования, Валлабхи и Шуки, относятся к XVI в. Вместе с тем количество комментариев на Бхагавата пурану растёт. Из 80 комментариев к главному вайшнавскому сказанию только два относятся к XIII и XV вв. – Мадхавы и Шридхары соответственно. Напротив, самое последнее толкование, «Гаудия-бхашья» предложено Бхактисиддханта Сарасвати в XX в. Всё это свидетельствует о росте значения нарративов (пуран) и закате собственно философско-метафизической традиции Веданта даршаны и других школ. К тому же, как замыслили анонимные составители Бхагавата пураны, она и является комментарием к Веданте. Вторая строчка БП – это вторая сутра Веданты, *janmAdy asya yataH* (всё сущее произошло из Него). Однако первая строчка Веданты – настало время вопрошать об Абсолютной истине (*athAto brahma-vij~nAsA*) в БП заменена на мантру «ом намo бхагавате васудевая». Получается некий

радикальный палимпсест, когда новый вероисповедный текст пишется на старом спекулятивном. При этом новый текст конкретно религиозен: никаких вопросов об истине, есть готовый ответ – поклоняйтесь Богу.

Особенность нарративизации предмодернистских индийских религиозных течений заключается в их эстетическом развёртывании сценария и эмоциональной личной истории как основы религиозного опыта [8].

В-третьих, ислам запустил противоречивые силы религиозного самоопределения/секуляризации на оккупированной территории. С одной стороны, в конкуренции с ближневосточным исламом, который уже осознавал себя как веру (иман), в Индии стали появляться религии в современном смысле этого слова, которые когда-то были дхармой. Дхарма не противопоставляла людей, она была одна, но по-своему проявлялась в зависимости от социального статуса. Индийским традициям чужда идея «я уверовал в Единого Бога», «спасаюсь верой» и т. п. Вера в Бога, астикьям (признание его существования, «асти» – «существует»), – достаточно обыденная вещь для Индии, где убеждённые атеисты весьма малочисленны.

Приход мусульман положил начало дифференциации по религиозному принципу. Отсюда берёт начало «индуизм» как название всех местных ритуальных практик, которые не есть исламские. Именно в период предмодернизации в Индии зарождаются религиозно-социальные движения, которые сегодня часто яв-

ляются визитной карточкой страны за рубежом, – сикхизм и гаудия вайшнавизм (бенгальский вишнуизм, чайтанья вайшнавизм). При этом оба этих движения вобрали дух эпохи и выступали против каст.

С другой стороны, ислам как достаточно зрелая религиозная система уже проявлял признаки готовности к светскому правлению. Так, правитель Акбар осуществил попытку создания надрелигиозного государства, основанного на общечеловеческих нравственных принципах, где религия является частным делом. Он заключил брак с индийской принцессой и оставил ей право на вероисповедание, назначал министров, наместников и других чиновников из индусов.

Таким образом, ислам, воспринимаемый сегодня как консервативная сила, в политико-религиозном смысле запустил процессы модернизации, которые с ещё большей скоростью стали разворачиваться в период Британской империи.

В конце XX в. в Индии усилились тенденции культурной самобытности, традиционализма. Самосознание патриотической интеллигенции обратилось к восприятию своей истории, осмыслению ее в мировой культуре. Периодизация стала интерпретироваться в контексте колониальной политики принижения статуса ведической литературы в мировой истории. Постколониальные штудии стали отодвигать нижнюю границу ведической литературы, прибегая к традиционным космическим периодам времени – югам и самотолкованию самих текстов. Так, в Бхагавата

пуране появление разнообразной ведической литературы связывается с деятельностью аватары Кришны – мудреца Вьясадевы, который разделил одну Веду (одно знание) на разные подразделы (БП 1.3.21). Сама первая глава Бхагавата пураны задаёт свою хронологию, отталкиваясь от окончания войны на Курукшетре и делая Махабхарату, таким образом, более ранним текстом. Проблема неоднородности текстов Бхагавата пураны и возникающие в связи с этим трудности её периодизации уже рассматривались в иных публикациях [15, 16]. В данной статье мы сфокусируемся на трудностях осмысления современного вайшнавизма в России.

Вайшнавизм отражает общие тенденции иных религиозных учений, а именно динамический характер концептуализации вероучения. Это подтверждает феноменологическую социологию религии, являющаяся составной частью Питера Бергера, изложенную в его книге «Священная завеса», где религия изложена как особое конструирование реальности.

В качестве примера концептуализации вайшнавизма приведём современный западный кришнаизм, яркое новое религиозное движение, сохранившем с 1988 г. в России свою институциональную форму местного, а с 1992 г. и централизованного религиозного Общества сознания Кришны (ОСК, ИСККОН, ISKCON).

Отношение ОСК к религии в целом и индуизму в частности носит непростой, подвижный характер. Истоки этих антиномий восходят к гло-

бализационным процессам, начавшимся для Индии с исламизации и продолжившимся внутри Британской империи. Исламская цивилизация запустила в оборот термин «хинду», обозначавший конгломерат неисламских практик по восточную сторону реки Синдху [10]. Христианское влияние способствовало знакомству с рациональной теологией и религиозным образованием, входившем в обязательную программу британских учебных заведений в Индии. Эти тенденции последовательно отражались на самоидентификации вайшнавов предмодернистского периода (XV – XVIII вв.) и эпохи модернизации (XIX – XX вв.).

В Средние века у последователей вайшнавизма преобладали самоназвания, связанные с ключевыми текстами «вайкханас», «панчаратрин» или с объектом поклонения – «бхагават», с содержанием практики – «бхакта», «альвар» [6, 7, 9]. «Чайтанья-Чаритамрита», текст предмодернистской эпохи, фиксирует более широкую идентификацию «хинду» (встречается 12 раз) в связи с тем, что появляется компаративистский Другой в виде ислама. При этом более узкая самоидентификация как «вайшнава» встречается 176 раз [3].

Основатель ОСК Бхактиведанта Свами в полной мере вобрал эти антиномии, с одной стороны, получив образование в лучшем британском христианском колледже Калькутты, с другой – получив посвящение и подготовку в гаудия сампрадае, вайшнавской традиции, идущей от Чайтаньи. Впоследствии эти разно-

родные тенденции были выражены в его проповеди в США. С одной стороны, Бхактиведанта Свами выступал против отождествления своей организации с индуизмом или вообще с религией, считая индуизм искусственным чужеродным обозначением [1, 12]. Более того, он проповедовал, что Сознание Кришны – это явление над- и внерелигиозного порядка, это вечная природа живого существа (санатана-дхарма, дживера сварупа), а попытки ограничить ИСККОН национальными или религиозными рамками приводят к выхолащиванию основной духовной идеи служения Богу живого существа [17, с. 28]. На основании высказываний Бхактиведанта Свами можно сделать вывод, что религия понимается им как система обычаев и формальных практик (дхарма) и, говоря о её преодолении, он опирается на заключение Кришны в Бхагавад-гите (18.66) – «оставь все виды дхарм (религий) и просто предайся Мне». При этом предание – это персоналистическое отношение к Абсолюту в виде памятования о Боге, повторения его имён, слушания повествований о нём, противоположное внешним институализированным ритуалам.

С другой стороны, основатель-аचारья сам способствовал индуизации ИСККОН: 1) установив главные святыни для ИСККОН в Индии; 2) тратя огромные силы на проповедь сознания Кришны в Индии; 3) придавая ИСККОН индийский имидж (мандир, пуджа, дхоти, сари, кичри и т. д.). Сегодня зависимость ИСККОН от индийской диаспоры есть везде по

всему миру, где сильна индийская конгрегация. Принимая на себя функции бенефициара индийской диаспоры, организация вынуждена расширять сферу услуг и принимать индуистский имидж [11]. В России главной официальной тенденцией ОСК всегда была саморепрезентация в качестве индуистской религиозной организации. Для этого отдел по связям с общественностью ЦОСКР культивировал отношения с Ассоциацией индийцев в России, стремясь заручиться их поддержкой, а также приезжающих индийских политиков [13].

Идентификация ИСККОН с индуизмом ставит его в ряд (в лучшем случае в один) с мировыми религиями, и Сознание Кришны утрачивает таким образом свою трансцендентную суть [1]. ИСККОН задумывался не только как носитель духовного знания, но и как проповедническая организация. Как следствие притока людей (индусов в том числе), меняется и организация. ИСККОН встаёт перед выбором, как совместить массовость проповеднической организации и трансцендентную суть. В начале XX в. Бхактисиддханта Сарасвати, учитель Прабхупады, называл организованные религии оплотом атеизма, которые под видом теизма поддерживают грубую форму обмирщённости. В своей статье он использовал «атеизм» в переносном смысле – «механическая система, потерявшая свой первоначальный духовный смысл» – имея в виду, что религиозные институты не могут поддерживать долго свои высокие стандарты в условиях массовости последователей [5].

Гаудия вайшнавизм в его первоначальном виде (XV – XVI вв.), не был массовым, организованным и бюрократизированным. Вместе с тем Бхактиведанта Свами высоко ценил западную рациональность, технику, организацию и в качестве наиболее успешной модели управления религией называл Римскую католическую церковь.

Тенденция ОСК к удалению от религиозных форм напрямую связана в том числе с политикой государства, третьего агента развития общества, помимо эйдетического конструирования учителей прошлого и аутопоэтической самоорганизации общества вайшнавов. Первый закон 1991 г. «О свободе совести и религиозных организациях» был наиболее равноправным и открытым по отношению к любым проявлениям религиозности. Второй закон от 1997 г. выделил некоторые исторические формы религии в преамбуле и усложнил регистрацию религиозных групп. ФЗ от 2002 г. «О противодействии экстремистской деятельности» затронул напрямую вайшнавов, чей центральный текст «Бхагавад-гита как она есть» рассматривался в суде по заявлению о признании его экстремистским. И наконец Законопроект от 2016 г. об ограничении миссионерской деятельности вызывает озабоченность последователей ОСК как напрямую ограничивающий проповедническую деятельность вайшнавов. Чтобы понять степень тревоги указанным пакетом поправок к религиозному законодательству, приведем цитату из устного выступления

юриста ЦОСКР М. Фролова 10 июля 2016 г.: «Введение понятия «миссионерской деятельности» в закон «О свободе совести и о религиозных объединениях» чревато неслыханным со времен СССР ограничением проповеднической деятельности как ятр и местных религиозных организаций, так и отдельно взятых последователей. Особенно если учесть тот факт, что ИСККОН – самое проповедническое движение в России» [18].

Давление государственной машины приводит к тому, что последователи Бхактиведанта Свами уходят в иные внерелигиозные формы презентации учения, как-то: йога, астрология, ретриты, психология, аюрведа, философия, малые группы духовного общения, вегетарианские и веганские курсы кулинарии и пр. В связи с этим можно свидетельствовать о потере интереса к религиозному дискурсу, а именно: религия, богослужение, религиозная организация, культ, обряд, ритуал, церемония, молитва. Вместо этого учение может излагаться в иных дискурсах – традиционном (бхагаван, дхарма, атма, самсара, бхакти и т. п.), психологическом (сознание, отношения, настрой, стереотипы и т. п.), йогическом (медитация, сосредоточение, иллюзия и т. п.).

В связи с этим в вайшнавских группах в социальных сетях набирают популярность внерелигиозные цитаты Бхактиведанта Свами, такие как: «Религия не означает, что Вы вешаете на себя ярлык “я – христианин”, “я – индус”, “я – мусульманин”, “я – буддист” и затем воюете между собой. Это не религия. Это – фанатизм. Ре-

лигия означает стать преданным Господу» [4].

Таким образом, можно зафиксировать различные стратегии концептуализации ОСК – религиозную и внерелигиозную. Полилог этих

стратегий и идентификаций влияет на набор программ миссионерской деятельности и социального служения, устанавливает границы желаемого и возможного в условиях глобализации.

Библиографические ссылки

1. Bhaktivedanta Swami Prabhupada. Bhagavad-gita class (7.3) Bombay, February 18, 1974 // Bhaktivedanta Vedabase Folio Bound Views Version 3.1.
2. Bhaktivedanta Swami Prabhupada. Interview with LA Times Reporter About Moon Trip – December 26, 1968, Los Angeles // Bhaktivedanta Vedabase Folio Bound Views Version 3.1.
3. Bhaktivedanta Swami Prabhupada. Sri Caitanya-Caritamrita // Bhaktivedanta Vedabase Folio Bound Views Version 3.1.
4. Bhaktivedanta Swami Prabhupada. Srimad Bhagavatam lecture 1.16.12 Los Angeles 9, 1974 // Bhaktivedanta Vedabase Folio Bound Views Version 3.1.
5. Bhaktisiddhanta Saraswati. Organized Religion [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.stephen-knapp.com/organized_religion.htm (дата обращения: 18.01.2016).
6. Dandekar R. N. Vaishnavism: an overview // Lindsay J. MacMillan Encyclopedia of Religion. MacMillan, 2005. P. 9498 – 9500.
7. Flood G. An introduction to Hinduism. Cambridge University Press, 1996. P. 117 – 131.
8. Frazier J. Vedantic Traditions in Hindu Studies // Journal of Hindu Studies. 8 (1). 2015.
9. Gonda J. Religious Thought and Practice in Vaikhānasa Viṣṇuism // Bulletin of the School of Oriental and African Studies. 1977. Vol. 40. No. 3. P. 550 – 571.
10. Hawley J. S., Narayanan N. The Life of Hinduism. University of California Press, 2006. P. 10 – 11.
11. Jaya Madhava das ACBSP. Hinduization of Iskcon? [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.dandavats.com/?p=127> (дата обращения: 25.01.2016).
12. Бхактиведанта Свами Прабхупада. Сознание Кришны: индуистский культ или божественная культура? // Наука самоосознания. БТ, 1992.
13. Иваненко С. И. Новые тенденции в жизни Общества сознания Кришны в России [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.keston.org.uk/_russianreview/edition63/03-Ivanenko-about-Induism.htm (дата обращения: 11.01.2016).
14. Мюллер М. Шесть систем индийской философии. М., 1995.
15. Тимошук А. С. Ведийская культура: сущность и метаморфозы. Владимир, 2002.

16. Тимошук А. С. Концептуализация науки и религии в гаудия вайшнавизме // Феномен религии и религиозности: концептуализация в академическом философском религиоведении : коллектив. моногр. / под ред. Е. И. Аринина. Владимир, 2015. С. 277 – 322.

17. Бхактиведанта Свами Прабхупада. За пределами религии // Путешествие вглубь себя. ББТ, 1997. С. 28.

18. Фролов М. Закон о миссионерской деятельности (выступление 10 июля 2016 в Центре индийской культуры, г. Москва, ул. Куусинена 19А) [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://www.youtube.com/watch?v=u8fzSufq-E> (дата обращения: 29.01.2016).

A. S. Timoschuk

CONCEPTUAL FRAMEWORK OF VAISHNAVISM

Background of the issue is heterogeneity of theoretical understanding and identity of Vaishnavism. Subject of study: dynamics of the modification of the conceptual categories of Vaishnavism. Methods: general logical, common and specific scientific. Results: phenomenological sociology of religion is confirmed where the sacred is represented as a special construction of reality.

Keywords: multiculturalism, conceptualization of religion, Vaishnavism, social heterogeneity, unity in diversity.

УДК 117

П. Е. Матвеев

ОНТОТЕОЛОГИЯ КАНТА

Статья посвящена анализу понятия «онтотеология» в интерпретации Канта. Показана связь данного понятия у Канта с «онтологическим доказательством бытия Бога» Ансельма Кентерберийского. В исследовании дается критический анализ разных точек зрения на проблему «существования».

Ключевые слова: религия, онтология, онтотеология, существование, «доказательства бытия Бога», «онтологическое доказательство».

Понятие «онтотеология» нечасто встречается даже в работах профессиональных философов. Значительно лучше профессионалы и любители философии знают слова «онтология», «теология». Онтология – это философское учение о бытии, ча-

сто отождествляемое с метафизикой. Теология – это учение о Боге, в русской культуре синонимом этого понятия предстает «богословие».

Считается, что слово «онтотеология» ввел в философский язык И. Кант. Действительно, в «Критике

чистого разума» великого немецкого философа мы встречаем понятие онтотеологии. Кант так определил данное понятие и родственное ему «космотеология»: «Трансцендентальная теология или задается целью вывести существование первосущности из опыта вообще, – писал Кант, – (не определяя точнее, каков мир, к которому он относится), и тогда она называется космотеологией, или же она надеется познать ее существование посредством одних лишь понятий без всякой помощи опыта, и тогда называется онтотеологией» [5, с. 545].

Существует даже мнение, что «онтотеология» – это неологизм Канта, которым он обогатил язык философии [9]. Но если даже это новое слово, придуманное Кантом уже в конце XVIII века, то за ним все же тянется широкий и давний след весьма значимых для философии и теологии проблем. Собственно, за ним стоит проблема соотношения философии и богословия/теологии, которая была одной из центральных теоретических проблем на протяжении всего средневековья на Западе, а также проблема «онтологического доказательства бытия Бога» и по-новому осмысленная проблема бытия. Здесь видится и чисто историко-философская проблема отношения Канта к средневековой философии, к религии и теологии. И каждую из этих проблем можно рассматривать с разных точек зрения и представлять в разных контекст/правах. Мы анализируем лишь некоторые из них. Начнем с «онтологического доказа-

тельства» бытия Бога, которое связано с именем средневекового религиозного деятеля и философа Ансельма Кентерберийского (1033 – 1109).

Это знаменитое «доказательство» бытия Бога Ансельм Кентерберийский приводит в своей работе «Прослогион», которая была написана в 1077 – 1078 годах. Суть его сводится к тому, что мы в уме можем представить нечто, «большее чего нельзя себе представить». Но, «без сомнения, нечто, больше чего нельзя себе представить, существует и в уме, и в действительности» [2, с. 129]. Ибо если бы оно существовало только в уме, то не соответствовало бы своему понятию, так как то, что существует и в уме, и в действительности, больше того, что существует только в уме. Это нечто наибольшее и есть Бог. Наибольшее здесь следует понимать как всевозможные положительные предикаты в их превосходной степени, т. е. это и всемогущее, всеблагое, всесовершеннейшее, вечно существующее и т. п.

Данное «доказательство» с XI века и по настоящее время породило огромную литературу, где встречаются и его сторонники, и его противники. Уже современник Ансельма Кентерберийского монах Гаунило из Мармутье выступил против подобного доказательства, приведя пример с совершенным во всех отношениях островом, который мы можем помыслить, но который, очевидно, не обязательно существует в действительности. Ансельм Кентерберийский успел еще сам ответить на данное возражение. Один из его

контраргументов заключался в том, что «все то, что может быть представлено как существующее, а не существует, может быть представлено как существующее через некоторое начало» [2, с. 154]. Но то, «больше чего нельзя себе ничего представить», по определению не может иметь других оснований, кроме себя самого, оно есть истинное *causa sui*. Ибо то, что порождает нечто, есть и определенное ограничение данного нечто. Действительный, материальный остров, как и все материальное, имеет начало во времени и, следовательно, внешнее для себя основание существования. Другими словами, то, «больше чего нельзя себе ничего представить» не материально, а идеально, – идеально в платоновском, онтологическом значении.

Однако контраргументы Ансельма Кентерберийского убедили не всех. Считается, что приверженцами онтологического доказательства были Дунс Скот, Декарт, Лейбниц, Гегель и другие, противниками – Фома Аквинский, Локк, Кант и другие [2, с. 333]. И данный спор еще не завершен. Есть что-то в рассуждениях Ансельма, как писал известный исследователь средневековой философии Фредерик Коплстон, «почему этот аргумент имеет тенденцию возвращаться в различных формах» [6, с. 95]. Коплстон справедливо отмечает: «можно заметить, что рассуждения Ансельма и его спор с Гаунило обнаруживают такую изошренность, какой мы не могли бы ожидать, если бы считали XI век временем практически беспросветной интеллектуальной от-

сталости и темноты» [6, с. 95]. В частности, Ансельм Кентерберийский уже начинал понимать разницу между грамматической и логической формами высказывания, о чем свидетельствуют такие его произведения, как «Об истине», «О грамотном» [2]. Очень высокую оценку философским идеям Ансельма дал выдающийся медиовист XX века Этьен Жильсон: «Это доказательство существования Бога безусловно стало триумфом чистой диалектики, оперирующей дефиницией. Оно не лишено положительного содержания, ибо в нем сильно то, что держится на справедливом самом по себе сознании того, что есть нечто уникальное в понятии *бытия*, взятом в абсолютном смысле» [4, с. 186].

Но что же не устроило Канта в «онтологическом доказательстве бытия Бога» Ансельма Кентерберийского? Кстати, Кант связывал его прежде всего с именами Декарта, Лейбница. Самое очевидное и простое возражение против онтологического доказательства можно дать с позиции здравого смысла. Действительно, это разные вещи – сто рублей в уме или сто рублей в кармане. Деньги виртуальные и действительные различаются по своей сущности. И существование Бога в уме или в действительности – это разные вещи.

Кант в своих рассуждениях о возможном и действительном бытии приводит пример с деньгами. Здесь он пишет о «ста действительных талеров» и о «ста возможных талеров» [5, с. 522]. Данный пример можно интерпретировать в приведенном выше смысле. Но против подобного аргумен-

та, который можно приписать Канту, есть контраргумент, иногда его приписывают К. Марксу. Он состоит в том, что деньги – это особая субстанция, и при пересечении политических границ государства, где функционирует данная валюта, например, талер или рубль, она обесценивается. Российский рубль ничего не стоит за границами России, его вначале следует обменять. А вот действительное и материальное не меняет своих свойств при пересечении политических границ.

Однако, пример Канта с талерами, приведенный им в книге «Критика чистого разума», имеет схожее, но все же иное содержание и иной смысл. В этом месте Кант и приводит свое знаменитое определение *бытия*. «Ясно, – пишет он, – что *бытие* не есть реальный предикат, иными словами, оно не есть понятие о чем-то таком, что могло бы быть прибавлено к понятию вещи. Оно есть только полагание вещи или некоторых определений само по себе. В логическом применении оно есть лишь связка в суждении» [5, с. 521].

Другими словами, по Канту, бытие ничего не прибавляет к предмету, никаких свойств/предикатов. Это кажется странным, ведь казалось бы сто действительных рублей есть нечто большее ста возможных рублей, которые ничего не стоят. Однако Кант строго замечает, что «таким образом, в действительном содержится не больше, чем только в возможном. Сто действительных талеров не содержат в себе ни на йоту больше, чем сто возможных талеров» [5, с. 522]. Как это понимать? Ведь

Кант не мог не видеть существующее различие между возможным, или виртуальным, и действительным, что очевидно и для здравого смысла. Но Кант не всегда доверял здравому смыслу. Например, с точки зрения здравого смысла солнце вращается вокруг земли, а не наоборот. Его знаменитый «коперниканский переворот» и состоит в разрушении мировоззрения, сформированного на основе здравого смысла. В данном случае Кант обращает внимание на то, что действительные сто талеров ни на йоту не прибавляют *количество* талеров, оно остается неизменным. Он пишет, что действительность несколько не увеличивает «эти мыслимые сто талеров этим бытием вне моего понятия» [5, с. 522].

Утверждение Канта о бытии, что оно не является реальным предикатом, предстает странным и с точки зрения классической онтологии. Известно учение Локка о том, что в структуре мира есть три основных элемента: сущности/субстанции, качества/свойства и отношения/связи. Очевидно, что бытие не есть субстанция, которая может существовать автономно, не есть отношение. Что же это такое? Можно предположить, что это какой-то особый, четвертый элемент мира. Но так ли это?

Уже после Канта, но не без его опосредованного влияния, появились работы, посвященные анализу бытия. Самые известные из них принадлежат Гегелю, Хайдеггеру, Сартру, Дж. Муру. У Дж. Мура (1873 – 1958), замечательного английского философа, одного из родоначальников аналитической философии, обладающе-

го очень острым мышлением, есть статья, которая называется «Является ли существование предикатом?», вышедшая из печати в 1937 году [8]. Здесь Дж. Мур на примере показал различие между бытием/существованием и любым иным предикатом. В качестве примера Дж. Мур взял два высказывания: «Дрессированные тигры рычат» и «Дрессированные тигры существуют». Мы для наглядности возьмем другой пример.

Сравним два вида высказываний.

1-й вид высказываний:

- 1.1. Все студенты отличники.
- 1.2. Ни один студент не отличник.
- 1.3. Некоторые студенты отличники, а некоторые не отличники.

2-й вид высказываний:

- 2.1. Все студенты существуют.
- 2.2. Ни один студент не существует.
- 2.3. Некоторые студенты существуют, а некоторые не существуют.

Суждения первого вида являются содержательными и предстают истинными или ложными. Иначе следует оценить суждения второго вида. Суждение 2.1 бессодержательно. Суждение 2.2 является содержательным и ложным. Суждение же 2.3 предстает бессмысленным. Следовательно, слово «существует» имеет иные свойства, чем предикат «отличник», вместо которого может быть любой другой конкретный предикат.

Может возникнуть вопрос о бессодержательности и бессмысленности некоторых экзистенциальных

суждений (суждений существования). Почему они таковы? Понимание данного факта требует определенной философской культуры. Здесь находит свое проявление философский тезис о тождестве бытия и мышления. Впервые он был сформулирован еще в V веке до н. э. в Древней Греции Парменидом. «Одно и то же есть мысль, и то, о чем мысль существует. Ибо ведь без бытия, в котором ее выражение, мысли тебе не найти», – писал Парменид» [3, с. 295]. Одним из значений этого знаменитого высказывания является то, что даже мысли об абсолютном небытии не может быть, ибо уже сама мысль об абсолютном небытии есть определенное бытие. Поэтому когда мы называем какие-то нарицательные имена, даже обозначающие вымышленные объекты, например, русалок или единорогов, то в определенном смысле мы именуем существующие объекты, и прибавление к ним предиката существования превращает высказывание в тавтологию «Все существующее существует». Утверждение же, что «некоторые существуют, а некоторые не существуют» приводит к противоречию – «некоторые существующие не существуют». Как правильно писал А. Дж. Айер: «Поэтому те, кто ставит вопросы о Бытии, основанные на предположении, что существование является атрибутом, повинные в том, что, следуя грамматике, выходят за границы смысла» [1, с. 60].

Итак, существование не является предикатом/свойством. Не является бытие и особым, четвертым элементом мира. Это действительно не-

обходимый элемент нашей логики, нашего языка, с помощью которых мы конструируем репрезентации и интерпретации опыта. Классическая тройственная структура мира, предложенная Локком, с нашей точки зрения, остается верной.

А ведь онтологическое доказательство и строилось на идее, что «существование» – такой же предикат, как и прочие: «всемогущество», «всесовершенство» и т. п., что неверно. Поэтому Кант и делает вывод, что онтологическое доказательство несостоятельно. «Следовательно, все старания и труды, – писал Кант, – затраченные на столь знаменитое онтологическое (картезианское) доказательство бытия высшей сущности из понятий, потеряны даром, и человек столь же мало может обогатиться знаниями с помощью одних лишь

идей, как мало обогатился бы купец, который, желая улучшить свое имущественное положение, приписал бы несколько нулей к своей кассовой наличности» [5, с. 524].

Таким образом, Кант, вводя в философский язык слово «онтоотеология», одновременно показал его бесполезность. Мы считаем, что Кант здесь был прав, в кантовском значении онтоотеология может иметь только отрицательное значение. Это не значит, что Кант не признавал существование Бога. Он считал идею Бога очень важной, необходимой, особенно для нравственного бытия. И Кант предложил «нравственное доказательство» бытия Бога.

Однако «онтоотеологию» можно понимать и не в кантовском значении. По этому пути пойдут Гегель и Хайдеггер, но это тема уже иной статьи.

Библиографические ссылки

1. Айер А. Дж. Язык, истина и логика / пер. с англ. В. А. Суровцева, Н. А. Тарабанова. – М. : «Канон+» РООН «Реабилитация», 2010. – 239 с.
2. Ансельм Кентерберийский. Прослогион. Сочинения. М., 1995.
3. Антология мировой философии : В 4 т. Т. 1. Философия древности и Средневековья. Ч. 1. Философское наследие. М., 1969.
4. Жильсон Э. Философия в средние века. М., 2007.
5. Кант И. Критика чистого разума // Соч.: в 6 т. М., 1964. Т. 3.
6. Коплстон Ф. Ч. История средневековой философии. М. : Энигма, 1997. – 512 с.
7. См.: Ансельм Кентерберийский. Сочинения. Комментарии. М., 1995.
8. См.: Дж. Д. Мур. Является ли существование предикатом? // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2009. № 4 (8).
9. См., например: Гагинский А. М. Онтоотеология и преодоление метафизики: М. Хайдеггер, Ж.-Л. Марион и христианская традиция // Вестник православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. 1. Богословие. Философия. Вып. 4 (60).

KANT'S ONTOTHEOLOGY

This article analyzes the concept of "ontoteologiya" in the interpretation of Kant. The relationship of this concept in Kant with "ontological proof of the existence of God" Anselm of Canterbury. The study provides a critical analysis of the different points of view on the "existence" problem.

Keywords: religion, ontology, ontoteologiya existence, "the proof of God's existence," "ontological proof".

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

АРИНИН Евгений Игоревич – доктор философских наук, профессор заведующий кафедрой философии и религиоведения Владимирского государственного университета им. А. Г. и Н. Г. Столетовых.
eiarinin@mail.ru

КОРНИЛОВ Николай Викторович – кандидат филологических наук доцент кафедры журналистики, рекламы и связей с общественностью (ЖРСО) ВлГУ.
kornilov_nikolai@mail.ru

КУРАСОВ Сергей Александрович – кандидат исторических наук ассистент кафедры истории России Владимирского государственного университета им. А. Г. и Н. Г. Столетовых учитель истории МБОУ СОШ № 15 г. Владимира, доцент кафедры образовательных технологий ГАОУ ДПО ВО Владимирский институт развития образования им. Л. И. Новиковой.
kurasov-serg@mail.ru

ЛИТВИНЕНКО Нинель Анисимовна – доктор филологических наук, профессор кафедры истории зарубежных литератур Московского государственного областного университета.
ninellit@list.ru

МАТВЕЕВ Павел Евлампиевич – доктор философских наук, профессор кафедры философии и религиоведения Владимирского государственного университета им. А. Г. и Н. Г. Столетовых.
mail@matvei.elcom.ru

ПЕТРОВИЧЕВА Елена Михайловна – доктор исторических наук, профессор директор Гуманитарного института Владимирского государственного университета им. А. Г. и Н. Г. Столетовых.
helenp94@mail.ru

ПЕТРУХИНА Наталья Михайловна – почётный академик Академии наук ТУРОН, академик МАНПО, кандидат филологических наук, доцент зав. кафедрой русского языка и литературы ФРФ Уз ГУМЯ.
tatashap@mail.ru

РОДИНА Ирина Витальевна – старший преподаватель кафедры русской и зарубежной литературы Узбекского государственного университета мировых языков.
artistartist1@rambler.ru

СОЦИАЛЬНЫЕ И ГУМАНИТАРНЫЕ НАУКИ

СУЛОЕВ Иван Николаевич – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Костромского государственного историко-архитектурного и художественного музея-заповедника.

iwdoroga@mail.ru

ТИМОЩУК Алексей Станиславович – доктор философских наук, профессор кафедры философии и религиоведения Владимирского государственного университета им. А. Г. и Н. Г. Столетовых.

a@timos.elcom.ru

ТРЯХОВ Илья Сергеевич – кандидат исторических наук ассистент кафедры истории России Владимирского государственного университета им. А. Г. и Н. Г. Столетовых.

ilja.tryahoff@yandex.ru