

ISSN 2313-061X

Научно-методический журнал

---

# ВЕСТНИК

*Издается с 2014 года*

**1 (13)** ВЛАДИМИРСКОГО  
**2017** 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, 2017

*Редакторы:*

*А. А. Амирсейидова*

*Е. В. Невская*

*Корректоры:*

*О. В. Балашова*

*В. С. Теверовский*

*Технический редактор*

*С. Ш. Абдуллаева*

*Верстка оригинал-макета*

*Л. В. Макаровой*

*Автор перевода*

*Д. Д. Жукова*

*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, Владимир,*

*пр-т Строителей, д. 3/7,*

*ауд. 231<sup>а</sup>*

*Подписано в печать 20.03.17.*

*Заказ №*

*Формат 60×84/8*

*Усл. печ. л. 11,16*

*Тираж 500 экз.*

*Издательство Владимирского  
государственного университета*

*имени Александра Григорьевича*

*и Николая Григорьевича*

*Столетовых.*

*600000, Владимир,*

*ул. Горького, 87*

**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. Мартыанова* 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**

**В. В. Коновалов, Д. А. Макеев**

Средства массовой информации об освоении Россией среднеазиатских владений (середина 1870-х годов)..... 7

**С. С. Харитонов**

Народник И. Н. Харламов о проблемах крестьянской общины в условиях пореформенной российской экономики ..... 13

**М. В. Мельников**

Винная монополия в России в конце XIX века..... 19

**И. С. Тряхов**

Проблемы в работе органов пропаганды в годы Великой Отечественной войны (на материалах Владимирского края)..... 25

**А. О. Наумов**

«Цветные революции» – угроза государственному суверенитету современных государств ..... 35

### **ФИЛОЛОГИЯ**

**А. В. Пискунов, В. А. Глущенко**

Рассмотрение причин фонетических изменений в трудах ученых казанской лингвистической школы..... 42

**Адриано Делл’Аста**

«Корни её не в искусстве»: о поэзии Анны Ахматовой и Джакомо Леопарди ..... 48

**Г. Т. Гарипова**

Феномен «донкихотствующего сознания» в рецептивном поле русской литературы XX века..... 54

**ФИЛОСОФИЯ**

**Е. И. Аринин, С. Ш. Абдуллаева**

Проблематичность отношения к мистицизму в исламе  
(к дискуссии о влиянии христианства) ..... 64

**Н. И. Петев**

Философские идеи крещения Руси ..... 72

**Ж. В. Латышева**

Теоретико-методологические основания социально-философского  
и религиоведческого исследования трансцендирования ..... 83

**Сведения об авторах** ..... 95

---

---

## CONTENTS

### HISTORY

**V. V. Konovalov, D. A. Makeev**

Mass media about Russia's development of authorities of middle Asia  
(the middle of the 1870-s)..... 7

**S. S. Kharitonov**

Populist I. N. Kharlamov about problems of rural community in conditions  
of post-reform Russian economy ..... 13

**M. V. Melnikov**

The wine monopoly in Russia in the late 19th century ..... 19

**I. S. Tryakhov**

Problems in the work of the propaganda bodies in the years  
of the Great Patriotic war (on the materials of the Vladimir region)..... 25

**A. O. Naumov**

«Color revolutions» – the threat to the state sovereignty of contemporary states..... 35

### PHILOLOGY

**A. V. Piskunov, V. A. Glushchenko**

Review of the causes of phonetic changes in the scientists' studies  
of the Kazan linguistic school..... 42

**Adriano Dell'Asta**

«Its roots are not in art»: about the poetry of Anna Akhmatova  
and Giacomo Leopardy ..... 48

**G. T. Garipova**

Phenomenon of «The consciousness of Don Quixote» in the receptive field  
of the XX<sup>th</sup> century russian literature..... 54

**PHILOSOPHY**

**E. I. Arinin, S. Sh. Abdullaeva**

Problematic Attitude to Mysticism in Islam (to Discussion about  
the Influence of Christianity) ..... 64

**N. I. Petev**

Philosophical ideas of the baptism of the ancient Rus ..... 72

**Zh. V. Latisheva**

Theoretical and methodological foundations for social-philosophic  
and religious study research of transcending ..... 83

**Contributors** ..... 95

УДК 94(57)

**В. В. Коновалов, Д. А. Макеев**

### **СРЕДСТВА МАССОВОЙ ИНФОРМАЦИИ ОБ ОСВОЕНИИ РОССИЕЙ СРЕДНЕАЗИАТСКИХ ВЛАДЕНИЙ (СЕРЕДИНА 1870-х ГОДОВ)**

В статье отражены оценки российской прессы политики царских властей России в среднеазиатских владениях в 70-е годы XIX века. Отмечено противоречивое отношение столичных кругов к управленческой и хозяйственной деятельности администрации Туркестанского края.

*Ключевые слова:* пресса, Туркестан, Кауфман, Чернов, административное управление, колонизация.

Военные и политические успехи Российской империи в Средней Азии, проблемы деятельности российской администрации в приобретенных владениях привлекали внимание средств массовой информации. На страницах газет и журналов Петербурга и Москвы в 1870-е годы появилось немало статей, обзоров и материалов, в которых авторы отмечали торгово-экономическое и особо стратегическое значение среднеазиатских территорий, освещались мероприятия царских властей по их освоению, говорилось также о необходимости удержания этих владений в составе империи. Авторами публикаций подчас довольно остро оценивалась деятельность администрации при Туркестанском генерал-губернаторстве, образованном на землях Бухарского и Кокандского ханств в 1867 году с центром в Ташкенте. Главой генерал-губернаторства становится генерал-адъютант К. П. фон Кауфман. При его правлении (1867 – 1881) в Туркестанском крае было отменено раб-

ство, прекратились столкновения между отдельными народностями, был осуществлен ряд реформ, способствовавших интеграции туземных и общероссийских норм землепользования, превращению земли в предмет купли-продажи, внедрению новых аграрных культур, становлению товарного сельскохозяйственного производства, развитию местного управления и судопроизводства. Российская империя, установив военно-колониальную систему управления, приступила к экономическому и культурному освоению владений, приобретенных в Средней Азии. Российская пресса последней трети XIX века регулярно отражала развитие ситуации и важнейшие события в среднеазиатских владениях империи. Публикации на страницах ряда газет 70-х годов привели к разногласиям во властных кругах по поводу административного управления в Туркестанском крае.

С марта 1870 года при генерал-губернаторстве стала выходить первая

газета «Туркестанские ведомости» с приложением на узбекском языке. На страницах газеты печатались ценные материалы о деятельности администрации при Туркестанском генерал-губернаторстве. В 1872 году было организовано издание «Народного листка». Эта газета выходила на таджикском и сартовском языках и стала доступной местным читателям. Первые газетные издания способствовали распространению среди местного населения современных знаний, приобщали его к европейской культуре. Знаменательным событием было основание в 1870 году Туркестанской публичной библиотеки. По инициативе научных обществ России и при содействии генерал-губернатора генерала фон Кауфмана организовывались экспедиции русских ученых в Туркестан с целью географического, историко-археологического, этнографического, экономического изучения края. В 1873 году в Туркестане была основана опытная сельскохозяйственная станция. В Ташкенте появилась астрономическая обсерватория. Важным начинанием стала подготовка переводчиков и специалистов местных языков и диалектов [5].

Путешественник, полковник М. П. Венюков, автор работ «Россия и Восток» (1877) и «Опыт военного описания русско-азиатской границы» (1871 – 1876), в одной из своих статей в 1874 году отразил успехи культурно-просветительских российских начинаний в пробуждении устойчивого интереса общественности ко всему, что касается Туркестанского края. При этом им были отмечены два основных и противоположных взгляда, распространенных среди общественности в отношении оценок ситуации в

Туркестанском генерал-губернаторстве. Одной общественной группе в завоевании Россией среднеазиатских земель виделось приобретение важного источника «каких-то несметных богатств сырья», а другая группа воспринимала эти территории как «небольшой малопродуктивный оазис среди обширных пустынь» [8].

Российскую политику в Средней Азии проводило в то время Военное министерство во главе с Д. А. Милютиним. В ведении этого ведомства находилось Туркестанское генерал-губернаторство. Глава Туркестанского края (генерал-губернатор) непосредственно подчинялся военному министру. В 1870-х годах в столичных кругах Российской империи также выявились разногласия по вопросам управления в Туркестане, при дворе сложилась влиятельная оппозиция, выступавшая ревностно и подчас с осуждением действий Военного министерства. Рупором оппозиции стала издававшаяся в Санкт-Петербурге газета «Русский мир». С 1871 года на страницах этой газеты оппозиционеры развернули «дикую и неприличную полемику» против туркестанской администрации [6]. Особой агрессивностью отличались газетные публикации 1875 года.

Начало кампании оппозиции совпало с переходом прав редактора-издателя этой газеты к одному из участников завоевания Средней Азии, бывшему военному губернатору Туркестанской области (1865 – 66) генерал-майору М. Г. Черняеву [13]. Это был боевой генерал. В 1865 году им был взят Ташкент без разрешения начальства, за что и уволен со службы.



С приходом М. Г. Черняева в «Русский мир» на страницах газеты стали появляться статьи и материалы с едкой критикой деятельности администрации Туркестанского генерал-губернаторства. Новый редактор использовал каждый удобный случай для критических выпадов против генерал-губернатора К. П. фон Кауфмана. Статьи «Русского мира» начинали серьезно будоражить общество, дело дошло до такой степени, что 23 апреля 1875 года генерал К. П. фон Кауфман был приглашен на аудиенцию к Александру II. После этой беседы император приказал шефу жандармов генерал-адъютанту А. А. Потапову «призвать к себе ген.-м. Черняева и намылить ему голову за его неприличные генеральскому званию выходы в печати против управления ген. Кауфмана» [7]. Конфликт между боевыми и знаменитыми покорителями Ташкента и всего Кокандского ханства позволил общественности России ознакомиться со многими событиями, фактами и статистическими сведениями о положении дел в Туркестане, которые не могли появиться в газетных колонках официальной хроники. Вскоре М. Г. Черняев был освобожден от редакторства в газете «Русский мир» и добровольцем отправился в Сербию, где принял участие в войне сербского народа против турецкого ига. В 1876 году по предложению сербского князя Милана он возглавил моравский корпус сербской армии.

Выпады оппозиции против Военного министерства продолжались. Одной из самых скандальных публикаций в «Русском мире» стала депеша секретаря посольства США в Петербурге (затем ставшего консулом в Москве) Евгения Скайлера. Депеша была напе-

чатана в нескольких номерах газеты в феврале 1875 года. Этот документ, датированный от 7 мая 1874 года, содержал сведения, почерпнутые автором из поездки в Туркестан во время Хивинской экспедиции 1873 года. Депеша Скайлера, по существу отчет об экспедиции его в Среднюю Азию, вошла в «Красную книгу» американского Конгресса – официальный сборник донесений американскому правительству от дипломатических агентств США. По этой причине текст этого донесения был известен представителям высшего петербургского общества, приближенным к императорскому двору. После публикации в «Русском мире» депеша стала известна и другим слоям русского общества. Оппонент военного министра графа Д. А. Милютина юрист-государственник К. П. Победоносцев, представитель консервативной части членов Государственного совета, в письме наследнику престола характеризовал политический «бестселлер» американского дипломата как «донесение о туркестанских делах, ясно и толково написанное» и обращал внимание цесаревича на начало публикации, где говорилось об администрации Туркестана [10]. Нелицеприятная оценка управления в «русских провинциях» оказалась сенсационным местом депешы. Автор публикации с особым сарказмом писал о приниженном положении местного населения, об отсутствии внимания властей Туркестана к «имеющему легальную силу» Положению об управлении краем, выработанному Степной комиссией в 1867 году, которое не стало директивой к действию для туркестанского чиновничества. Распоряжения генерал-губернатора, по

мнению автора депеши, свидетельствовали о «незнании ни страны, ни местного наречия со стороны русских чиновников, которые назначались из среды офицеров». Скайлер также писал, что «положение, занятое русскими, дало чиновникам возможность обогащения и удовлетворения их личных вкусов за счет туземцев, за что, впрочем, с чиновников и не взыскивалось слишком строго» [11].

Критические публикации на страницах «Русского мира» свидетельствовали о многих нарушениях чиновниками администрации Туркестанского генерал-губернаторства гражданских и религиозных обычаев местного населения, о репрессиях, которым подвергалось местное население в случае неповиновения, о бездеятельности судебных органов. В некоторых статьях газеты содержались скептические оценки состояния и перспектив развития торговли и ремесленного производства Туркестанского края. В то же время отмечалась работа властей по реконструкции транспортных дорог, мостов, ирригационных сооружений, а также по организации медицинской помощи населению и санитарной службы, открытию школ и других образовательных учреждений.

Определенный резонанс в российском обществе получали критические замечания относительно управленческой и финансово-экономической деятельности туркестанской администрации [12]. 8 января 1875 года на страницах петербургской газеты «Голос» были опубликованы критические материалы об исполнении бюджета генерал-губернаторством. Авторы ряда статей отмечали, что почти две трети

годового бюджета края тратилось на нужды военно-полицейских и административных ведомств. В одной из статей газеты отмечалось, что за пять лет доходы Туркестанского края составили около 10,6 млн рублей, а расходы – 29,5 млн рублей. Дефицит имел астрономическую для тех лет сумму – 18,9 млн рублей [1]. Публикации с серьезной критикой туркестанской администрации появились в «Московских ведомостях». В обществе империи распространялись негативные высказывания, проявилось недоброжелательное отношение к деятельности чиновничества и официальным властям в Туркестанском крае. Интерес общественности к туркестанским делам подогревался еще и Кокандским восстанием 1873 – 1876 годов.

В российской прессе появились и статьи с более-менее взвешенными оценками финансовой деятельности Туркестанского генерал-губернаторства. К примеру, на основе серьезного анализа доступных материалов, статистических отчетов и сведений о состоянии дел в среднеазиатских владениях империи издатель газеты «Голос» А. А. Краевский опубликовал серию статей о ситуации в Туркестане и деятельности краевой администрации. По поводу дефицита краевого бюджета А. А. Краевский писал, что в данных, просочившихся в столичную прессу, при исчислении доходов учитывались лишь поступления в казну из Семиреченской и Сыр-Дарьинской областей, при этом не учитывались данные о доходах и расходах по Заравшанскому округу и Кульджинской провинции. К тому же статья расходов включала в

себя не только затраты по делам управления и обустройства местностей, но и расходы на содержание войск в крае. По этой причине, по мнению автора публикации, дефицит бюджета не мог служить показателем достоверности бюджета по всему Туркестану. Скорректированные цифры по бюджету всего Туркестанского края (без затрат на содержание войск и ведение военных операций) позволили А. А. Краевскому утверждать, что государственная казна за пять лет почти на 3,8 млн рублей пополнилась за счет поступлений из Средней Азии [2]. Так что, признавал автор, деятельность туркестанской администрации не была убыточной.

В газете «Голос» появлялись отклики на депешу господина Скайлера. Многие из читателей газеты соглашались с высказываниями А. К. Гейнса, одного из оппонентов американского дипломата, который опроверг некоторые обвинения в адрес чиновников туркестанской администрации. Гейнс писал, что отдельные случаи злоупотреблений не дают еще оснований для очернения деятельности всей системы управления, формировавшейся в среднеазиатских владениях Российской империи [3]. Некоторые авторы газетных статей стремились заострить внимание правительства и официальных кругов на принятие мер по предотвращению в будущем негативных явлений в деятельности чиновничества Туркестана. Одновременно они высказывали советы царским властям объективно оценивать деятельность отдельных официальных деятелей и давать взве-

шенные оценки ситуации и событий в Туркестанском крае. В письме от 4 мая 1875 года к А. А. Краевскому генерал К. П. фон Кауфман выразил «искреннюю благодарность за сильную помощь» против наскоков враждебной Туркестанской администрации «нечистой колики», появившейся в Петербурге и нашедшей приют в газете «Русский мир» и даже в одном из высших правительственных учреждений [9].

Полемика в российской прессе в середине 1870-х годов заметно обострила интерес общественности к проблемам освоения царизмом среднеазиатских владений. Прогрессивные деятели России выступали за проведение рациональных мероприятий по модернизации традиционного хозяйства среднеазиатских владений, которые могли бы содействовать экономическому и культурному развитию империи. В дальнейшем внимание прессы и общества к проблемам общественного и культурно-политического развития Средней Азии было отвлечено событиями русско-турецкой войны 1877 – 1878 годов. Тем не менее в газетных публикациях тех лет отражались вопросы интересов соперничавших правительственных и придворных кругов относительно состояния Туркестана.

Следует признать, что публичная полемика 1875 года в прессе впервые обострила внимание российского общества к ряду острых проблем российской колонизации Туркестанского края. Среди них были такие проблемы, как цена для России (для ее налогоплательщиков) приобретения территорий в Средней Азии, деятельность администрации в среднеазиатских владениях империи, учет интересов, соблюде-

ние традиционных обычаев коренного населения, проведение модернизации хозяйства, культурно-образовательных сфер среднеазиатских владений империи. Значительным событием в развитии Туркестанского края стало основание в Ташкенте учительской семинарии, готовившей педагогов для «русско-туземных» школ. Такие школы открывались на территории бывшего Кокандского ханства для детей «инородцев». Выпускникам этих школ открывался доступ в российские гимназии и другие учебные заведения. Во многих местах Туркестанского генерал-губернаторства появились первые больницы и лечебно-ветеринарные пункты [4].

После завершения завоевания Средней Азии при Александре III эти проблемы надолго сохранили актуальность и были предметом внимания общественности и прессы Российской империи конца XIX века. На страницах периодических изданий отражались политические, экономические и культурные мероприятия российской администрации в туркестанских владениях. Эти материалы ныне представляют интерес для исследователей политики колонизации Туркестана Российской империей. Не меньший интерес могут иметь материалы по вопросам о столкновении интересов среди властных элит империи относительно методов и целей освоения территорий Средней Азии.

#### **Библиографические ссылки**

1. Голос. 1875. № 8. С. 4.
2. Там же. 1875. № 24. С. 1.
3. Там же. 1875. № 42. С. 4.
4. История Востока. В 6 т. Т. 4. Восток в новое время. М. : Восточная литература, 1995. С. 92 – 93.
5. См.: Коновалов В. В. Развитие российского востоковедения в процессе завоевания и освоения Туркестана (вторая половина XIX в.) // История взаимоотношений России и стран Востока / Владим. гос. пед. ун-т. Владимир, 1995. С. 7 – 11.
6. Милютин Д. А. Дневник. В 2 т. Т. 1 (1873 – 1875). М., 1947. С. 109 ; Отдел рукописей Российской Национальной Библиотеки (ОР РНБ). Ф. 874. Оп. 1. Л. 76 – 77.
7. Милютин Д. А. Указ. соч. С. 193.
8. ОР РНБ. Ф. 73. Оп. 1. Д. 926. Л. 1 – 2.
9. Там же. Ф. 391. Д. 420. Л. 1 – 2.
10. Письма Победоносцева к Александру III. В 2 т. Т. 1. М., 1925 С. 31 – 32.
11. Русский мир. 1875. № 28. С. 4.
12. Там же. С. 4 – 5 ; Федоров Г. П. Моя служба в Туркестанском крае (1870 – 1906) // Исторический вестник. 1913. Т. 133. № 10. С. 41 – 42.
13. Федоров Г. П. Указ. соч. 1913. Т. 134. № 11. С. 437.

**MASS MEDIA ABOUT RUSSIA'S DEVELOPMENT OF AUTHORITIES  
OF MIDDLE ASIA (THE MIDDLE OF THE 1870-S)**

The article reflects the assessments of the Russian press of the policy of the tsarist authorities of Russia in the Central Asian possessions in the 1870s. The contradictory attitude of the capital circles toward the administrative and economic activities of the administration of the Turkestan region was noted.

*Keywords:* press, Turkestan, Kaufman, Chernov, administrative administration, colonization.

УДК 930.1

**С. С. Харитонов**

**НАРОДНИК И. Н. ХАРЛАМОВ О ПРОБЛЕМАХ КРЕСТЬЯНСКОЙ  
ОБЩИНЫ В УСЛОВИЯХ ПОРЕФОРМЕННОЙ РОССИЙСКОЙ  
ЭКОНОМИКИ**

В статье анализируются взгляды народника И. Н. Харламова по поводу закономерностей и перспектив развития капитализма в России второй половины XIX столетия и возможной его альтернативы за счёт поддержки института сельской общины. Рассматриваются основные принципы общинного устройства, такие как солидарность и равенство. Затронуты вопросы свободы личности общинника. Определена позиция И. Н. Харламова по поводу перспектив общинного владения.

*Ключевые слова:* И. Н. Харламов, народник, крестьянство, капитализм, сельская община.

Вторая половина XIX века в истории России явилась переломным этапом, в том числе и для самого многочисленного сословия – крестьянства, поскольку на экономический быт и социальные отношения в крестьянской среде оказывало влияние столкновение двух экономических принципов – коллективного (общинного) и индивидуального (капиталистического). Судьбы российского крестьянства породили острые общественные дискуссии, одной из ключевых проблем которых

был вопрос о настоящем и будущем крестьянской общины. В этот период в общине происходили серьёзные изменения. Она столкнулась с проблемой социального расслоения, оттока рабочей силы на промышленные предприятия, малоземельем и выплатой налогов [2, с. 1]; громкие споры возникали вокруг практики передела и рационализации ведения хозяйства. В связи реформой 1861 года стоит отметить укрепление позиций общественного землепользования в последней трети

XIX века: общины были признаны в качестве субъектов действовавшего права, а правительство не допустило частной крестьянской собственности на землю [8].

По словам отечественного экономиста В. Т. Рязанова, из дискуссий прошлого особого внимания заслуживает разработка русскими народниками альтернативного варианта экономических преобразований в России, который можно трактовать как проект «российского пути в экономике» [6, с. 162]. Одним из участников дискуссий по социально-экономическим проблемам пореформенной российской деревни стал владимирский народник Иван Николаевич Харламов (1854 – 1887). Проблемам общины Харламов посвятил ряд публицистических очерков и статей, а также художественных очерков, опубликованных в различных периодических изданиях того времени и прочно забытых ныне. Кроме того, вопросы общинного владения стали для него предметом профессионального изучения в период работы статистиком в Смоленском губернском земстве. Результаты этой деятельности отражены в «Сборнике статистических сведений по Смоленской губернии» [7]. В томе, посвящённом Вяземскому уезду, отдел о крестьянском хозяйстве, промыслах и кредите принадлежит перу Харламова. В своих работах народник опирался на труды К. Маркса, Г. Спенсера, К. Д. Кавелина, П. А. Соколовского, П. П. Семёнова, А. С. Посникова, В. П. Воронцова, Л. С. Личкова, В. И. Орлова, Е. И. Якушкина, А. Я. Ефименко и других, данные земской статистики, сведения периодической печати.

По мнению народника, экономический фактор является определяющим в развитии страны. «От того или иного направления экономической жизни, – писал он, – будет несомненно зависеть и наше политическое будущее. Пойдём ли мы по пути реформ или по пути застоя и прогресса – всё зависит от того, куда пойдут наше землевладение и наша промышленность» [9, с. 5].

Принципиально важной представляется оценка исследователем закономерностей и перспектив развития капитализма в России. Иллюстрируют её отзывы Харламова по поводу вышедшей в 1882 году книги экономиста народнического направления В. П. Воронцова «Судьбы капитализма в России». Заочно дискутируя с Воронцовым, Харламов проводил параллели с процессом постепенного развития капиталистических отношений в России и на Западе, именуя их исторической перспективой, т. е. фактически признавал наличие единых законов общественно-исторического развития. Он соглашался с тем, что «как там ни слаб русский капитализм, как ни колеблется под его ногами почва, тем не менее, хоть черепашим шагом, а ползёт он всё вперёд и вперёд...» [11, с. 8]. К слову сказать, современный отечественный исследователь В. Д. Мамонтов указывает, что народники-экономисты на основе огромного массива статистических и фактических данных уже в 90-е гг. XIX столетия «убедительно доказывали, что в России получил поступательное движение капитализм» [4, с. 23]. К их числу можно отнести и Харламова. В целом, внимание, которое Харламов уделял закономерности

стям общественно-исторического развития, вопросам социальных отношений, наводит на мысль о его близости кругу сторонников постепенного пути развития общества.

Рассматривая развитие капитализма не только с экономической, но и с социально-этической точки зрения, народник обуславливал его проявлениями индивидуализма, тем что «задавленная веками человеческая личность стремительно старается сбросить с себя мешающие путы, страстно добивается признания своего человеческого достоинства» [11, с. 8]. Таковыми проявлениями в пореформенной деревне, по мнению Харламова, явились, к примеру, кулачество и семейные разделы. Противовес нарастающему индивидуализму он видел в институте поземельной общины.

Народник полагал, что среди отечественных исследователей наиболее глубоко вопрос об общине был разработан не славянофилами, а «западниками-общинниками» (под этим наименованием можно предполагать родоначальников народнического движения, прежде всего, А. И. Герцена и Н. Г. Чернышевского), считавших, что «будущее принадлежит началу не конкуренции, а солидарности, что ассоциация, широко развитая, будет способом производства и равенство – принципом распределения» [12, № 310, с. 1]. При этом в работах народника можно встретить критику взглядов представителей «государственной школы» Б. Н. Чичерина, К. Д. Кавелина, И. В. Вернадского, видевших в общине, по мнению Харламова, прежде всего, «учреждение правительственной власти в финансовых видах» [1, с. 136].

Харламов подчёркивал, что институт общины «не представляет вовсе только земельной организации; она проникает весь склад крестьянской жизни, во всех её экономических и нравственно-юридических проявлениях» [10, № 3, с. 59]. В связи с этим исследователь разводил понятия древней общины, сложившейся под влиянием естественных условий и вызванных ими производных – стремления к общечеловеческой, взаимности и равенству, и тягловой пореформенной общины, ограниченной кругом земельных отношений и служившей инструментом государства для осуществления фискальных целей [1, с. 138]. Тягловые отношения, которые Харламов считал «чуждым наростом на общине» и расценивал как переворот, связаны, по его мнению, с зарождением государственной власти и развивались на протяжении всего последующего исторического процесса. Харламов рассматривал институт общины в качестве основы для формирования демократической модели общественных отношений, противопоставляя его искусственно внедрённой авторитарной военной модели. Подобное противопоставление может свидетельствовать о сходстве взглядов Харламова с идеей Г. Спенсера о разделении обществ на промышленные и военные, соответствующие в современной терминологии авторитарному и демократическому режимам [3, с. 41].

Проявлением общинной солидарности в хозяйственной сфере Харламов называл такую практику, как помочь. Подчёркивая значение помочи, народник указывал, что она представляет собой развитие общинного прин-

ципа взаимной помощи и принадлежит к «характернейшим моментам именно *общинной* (курсив И. Н. Харламова. – С. Х.) жизни и при исследовании общины не должна быть никоим образом упускаема из вида» [13, с. 66]. Община, по мнению исследователя, следуя принципу солидарности, удовлетворяла не только материальные, но и нравственные потребности её членов. «Утомительность и неприятность труда, – писал народник, – при другом строе общества произвели рабство, а в общине они создали только совместный обмен услуг, выразившийся в целом ряде помочей при самых разнообразных работах» [13, с. 68 – 69]. Таким образом, нравственный принцип становился вместе с тем и экономическим принципом и благодаря этому осуществлялся в жизни. В социальных связях, именуемых солидарностью, и лежит, полагал исследователь, разгадка тех явлений, которые не могут быть объяснены с буржуазно-нравственной или формально-правовой точки зрения. Учёт народниками социально-нравственного фактора, не вписывающегося в экономическую или формально-правовую логику, свидетельствует о многогранности такого явления, как сельская община и указывает на некорректность её изучения исключительно в экономической или правовой плоскости.

Ещё одним важнейшим общинным принципом был принцип равенства, который олицетворяла практика передела. Несмотря на широкую критику, Харламов настаивал, что передел также являлся необходимой принадлежностью общины, вызываемой «столько же недостатком в земле, сколько, если не больше, и стремлением к равен-

ству» [1, с. 142 – 143]. Народник расходился во мнении со своим коллегой П. А. Соколовским, считавшим передел продуктом позднейшего времени. По мнению Харламова, правильнее думать, что передел не моложе самой общины. Стремление к равенству и чувство солидарности компенсировали возможные неудобства передела (в частности неравномерное удобрение земельных наделов) в том случае, если эти неудобства были вызваны объективными причинами, например, тяжёлым материальным положением одного из членов общины.

Уничтожение передела, по мнению Харламова, приведёт в будущем вследствие увеличения народонаселения к резкому нарастанию неравенства земельных наделов. С другой стороны, его искусственное насаждение при помощи административных методов окажется не в силах воссоздать те социальные отношения, которые естественным путём формировались в деревне при помощи общины.

Не менее остро в полемике вокруг общины стоял вопрос о свободе личности общинника. Харламов стремился занять компромиссную позицию в этом вопросе, отвергая как мнение некоторых безоговорочных защитников общины, так и сторонников её упразднения. По мнению народника, община могла ограничивать лишь экономическую свободу своих членов, да и то в определённых рамках: «только тогда на вас накладывается тягло, когда вы уже можете зарабатывать на подати сами» [14, с. 44]. При этом личная свобода ограничивалась не членами общины, а теми неписаными правилами, которым добровольно следовал крестья-



нин-общинник, т. е. нормами обычного права. Давая «свободы личности» и обеспечивая наилучшие условия для полноценного развития индивидуальности (не индивидуализма) своим членам, община тем самым соблюдала, по мнению Харламова, баланс между индивидуальными и коллективными интересами.

Признавая стремление народника к объективности, необходимо отметить известную категоричность в его работах: сельские жители, покинувшие общину (кулаки, лавочники, приказчики, извозчики и пр.), представлялись Харламовым «лишними людьми». Иллюстрацией этому служат его художественные очерки. Главными персонажами многих из них являются люди из народа, которых объединяет стремление преодолеть жизненные трудности и найти себя в жизни вне сельского мира. Все они, в той или иной степени, терпят неудачу и имеют шанс найти спасение только в деревне, в тяжёлом повседневном крестьянском труде, поскольку развитие индивидуальности бывшего представителя сельского мира возможно только в общине [14, с. 46]. В схожей ситуации изображены и представители сельского духовенства, церковнослужители, а также их дети. Это обусловлено мнением народника, что в будущем сельские священники ради сохранения авторитета среди паствы должны преодолеть сословную замкнутость и стать частью крестьянского общества.

Исследователь также отмечал позитивную роль общины в вопросе снижения социально-политической напряжённости, поскольку видел в ней препят-

ствие на пути роста пролетариата – «безземельного, неимущего класса, подверженного всем случайностям спроса на рынке труда и продуктов, обречённого или на голодовку, или на заработок, едва удовлетворяющий самые первые потребности» [12, № 310, с. 1].

Не мог Харламов обойти стороной и вопросов о соответствии общинного устройства деревни современному экономическому быту и его дальнейших перспектив. Уже сама постановка вопроса о том, годится ли община как форма «современного (курсив И. Н. Харламова. – С. X.) экономического быта, не отжила ли свой век, не будет ли служить препятствием к развитию личной предприимчивости ставших на свои ноги масс» [12, № 310, с. 1], – является свидетельством того, что народник не был слепым защитником общинного строя.

В качестве высшей формы некапиталистического крестьянского производства народник рассматривал артель (ассоциацию), то есть производственную общину, основанную на принципах свободного труда и равенства. В перспективе артель, следуя логике Харламова, могла бы стать альтернативой развитию крестьянских кустарных промыслов и сельскохозяйственного производства по капиталистическому пути, однако, он считал её бесильной при существующем положении вещей. При этом народник подчёркивал, что община прошла сквозь столетия и, несмотря на разрушающие влияния внешних факторов, ко второй половине XIX века дошла «хотя „обрезанная и искалеченная”», но, тем не ме-

нее, живая и ещё способная к развитию» [13, с. 70]. В связи с этим его можно назвать сторонником идеи постепенной артельно-кооперативной модернизации [5, с. 78].

Признавая единые законы общественно-исторического развития, Харламов, как и другие экономисты народнического направления, был против слепого копирования чуждых схем на российскую почву, что иллюстрирует его отношение к перспективам общинного института. Народник не призывал к директивному сохранению общинных порядков, но и не считал нужным ломать закономерно сложившуюся и

проверенную временем систему общественных отношений в деревне, поэтому его обращение к власти имущим – «дать общине и её обычаям возможность беспрепятственно развиваться» [14, с. 46 – 47] – представляется взвешенным и обоснованным. Тем самым Харламов, следуя терминологии В. Т. Рязанова, может быть причислен к российским институционалистам [6, с. 167], разрабатывавшим концепцию «аграрного (крестьянского) социализма» и делавшим ставку на защиту традиций, эволюционные преобразования, многоукладность отечественной экономики.

#### **Библиографические ссылки**

1. Возехмин [Харламов И. Н.] [Рецензия] // Московское обозрение. 1877. № 29. С. 135 – 144. Рец. на кн.: Соколовский П. А. Очерк истории сельской общины на Севере России. СПб., 1877.
2. Жвания Д. Д. Народники-реформисты о крестьянской общине в 70 – 90-е гг. XIX века : автореф. ... канд. ист. наук. СПб., 1997.
3. Коломийцев В. Ф. Социология Герберта Спенсера // Социологические исследования (СОЦИС). 2004. № 1. С. 37 – 44.
4. Мамонтов В. Д. Содержание экономического учения народников сквозь призму развития современного российского капитализма // Вестник ТГУ. 2011. Вып. 4 (96). С. 19 – 27.
5. Мокшин Г. Н. Народничество как идеология самобытной модернизации России // Вестник ВГУ. Серия: История. Политология. Социология. 2015. № 4. С. 77 – 80.
6. Рязанов В. Т. Хозяйственная модель русских народников и российский путь в экономике // Христианское чтение. 2015. № 1. С. 162 – 180.
7. Сборник статистических сведений по Смоленской губернии. Т. I. Вяземский уезд. Вып. II. М., 1886.
8. Смирнов П. И. Русская сельская община: происхождение, основные функции и ценности // Credo new. 2014. № 3. Режим доступа: [http://www.intelros.ru/readroom/credo\\_new/k3-2014/25371-russkaya-selskaya-obschina-proishozhdenie-osnovnye-funkcii-i-cennosti.html](http://www.intelros.ru/readroom/credo_new/k3-2014/25371-russkaya-selskaya-obschina-proishozhdenie-osnovnye-funkcii-i-cennosti.html) (дата обращения: 15.05.2016).
9. Харламов И. Н. Вопросы кустарной промышленности // Страна. 1882. № 143. С. 5 – 6. Рец. на кн.: Прилежаев А. В. Что такое кустарное производство? СПб., 1882.

10. Харламов И. Н. Женщина в русской семье // Русское богатство. 1880. № 3. С. 59 – 107, № 4. С. 57 – 112.
11. Харламов И. Н. Капиталист или кустарь? // Страна. 1882. № 107. С. 7 – 8. Рец. на кн.: В. В. [Воронцов В. П.] Судьбы капитализма в России. СПб., 1882.
12. Харламов И. Н. Новые данные об общине // Русский курьер. 1880. № 310. С. 1 – 2, № 317. С. 3 – 4, № 331. С. 1 – 2.
13. Харламов И. Н. Помочь (из обычно-общинных отношений) // Русское богатство. 1879. № 1. С. 66 – 74.
14. Харламов И. Н. Факты общинного владения // Московское обозрение. 1878. № 1. С. 37 – 47.

**S. S. Kharitonov**

**POPULIST I. N. KHARLAMOV ABOUT PROBLEMS OF RURAL  
COMMUNITY IN CONDITIONS OF POST-REFORM RUSSIAN  
ECONOMY**

The views of the populist I. N. Kharlamov about regularities and perspectives of development of capitalism in Russia in the second half of the XIX century and its possible alternative through the support of institute of rural community are analyzed at this paper. Main principles of community structure, such as solidarity and equality are also discussed as well as questions of personal liberty of community members. Position of I. N. Kharlamov about opportunities of community tenure is defined.

*Keywords:* I. N. Kharlamov, populist, peasantry, capitalism, rural community.

УДК 94(47).083

**М. В. Мельников**

**ВИННАЯ МОНОПОЛИЯ В РОССИИ В КОНЦЕ XIX ВЕКА**

В статье рассматриваются финансовые результаты винной монополии в первый период ее введения в России в конце XIX в. Показаны основные причины реорганизации системы получения доходов от реализации крепких спиртных напитков, замены акцизов государственной монополией. Анализируются статистические данные о доходах и расходах бюджета от проведенной реформы, представленные как официальными источниками, так и независимыми экспертами.

*Ключевые слова:* винная монополия, С. Ю. Витте, бюджетная политика, Российская империя.

Для современной историографии характерен устойчивый интерес к экономической истории России второй половины XIX в. В последние десятилетия появились исследования, которые делают большой шаг вперед в изучении политики правительства в сфере государственных финансов. Следует отметить, что изучение данной проблематики имеет большое значение для понимания ряда современных политических и социально-экономических процессов, имеющих место в жизни нашей страны. На современном этапе развития российской государственности, особенно важно обратиться к урокам исторического опыта формирования управления и контроля государственными финансами со стороны различных органов власти. Их позиция по отношению к государственному регулированию экономики во многом определяет положение страны в мировом экономическом сообществе. Изучение и объективная оценка влияния государственных структур на процесс регулирования экономики позволяют глубже раскрыть ключевые аспекты связи бюджетной политики с уровнем социально-экономического развития страны.

Активная финансово-экономическая политика правительства в последнее десятилетие XIX в. требовала все более значительных расходов бюджетных средств и соответственно изыскания более существенных поступлений.

В конце XIX в. в России основную массу бюджетных доходов давали косвенные налоги, составлявшие около

50 % всех поступлений. Именно на увеличение косвенного обложения прежде всего и рассчитывал С. Ю. Витте, высказавшись в своем первом же всеподданнейшем докладе за то, чтобы не останавливаться «перед временным напряжением платежеспособных сил страны» в целях развития отечественной промышленности [5, с. 11]. Это «временное напряжение» не только сохранялось, но и усиливалось в течение всех лет виттевского министерства. Причем увеличение доходов от косвенных налогов лишь отчасти было вызвано ростом потребления населения, на что упирал министр финансов в своих докладах императору. Помимо неоднократного повышения цен на товары широкого потребления были повышены акцизы на нефть и нефтепродукты, спички, сахар, табак, спирт, вино, увеличены таможенные тарифы на хлопок, чай и другие товары, что в конечном итоге также ложилось тяжелым бременем на потребителей [8].

Первое место среди косвенных налогов занимал питейный доход, представляющий вообще самую крупную статью доходного бюджета государства.

Между тем поступления от продажи «питей» после ряда лет устойчивого роста к середине 90-х годов начинают утрачивать прежнюю динамику. Такая трансформация главнейшей доходной статьи бюджета связана, во-первых, с достижением предельного повышения питейного акциза (до 10 копеек с градуса спирта в 1897 году), после чего дальнейший рост неминуемо привел бы к сокращению легально-

го потребления спиртных напитков и бурному росту теневой экономики и продажи спирта на черном рынке. Во-вторых, в указанный период отмечено сравнительно небольшое потребление спирта, которое при том имело тенденцию постепенно понижаться. Государственный контролер во всеподданнейшем отчете за 1895 год отмечал, что питейный доход за отчетный период увеличился всего на 458 тыс. рублей, в то время как за предыдущий, 1894 год, прирост составлял 36 млн рублей. «По-видимому, – писал он, – питейный доход дошел до пределов, за которым дальнейший рост его возможен лишь в пропорциональном отношении к увеличению народонаселения, а также при расширении самого потребления питей» [1, с. 32].

Выходом из создавшейся ситуации могла стать реорганизация самой системы получения доходов от реализации крепких напитков. Акцизная система обложения выделки и реализации спирта и спирто-водочных изделий, существовавшая в России с начала 60-х годов и пришедшая на смену винным откупам, состояла из собственно акцизных сборов с градуса или 1/100 ведра безводного спирта, особых сборов за переделку спирта в водочные изделия и патентного сбора в виде промыслового обложения. Витте последовал за своими предшественниками, предложившими еще в 80-е годы установить государственную монополию на реализацию крепких напитков, дававших значительную прибыль. При новой системе, предложенной им, ви-

нокурение оставалось в частных руках, однако сырой спирт приобретался исключительно казной и по ценам, устанавливавшимся Министерством финансов. Регулировалось и общее годовое производство спирта, которое распределялось между заводами на основе особого положения. Спирт, выкуренный сверх нормы, разрешалось вывозить за границу, но опять-таки в устанавливаемых «сверху» объемах. Ликвидировалось феодальное по существу пропинационное право помещиков прибалтийских и западных губерний на торговлю винно-водочными изделиями в своих имениях. Казна возмещала «потерянную выгоду» путем выплаты капитализированного годового дохода от этой операции.

Впервые винная монополия была введена в 1893 – 1894 годах (законы 8 июня и 6 июля) в виде опыта в четырех восточных губерниях – Пермской, Уфимской, Оренбургской и Самарской. Затем постепенно, поочередно она была распространена и на другие регионы, охватив к 1902 г. практически всю Европейскую Россию и основные западно-сибирские губернии (63 губернии и 8 областей). Введение винной монополии завершилось законом 26 февраля 1901 г., в котором предусматривалось с 1 июля 1904 г. распространить казенную продажу «питей» и на Восточную Сибирь [4, с. 56 – 57].

За это время было введено около 500 складов, устроено свыше 30 тыс. казенных лавок, привлечено на службу по вольнонаемному труду около 65 тыс.

служащих при непременном условии не принимать никого из лиц, занимавшихся прежде виноторговлей. Таким образом, реформа проводилась гораздо более высокими темпами, чем намечалась, значительно возросли и предполагаемые на нее затраты.

Предполагалось, что главной и определяющей целью реформы была фискальная – добиться увеличения доходов казны. Однако при более детальном рассмотрении доходов от винной монополии окажется, что в конце XIX века они играли в бюджете страны гораздо менее значительную роль, нежели ожидалось.

Согласно данным официальной статистики в 1895 – 1899 годах суммарный доход от казенной продажи «питей» составил 303.993.892 руб. Расходы же, в частности, операционные расходы по содержанию и деятельности учреждений казенной продажи «питей» составили за указанный период 224.130.257 руб. Расходы на подготовительные работы по введению и распространению казенной продажи «питей» – 75.230.774 руб., что в сумме составило 299.361.031 руб. Крупные расходы, связанные с введением монополии, приводили к значительным убыткам в 1895 – 1897 годах. Лишь в 1898 – 1899 годах казенная продажа «питей» принесла первый крупный доход. Но сумма общего дохода за эти два года едва покрыла убытки предыдущих лет с минимальным положительным сальдо в 4.632.861 руб. [2, с. 37].

Критические оценки в отношении доходности винной монополии, осо-

бенно в первый период ее действия, высказывали и независимые эксперты [7]. Так профессор Л. В. Ходский, сравнивая итоговые суммы расходов с валовым доходом, связанные с винной монополией, начиная со времени ее введения до 1898 года включительно, считал «что за это время казне пришлось издержать на 20,7 млн больше, чем получить» [9, с. 128].

Наиболее серьезное и обстоятельное исследование вопроса о финансовых результатах винной монополии было проведено В. Норовым [6].

Прежде всего, В. Норов обращает внимание на двойственный характер дохода от казенной продажи вина: в нем имеется и налоговый элемент, и элемент предпринимательской прибыли. При этом весьма трудно установить долю налога и долю прибыли. Норов указывает на ряд статей, которые не принимаются во внимание при исчислении расходов, между тем ради правильной оценки финансовых результатов монополии эти суммы должны быть исключены, по его мнению, из чистого дохода. Во-первых, это текущие капитальные затраты по организации винной монополии. Ежегодно расходуемые значительные суммы на пополнение движимого имущества, предметов оборудования складов, на переустройство и капитальный ремонт помещений складов не вносятся в расходный бюджет монополии. Эти расходы причисляются к стоимости имущества, которая постоянно растет еще и потому, что в расходные статьи не вносятся стоимость имущества, пришедшего в совершенную негод-

ность (исключая малоценные предметы движимого имущества – мебель, канцелярские принадлежности и проч.). Финансовым ведомством не производились амортизации и тех сумм, которые затрачены казной на первоначальное обзаведение монопольного хозяйства: приобретение земельных участков для постройки складов, возведение казенных зданий и т. д. Не начислялся процент на капитал, вложенный казной в монопольное дело и затраченный на выкуп пропинационного права [6, с. 78].

По мнению Норова, следовало принять в расчет еще то, что из-за монополии пришлось значительно увеличить личный состав центральных органов Министерства финансов, местных акцизных управлений, чинов полиции, контрольных палат и казначейств. Монополия привела к уменьшению поступлений от патентного сбора с частных питейных заведений, от акциза с водочных, фруктово-виноградно-водочных и пивоваренных заводов. Министерство финансов учитывало из указанных статей только увеличение ассигнований при монополии на содержание личного состава акцизных управлений и на уменьшение дохода от патентного сбора, причем и «эти потери определяются далеко не точно» [6, с. 81]. Наконец, монополия лишила сельские общества, города и земства значительных средств, которые те получали в виде платы за разрешение производить торговлю.

Согласно расчетам Норова к 1901 году «чистый доход монополии, не считая издержек на усиление состава

ва контрольных палат, казначейств и полиции, а также, не включая потерь городских и земских учреждений, выразился чрезвычайной скромной цифрой – 2 млн руб. с лишком; если же принять в расчет не определенные издержки и потери, то и эта слабая тень дохода исчезнет» [6, с. 102].

Постоянный рост расходов по отношению к доходам в управлении косвенными налогами признавался и Министерством финансов. Руководство финансового ведомства уверяло, что большие расходы связаны со строительством и обустройством мест для казенной продажи и что после завершения организационных мероприятий эти расходы значительно уменьшатся, но это сбылось не в полной мере из-за постоянного расширения винной торговли. В конце концов, когда оказалось, что доходы казны возросли совершенно не в соответствии с ожидаемыми, в циркулярах Министерства финансов и в официальных изданиях стали доказывать, что монополия не ставила целью повысить доходы казны от продажи водки, а вводилась исключительно для борьбы с пьянством [3].

Тенденция изменится лишь в начале XX века, когда полностью завершится реформа и винная монополия будет введена во всех губерниях и областях России (доход от этой статьи станет составлять от 20 до 35 % бюджета).

Таким образом, введение винной монополии являлось, прежде всего, политическим мероприятием. Так как реформа была непосредственно связана с принципиальными взглядами

С. Ю. Витте на роль государства (и в первую очередь органов финансового управления) в экономике, то важнейшей задачей винной монополии после предполагаемого увеличения государственных доходов являлось усиление власти финансового ведомства. Винная монополия вызвала появление целой армии финансовых чиновников, значительно расширила сферу влияния финансового ведомства и лично министра финансов.

### **Библиографические ссылки**

1. Всеподданнейший отчет государственного контролера за 1895 г. СПб., 1896. С. 32.
2. Государственный контроль. Объяснительная записка к отчету Государственного контроля по исполнению государственной росписи и финансовых смет за 1899 г. СПб., 1900. С. 37.
3. Кашкаров М. П. Финансовые итоги последнего десятилетия (1892 – 1901). Т. 1 – 2. СПб., 1903.
4. Корелин А. П. С. Ю. Витте и бюджетно-финансовые реформы в России конца – начала века // Отечественная история. 1999. № 3. С. 56 – 57.
5. Министр финансов и Государственный совет о финансовом положении России. Штутгарт, 1903.
6. Норов В. Казенная винная монополия при свете статистики. В 2 ч. Ч. 1. СПб., 1904. 114 с.
7. Осипов Н. О. Винная монополия, ее основные начала, организация и некоторые последствия. СПб., 1899 ; Смолич М. Н. Вред и польза вина и питейная реформа. СПб., 1902 ; Фридман М. И. Винная монополия в России. Т. 1 – 2. СПб., 1914 – 1916.
8. Отчеты Государственного контроля по исполнению государственной росписи и финансовых смет за 1890 – 1899 гг. СПб., 1891 – 1900.
9. Ходский Л. В. Основы государственного хозяйства. СПб., 1913. С. 128.

**M. V. Melnikov**

### **THE WINE MONOPOLY IN RUSSIA IN THE LATE 19<sup>TH</sup> CENTURY**

This article analyses the financial results of wine monopoly in its first period of introduction in Russia at the end of 19<sup>th</sup> century. The main results of reorganisation systems in getting profits from selling strong drinks and substituting excises for state monopoly are shown. The statistics about profits and expenses of the state budget from putting into practice this reform are analyzed. This statistics are proved by the official and unofficial documents.

*Keywords:* the wine monopoly, S. Witte, fiscal policy, Russian Empire.



**ПРОБЛЕМЫ В РАБОТЕ ОРГАНОВ ПРОПАГАНДЫ  
В ГОДЫ ВЕЛИКОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ВОЙНЫ  
(НА МАТЕРИАЛАХ ВЛАДИМИРСКОГО КРАЯ)**

Одной из составляющих победы советского народа в Великой Отечественной войне стало до известной степени моральное и идеологическое единство граждан страны. На материалах тылового Владимирского региона автор стремится разобрать основные трудности в работе органов пропаганды в период военного лихолетья.

*Ключевые слова:* Великая Отечественная война, идеология, управление пропаганды и агитации, агитаторы, марксизм-ленинизм, средства массовой информации.

В уже достаточно длительной дискуссии о системе тоталитаризма, сложившейся в СССР в годы правления И. В. Сталина, одной из задач исследователей является анализ физических и технических возможностей по влиянию органов пропаганды на каждого жителя страны, а органов принуждения по отслеживанию частной жизни советского гражданина. По мнению видного американского исследователя революции 1917 года А. Рабиновича, признавать термин тоталитаризм в той схематичной трактовке, как он преподносится в определениях Фридриха – Бжезинского, не состоятельно, так как государство не могло контролировать частную жизнь отдельного человека [14]. Изучение сложностей в работе советской пропаганды в годы Великой Отечественной войны как в целом по стране, так и на примерах отдельных тыловых регионов даёт возможность историкам понять масштабы влияния партии и государства на людей, а также одновременно и их техническую ограниченность.

Работа пропагандистских органов страны в военное лихолетье привлекает внимание долгие десятилетия не только отечественных, но и зарубежных исследователей. Однако, если у первых интерес к данной теме возник во времена «перестройки» и в первые постсоветские годы и к настоящему времени снизился (и в то же время стал более взвешенным), то западные историки активно занимались данной проблематикой во времена «холодной войны» и тоже в значительной мере были подвержены влиянию ситуативного политического момента. Это обстоятельство было вызвано прикладным интересом. СССР рассматривался как потенциальный противник, а потому изучать его было важным делом с точки зрения политических и пропагандистских действий США, Великобритании или ФРГ. С распадом Советского Союза интерес к данной тематике, напротив, стал угасать и возможно повысится лишь сейчас (как и в целом относительно российской истории) в связи с изменением международной

обстановки и общим ухудшением отношений.

Работы отечественных исследователей за редким исключением носят региональный характер. К таковым можно отнести исследования А. Н. Лымарева [10], А. И. Ломовцева [9], А. В. Малышева [11] и соответственно констатировать, что изучены аспекты в работе средств массовой информации лишь областей, краёв и республик тыла. Помимо этого, есть исследования, рассматривающие центральную периодическую печать (Широкорад И. И. [24], Галумов Э. А. [5] и др.), а также идеологическую и пропагандистскую политику советского правительства (А. С. Горлов [6], И. А. Токарев [20], М. Э. Никитина [13] и др.). Немецкий историк Д. Байрау [1] выделяет важную роль пропаганды как механизма самомобилизации населения на отпор врагу. Американский исследователь Д. Бранденбергер посвятил свой капитальный труд процессу формирования русского национального самосознания, особое внимание уделив периоду Великой Отечественной войны [2].

В данной статье на основе документов архива социально-политической истории, местной прессы и распорядительных актов областной власти военных лет осуществлена попытка рассмотреть трудности, с которыми встречалась советская пропаганда во Владимирской крае в военное время. Учитывая важность консолидации народа для обеспечения победы в войне, вклад органов агитации сложно переоценить, но в связи с этим возникают правомерные вопросы, какие способы воздействия были наиболее эффективны, каков охват людей, на которых оказала

влияние пропаганда, и была ли агитация определяющим фактором в мотивации людей на самоотверженный труд ради фронта.

Проведение идеологической линии через средства массовой информации было не единственным способом пропагандистско-агитационной работы. Существовала и непосредственная работа агитаторов, которые проходили специальную подготовку, но в годы войны общий уровень таких агитаторов существенно снизился. Именно эти люди вступали в непосредственный контакт с населением, именно им выпадала участь отвечать на вопросы населения, их, в отличие от радио и, как правило, прессы, можно было спросить в силу технических причин. И в таких случаях у них не было возможности всегда дать правильный ответ с точки зрения партии не только по причине спонтанности вопроса, но, что более важно, из-за слабой осведомлённости и недостаточного знания требований руководства страны в конкретный момент. Выход работы И. В. Сталина «О Великой Отечественной войне Советского Союза» сильно повлиял на деятельность агитаторов и на некоторое время сформировал ряд общепринятых в историографии положений, большинство из которых в будущем оказались далеко не бесспорными и даже неверными. В условиях же быстро меняющейся обстановки военных лет работы Сталина далеко не всегда содержали ответ или хотя бы подсказку для агитатора. Изданию различных сочинений, докладов и приказов Сталина в годы войны уделялось очень большое внимание. Так, начальник управления пропаган-

ды и агитации Г. Ф. Александров писал в письме секретарю ЦК ВКП(б) А. С. Щербакову: «Произведения товарища Сталина, посвящённые Великой Отечественной войне за 2,5 года, по неполным данным, напечатаны тиражом 74561 тыс. экз.» [19, с. 697]. С одной стороны, не слишком большая цифра, с другой – для распространения и толкования положений в работах И. С. Сталина, как раз и были необходимы агитаторы.

В письме А. С. Щербакову Г. Ф. Александров жаловался на ослабление внимания партийных организаций к самостоятельной работе кадров по изучению марксизма-ленинизма. Действительно, если анализировать периодическую печать времён войны, видна динамика изменения роли коммунистических идей в пропаганде. Их присутствие было явно снижено в сравнении с идеями патриотического толка. Начальник Управления пропаганды и агитации сетовал: «В газетах и теоретических журналах почти полностью прекратилось печатание статей, лекций и консультаций по истории и теории партии. Отделы пропаганды в газетах фактически прекратили своё существование» [19, с. 697]. По-видимому, в Г. Ф. Александрове говорило желание вернуть, хотя бы частично, довоенный партийный догматизм, причём он желал его скорейшего возвращения и в отличие от советского лидера И. В. Сталина не проявлял должного прагматизма и гибкости в пропагандистской работе.

Для улучшения пропагандистско-агитационной работы Г. Ф. Алексан-

дров предлагал «поднять роль печати в деле пропаганды марксизма-ленинизма». Он рекомендовал привлекать лучшие пропагандистские кадры, систематически публиковать в газетах пропагандистские статьи, а также организовать централизованное снабжение местных газет высококвалифицированными пропагандистскими статьями, для чего создать при Управлении пропаганды группу журналистов, способную разрабатывать тематику публикаций и готовить статьи по наиболее важным темам. Далее предлагалось организовать издание массовым тиражом произведений классиков марксизма-ленинизма, а также научно-популярной литературы, лекций и консультаций в помощь изучающим теорию и историю ВКП(б), превратить теоретические журналы в научные центры, публикуя в них статьи по важнейшим вопросам марксизма-ленинизма, увеличить количество лекций и консультаций по вопросам истории ВКП(б), философии, экономике, истории СССР, а также ввести в практику систематическое чтение лекций по радио, посвященным этим вопросам. В течение 1944 года предполагалось создать университеты марксизма-ленинизма во всех областных и республиканских центрах, где для этого имелись необходимые условия (преподавательский состав, помещение). Разумеется, для работы университетов и для организации лекций необходимо было в течение 1944 года подготовить и выпустить пособие по пропаганде и агитации, книгу: «Ленин и Сталин о пропаганде и агитации» и ряд брошюр по отдельным вопросам пропагандистской работы» [19, с. 496].

Как свидетельствуют документы Управления пропаганды и агитации, ведение политической работы во Владимирской области так же, как и в целом по всей стране не устраивало руководство. В постановлении Центрального комитета партии за 1945 год отмечалось, что «вопросы идейной и политической работы с вновь принятыми в партию не заняли должного места в жизни партийных организаций» [18, л. 146].

Владимирский, а до него Ивановский обкомы критиковались за слабое участие партийных кадров в воспитании новых членов и кандидатов партии. Секретари горкомов и обкомов не утруждали себя выступлениями с докладами перед молодыми коммунистами по вопросам политики партии и внутрипартийной жизни [18, л. 146]. «Лени» местного партийного руководства в этом случае достаточно легко найти объяснение. Трудные условия войны, в ходе которой задачами партийных комитетов являлось обеспечение выполнения планов по государственным поставкам и минимально необходимого для выживания уровня жизни населения, вынуждали откладывать на второй план ведение пропаганды в коммунистическом духе.

Критике со стороны Г. Ф. Александрова подверглась не только центральная пресса, но и местная, в том числе и Владимирской области. Так, по его мнению, областная газета «Призыв» не помогала коммунистам в их самообразовании. Он отмечал, что на её страницах нет ни одной пропагандистской статьи или консультации по

вопросам марксизма-ленинизма [18, л. 147]<sup>1</sup>. В данном случае обвинения Александрова не были голословными; местная пресса этому вопросу в заключительный период войны внимания почти не уделяла. В основном встречаются критические статьи о работе членов партии, в первую очередь, конечно же, секретарей парторганизаций. Партийные комитеты не уделяли внимания организации популярных лекций, об этом в Москву сообщали [18, л. 147].

В годы же войны проявилась тенденция к ухудшению подготовленности агитаторов, которым не хватало «теоретической базы». Все в том же письме Щербакову Александров критиковал работу теоретических журналов. В списке недостатков он отмечал характерное отставание от жизни, неумение ставить новые вопросы, а также обобщать опыт борьбы советского народа против гитлеровской Германии [19, с. 495]. Г. Ф. Александров был недоволен сокращением издания произведений Маркса, Энгельса и Ленина, недостаточно на его взгляд было за время войны издано экземпляров «Краткого курса истории ВКП(б)» [19, с. 495].

---

<sup>1</sup> И действительно, изучив номера областной газеты «Призыв» за 1944 год, можно согласиться с выводом Г. Ф. Александрова. Вопросы марксизма-ленинизма не изучались, что с точки зрения партийных ортодоксов было едва ли не преступно. То же самое можно сказать и о ковровском «Рабочем кличе» и «Муромском рабочем». Публикации крупных докладов секретарей ЦК ВКП(б) печатались, разумеется, постоянно, но это были официальные материалы, а вот теоретических статей, посвящённых учению марксизма-ленинизма, на все три газеты за 1944 и первую половину 1945 года встречается лишь одна.

Как известно, для подготовки и переподготовки партийных и пропагандистских кадров существовала Высшая партийная школа при ЦК ВКП(б), которая, как пишет Г. Ф. Александров, с 1939 по 1943 годы произвела два выпуска слушателей в количестве 600 чел. В 1944 году там обучались 605 человек. С 1 апреля 1944 года возобновили работу Ленинские курсы в Москве, с количеством слушателей 300 чел. В течение 1942 – 1943 годов в 16 центрах страны были созданы межобластные, краевые и республиканские двухмесячные курсы переподготовки пропагандистских, газетных и комсомольских работников, на которых обучалось 8120 человек. При 60 обкомах, крайкомах ВКП(б) и ЦК компартий союзных республик работали шестимесячные курсы с общим количеством слушателей 8605 чел. В 1943 г. партийные курсы подготовили 7215 чел. [19, с. 497]. В рамках такой большой страны, каким был Советский Союз, эти цифры выглядят не очень большими, тем более, что и подготовленность многих прошедших такие курсы оставляла желать лучшего. Это было связано, прежде всего, с объективными причинами: малым количеством времени, изначально слабой базой многих из слушателей. Значительное обновление руководящих кадров<sup>2</sup> (секретарей, заведующих отделами райкомов и председателей райисполкомов) выдвигало задачу организации более длительного обучения этих кадров.

<sup>2</sup> Так, например, в будущем областном центре Владимире за годы войны сменилось три председателя Исполкома городского Совета трудящихся. Последним был назначен В. В. Сыроватченко, который после образования области стал уже председателем Исполкома Владимирского областного Совета депутатов трудящихся.

гало задачу организации более длительного обучения этих кадров. По мнению Г. Ф. Александрова, это «дало бы возможность кадрам глубоко изучить основы произведений Маркса, Энгельса, Ленина и Сталина и овладеть опытом партийной и пропагандистской работы» [19, с. 498]. Однако военные трудности объективно не позволяли улучшать условия для пропаганды и агитации в силу того, что имелись более приоритетные сферы. В первую очередь к ним относилось снабжение армии.

Негодование начальника управления пропаганды и агитации по поводу слабой работы партийных школ имело под собой основания на примере той же Владимирской области. Чем ближе был конец войны, тем хуже велась работа по данному направлению. Так, из 46 вечерних школ, созданных в конце 1944 года, свыше 30 прекратили свою работу после апреля 1945 года. При этом, как отмечалось в отчёте для ЦК ВКП(б), в большинстве школ учащиеся не сумели пройти даже половины учебного курса. Хуже всего ситуация была в Киржачском районе, где было изучено только три главы краткого курса ВКП(б), и в Гусь-Хрустальном, где за восемь месяцев изучили лишь две главы. На селе же большинство партийных школ весной 1945 года вообще прекратили работу. Не лучше обстояло и с постановкой работы с коммунистами-одиночками [18, л. 148]. Всё это негативно сказывалось на пропаганде коммунистических идей, что уж говорить об образовательном уровне большинства членов и кандидатов в партию, которые в будущем должны были бы нести идеи коммунизма в

массы. По Владимирской области известна следующая статистика образовательного уровня местной партийной элиты. В партийных организациях семи городов и 20 районов области в 1945 году насчитывалось 1602 секретаря первичных парторганизаций. 1400 секретарей, т. е. 87 %, имели только низшее и начальное образование, а 700 человек из них вступили в партию только в годы войны [18, л. 148].

Если же рассматривать ситуацию среди коммунистов всей области в целом, то складывалась следующая картина: из 37594 коммунистов – 16116, или 45 %, имели только начальное образование, а 4592 (12 %) образования не имели вообще. Из приведенных цифр ЦК ВКП(б) делал справедливый вывод: «Низкий уровень грамотности – тормоз в идейно-теоретическом росте» [18, л. 149]. Данная ситуация была большой проблемой партийных организаций во всём Советском Союзе, война «выбила» значительное количество коммунистов с довоенным стажем, вновь вступившие в партию имели худший уровень образования. Невысокий уровень образования проявлялся также в следующем факте – требовании новых членов партии вести беседы на различные политические темы понятным им языком. Об этом сохранился целый ряд свидетельств в уже цитируемом нами отчёте [18, л. 149 – 150]. Причём рабочие представляли различные города: Муром, Вязники, Ковров, Суздаль, Владимир и другие, что говорит о повсеместном существовании проблемы.

Помимо низкой квалификации преподавателей марксизма-ленинизма (70 % не имели учёных степеней и зва-

ний) недовольство того же Александра вызывала тенденция меньше говорить о классовой борьбе в истории СССР и рассматривать деятельность всех царей как полезную и прогрессивную. Также он отмечал, что «у ряда преподавателей истории наблюдается увлечение буржуазной историографией и игнорирование историографии марксистской» [19, с. 500]. Отечественная война и переход от интернационального воспитания к воспитанию населения в патриотическом духе логичным образом вынуждали больше внимания обращать не на классовую борьбу в истории, а на борьбу между национальностями. Однако сторонников догматического коммунизма такое положение дел не устраивало и они, как в данном случае Г. Ф. Александров, вскоре же после того, как в войне произошёл коренной перелом и вопрос победы над гитлеровской Германией стал делом времени, стали стремиться вернуть пропагандистскую деятельность в Советском государстве к старым положениям.

Агитаторы призывались чаще выступать в районных газетах и делиться опытом о своём ведении массовой работы. Отмечалось, что «перенимая опыт лучших, можно было бы агитацию в дни войны поставить на должную высоту» [4]. В военное время от редакций требовали превращать свои издания в «боевые листы» и помещать там короткие материалы. «Боевая задача печати – бороться за укрепление тыла Красной Армии, чтобы быстрее разгромить фашизм – злейшего врага всего человечества» [16; 23, с. 109], – так восклицала одна из областных га-

зет<sup>3</sup>. Политическая и производственная активность населения ставилась в прямую зависимость от качества пропагандистской работы [7]. Наиболее ярко такое мнение характеризует статья из гороховецкой газеты «Ленинский путь» под названием: «Быть агитатором – почётная и ответственная обязанность». Там отмечалось: «Долг и святая обязанность всех наших агитаторов – большевистским пламенным словом и личным примером крепить ещё больше морально-политическое единство народа, единство фронта и тыла, всеми мерами помогать упорно и настойчиво готовить силы для окончательного разгрома врага» [8]. Агитаторы должны были призывать людей тыла к самоотверженному труду не только словом, но и делом доказывать, что их слова не расходятся с собственными поступками. Конечно, далеко не все агитаторы выполняли распоряжения партии именно так. И, хотя, в принципе от агитаторов требовали быть всесторонне образованными, «стремиться усвоить тот огромный материал в области политической жизни, науки и культуры, которым богата история человечества» [8], но, как уже отмечалось ранее, большинство из них имели невысокий уровень образования, а самообразованием активно занимались далеко не все. Кроме того, изучение истории ВКП(б) во время войны, как требовал Г. Ф. Александров [19, с. 506; 15], требовали от агитаторов и на местах [3].

<sup>3</sup> О том, что печать – это боевой орган говорится, например, также в постановлении партийного собрания партийной организации депо города Александрова, Ярославской железной дороги.

Но как видели сами агитаторы, не всегда было так уж важно изучение истории партии. Многие из них понимали, что не только партия организатор побед советских людей [12].

Существовала и такая категория, как «числящиеся» агитаторы. Владимирский «Призыв» подвергал критике данное положение вещей [15]. Наблюдалось и такое интересное явление, в котором редакции отдельных районных газет критиковали редакции заводских газет за слабую, на их взгляд, работу. Примерами такой критики могут служить публикации в ковровской газете «Рабочий клич» [17], гусевском «Большевике» [3], «Муромском рабочем» [12] и других изданиях. Падение уровня всей местной прессы не удивительно. Хотя точной статистики по движению журналистских кадров в военное время не сохранилось (вполне вероятно она и не велась), можно предположить массовое отбытие на фронт большого количества корреспондентов, редакторов и прочих специалистов, без которых невозможно нормальное функционирование любого из средств массовой информации. Эти люди в первую очередь были нужны на фронте и на освобождённых от нацистской оккупации территориях страны, поэтому оставшимся в крае журналистам и партийным пропагандистам оставалось только с сожалением, но одновременно пониманием сетовать на сложившуюся ситуацию и оправдываться перед начальством. Это видно как из внутренних партийных документов, так и прослеживается в ходе анализа прессы.

Периодически происходил так называемый смотр низовой печати. Его це-

лю было рассмотрение работы местной прессы, критика недостатков и постановка задач. Необходимость критики постоянно упоминалась на страницах газет. Так, в газете «Рабочий клич» отмечалось: «Авторитет наших газет – в их правдивости. Пусть об этом помнит каждый работник печати, каждый рабочий и селькор... Газеты должны быть примером того, чтобы ни одна жалоба не оказалась без внимания редакционных работников и членов редколлегии» [17].

Несмотря на широкий размах агитации и пропаганды среди тружеников тыла, Александров отмечал немалое количество крупных недостатков. Щербакову он писал следующее: «Политические доклады и беседы нередко проводятся на низком политическом уровне. Отдельные наши агитаторы не раскрывают в своих докладах и беседах огромной роли труда рядовых рабочих и колхозников для нашей победы, великого значения беспримерного подвига, совершаемого нашим народом в защите Родины, и часто ограничиваются лишь перечислением требований, предъявляемых в данный момент к отдельным предприятиям и колхозам... В устной и печатной агитации не всегда остро критикуется плохая работа отдельных областей, районов, предприятий, колхозов, МТС, недостаточно резко разоблачается вредная легенда, будто военные условия дают право на отставание. Неудовлетворительно выполняется задача разъяснения успехов внешней политики СССР и неуклонного роста международного авторитета нашего государства. Отдельные агитаторы в своих докладах допускают ошибки в освещении международного положения СССР, разду-

вают разногласия и противоречия внутри антигитлеровской коалиции, преуменьшают силы врага и преувеличивают степень разложения во вражеском лагере, допускают вредную отсебятину в истолковании вопросов послевоенного устройства мира.

Главной причиной этих недостатков и ошибок в идейно-политическом содержании докладов и бесед является низкий уровень политической подготовленности многих наших агитаторов, отсутствие у части из них серьезного опыта политической работы в массах, слабая помощь агитаторам со стороны парторганизаций» [19, с. 503]. Таким образом, агитаторы не имели права по-своему толковать послевоенное положение, что является дополнительным подтверждением закрытости системы агитации и ограниченности действий отдельных пропагандистов. То есть эти люди рассматривались лишь деталями большого агитационного механизма, что давало, с одной стороны, возможность государственным органам проводить единственно возможное толкование ситуации, но, с другой – фактически запрещало агитаторам творчески подходить к убеждению населения. Данная тенденция в перспективе могла вести к окончательному превращению агитационных мер в обыденность и ритуал, который стоит соблюдать лишь внешне.

Несмотря на то внимание, которое в СССР уделялось пропаганде и агитации, в годы войны выявились все недостатки, которые не были столь широко заметны в довоенный период. Особенных оснований говорить о всеобъемлющем воздействии советской пропаганды на граждан Советского



Союза у нас нет. Помимо официальных государственных рупоров граждане имели хоть и немногочисленные (и также зацензурированные) альтернативные источники о происходящем на фронте и вне границ их проживания. К таковому, прежде всего, относятся письма родственников и друзей с фронта или из других регионов. На примере многих регионов, и Владимирский в этом плане не отличается, настроения населения менялись в зависимости от неудач или успехов на фронте и их повседневной жизни. Причём в период успехов армии в деле изгнания оккупантов с советской земли условия жизни населения чаще всего не улучшались, а оставались стабильно тяжёлыми (местами могли и ухудшаться), но люди в своей основной массе готовы были терпеть, с надеждой смотря в будущее. В то же время в начале войны в связи с общей катастрофической обстановкой на фронте, но лучшими, чем в последующие годы условиями жизни имели место волнения и конфликты как массовые, так и одиночные, и на примере рассматриваемого региона это тоже заметно [21, 22]. Для полного и все-

охватного идеологического воздействия не хватало важнейшего фактора – соответствующих ресурсов. Далеко не всеобъемлющий охват газет, слабая радиофикация села и едва ли не полное отсутствие средств кинофикации (особенно конечно это проявлялось на селе и в небольших городах) говорит о том, что роль идеологического воздействия на людей хотя и была велика, но была лишь одним из факторов, способствующих мобилизации, консолидации и самоотверженному труду жителей тыла.

Таким образом, претензия сталинской системы на тотальный охват всех сфер жизни общества, о которой действительно можно говорить, не могла быть реализована в полной мере даже в условиях военного времени. Причём если с точки зрения технической при анализе возможностей советских СМИ, партии и Управления пропаганды и агитации, очевидно, что не хватало ресурсов и технологий, то вопрос о видоизменении идеологии с интернациональной на национал-большевистскую заслуживает дальнейшего рассмотрения на основе данных различных регионов страны.

### **Библиографические ссылки**

1. Байрау Д. Пропаганда как механизм самомобилизации // Отечественная история. 2008. № 1. С. 91 – 99.
2. Бранденбергер Д. Национал-большевизм. Сталинская массовая культура и формирование русского национального самосознания (1931 – 1956). СПб. : Академический проект, ДНК. 2002. 416 с.
3. Большевик. 1943. 16 июля.
4. Вперёд. 1941. 21 нояб.
5. Галумов Э. А. «Известия» на информационном и боевом фронтах // Военно-исторический журнал. 2010. № 11. С. 29 – 33.
6. Горлов А. С. Советская пропаганда в годы Великой Отечественной войны : дис. ... канд. ист. наук. М., 2009. 270 с.

7. Колхозная жизнь. 1942. 1 февр.
8. Ленинский путь. 1943. 17 янв, 30 сент.
9. Ломовцев А. И. Средства массовой информации и их воздействие на массовое сознание в годы Великой Отечественной войны (на материалах Пензенской области) : дис. ... канд. ист. наук. Пенза, 2002. 200 с.
10. Лымарев А. Н. Периодическая печать Южного Урала накануне и в годы Великой Отечественной войны (1939 – 1945 гг.) : дис. ... канд. ист. наук. Челябинск, 2002. 251 с.
11. Малышев А. В. Средства массовой информации Юга России в годы Великой Отечественной войны (на материалах Дона, Кубани и Ставрополья) : дис. ... канд. ист. наук. Ростов н/Д., 2001. 189 с.
12. Муромский рабочий. 1944. 15 окт., 1943. 20 авг.
13. Никитина М. Э. Идеологемы врага и героя и их внедрение в массовое сознание в годы Великой Отечественной войны : дис. ... канд. ист. наук. Пенза, 2005. 263 с.
14. «Ни Февраль, ни Октябрь не были заговорами». Интервью С. Соловьёва с А. Рабиновичем [Электронный ресурс]. URL: [https://scepis.net/library/id\\_3791.html](https://scepis.net/library/id_3791.html) (дата обращения: 07.04.2017).
15. Призыв. 1942. 2 сент., 6 авг.
16. Пролетарий. 1941. 24 авг.
17. Рабочий клич. 1942. 21 окт.
18. РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 125. Д. 311.
19. Советская пропаганда в годы Великой Отечественной войны: «коммуникация убеждения» и мобилизационные механизмы / авт.-сост.: А. Я. Лившин, И. Б. Орлов. М. : Российская политическая энциклопедия, 2007. 805 с.
20. Токарев И. А. Формирование и реализация партийно-государственной политики СССР в сфере идеологии, культуры и образования в годы Великой Отечественной войны 1941 – 1945 гг. : дис. ... д-ра ист. наук. Саратов, 2007. 370 с.
21. Точёнов С. В. Настроения населения Ивановской области на начальном этапе Великой Отечественной войны (июнь-август 1941 года) // Вестник Ивановского государственного университета. Сер. «Гуманитарные науки». История. Вып. 4. 2008. С. 43 – 53.
22. Точёнов С. В. Строительство оборонительных сооружений на территории Ивановской области в 1941 – 1943 гг. // Вестник Ивановского государственного университета. Сер. «Гуманитарные науки». История. Вып. 4. 2011. С. 90 – 97.
23. Трудящиеся Ивановской и Владимирской областей в годы Великой Отечественной войны. (1941 – 1945 гг.) / сост.: А. И. Горшков [и др.] ; ред. С. И. Никишов. Иваново, 1959. 645 с.
24. Широкоград И. И. Центральная периодическая печать СССР в годы Великой Отечественной войны (1941 – 1945 гг.) : дис. ... д-ра ист. наук. М., 2002. 450 с.

**PROBLEMS IN THE WORK OF THE PROPAGANDA BODIES  
IN THE YEARS OF THE GREAT PATRIOTIC WAR  
(ON THE MATERIALS OF THE VLADIMIR REGION)**

One of the components of the victory of the Soviet people in the Great Patriotic War was, to a certain extent, the moral and ideological unity of the citizens of the country. On the materials of the rear Vladimir region, the author seeks to analyze the main difficulties in the work of the propaganda organs during the war years.

*Keywords:* the Great Patriotic War, ideology, management of propaganda and agitation, agitators, marxism-leninism, mass media.

УДК 94(470)

**А. О. Наумов**

**«ЦВЕТНЫЕ РЕВОЛЮЦИИ» – УГРОЗА ГОСУДАРСТВЕННОМУ  
СУВЕРЕНИТЕТУ СОВРЕМЕННЫХ ГОСУДАРСТВ**

Статья посвящена актуальной геополитической проблеме современности – угрозе «цветных революций» для институтов государства. Раскрываются особенности данного феномена, причины и механизм протестного движения в историческом контексте, а также оцениваются перспективы влияния данных процессов на дальнейшую историю.

*Ключевые слова:* «цветные революции», «мягкая сила», «жесткая сила», Евромайдан.

Система глобального управления в настоящее время находится в глубоком кризисе. Нарастают геополитическая напряженность и турбулентность. Одной из ключевых причин данного процесса является систематическое нарушение норм международного права, незаконное вмешательство во внутренние дела суверенных государств. К подобной практике особенно активно прибегают западные страны, которые пытаются удержать полученное после

окончания «холодной войны» глобальное доминирование всеми возможными способами. Для достижения своих целей на международной арене они используют различные приемы геополитической инженерии, одним из которых в начале XXI века стали технологии по ненасильственной смене политических режимов – «цветные революции» (термин берется в кавычки, так как между «цветными революциями» начала XXI века и «классическими» ре-

волюциями Нового времени лежит настоящая пропасть, однако анализ данного вопроса не входит в контекст работы, так как требует отдельного полноценного исследования).

Тема «цветных революций» сегодня как никогда актуальна. 27 марта 2014 года российский президент В. В. Путин заявил «о необходимости провести анализ... всех „цветных революций” последнего времени» [5]. Несмотря на важность данной проблемы, пристальное внимание к ней высших государственных лиц, экспертного и научного сообщества, в современном общественно-политическом дискурсе до сих пор нет единого мнения относительно трактовки понятия «цветная революция».

На наш взгляд, «цветная революция» – это осуществленный на фоне массовых уличных протестов государственный переворот, ненасильственная смена власти с использованием технологий, механизмов и инструментов «мягкой силы».

«Мягкая сила» в классическом понимании основателя этой концепции Дж. Ная-мл. – это возможность достигать целей на внешнеполитической арене путем убеждения и привлечения симпатий других акторов [1]. По сути речь идет о достижении геополитических целей государства средствами, альтернативными силовым подходам («жесткой силе») и методам классической дипломатии. Это особый тип внешнеполитической деятельности, связанный с распространением влияния одного государства на другие через средства массовой коммуникации, популярную и высокую культуру, предоставление услуг обра-

зования, благоприятную экономическую среду, распространение привлекательных гуманитарных и политических идеалов, собственной оригинальной системы ценностей, которую хотели бы импортировать другие субъекты международных отношений.

Стратегическая цель политики, основанной на технологиях «мягкой силы», однако, не состоит исключительно в гуманистическом распространении собственной культуры, языка и ценностей. В современном глобальном мире «мягкая сила» является не менее эффективным оружием, чем «жесткая сила». В Концепции внешней политики Российской Федерации от 12 февраля 2013 года наряду с положительными чертами «мягкой силы» как инструмента международной политики отмечается, что «усиление глобальной конкуренции и накопление кризисного потенциала ведут к рискам подчас деструктивного и противоправного использования «мягкой силы» и правоохранительных концепций в целях оказания политического давления на суверенные государства, вмешательства в их внутренние дела, дестабилизации там обстановки, манипулирования общественным мнением и сознанием [2]. В данном случае «мягкая сила» подразумевает под собой технологию расширения сферы идеологического влияния посредством проникновения определенных социокультурных и духовных моделей, в первую очередь через информационное пространство.

Вообще, практику использования «мягкой силы» в зависимости от целей ее реализации, содержания и направленности применяемых технологий можно достаточно четко поделить на

два типа. В первом случае «мягкую силу» действительно следует рассматривать как позитивную технологию, позволяющую улучшать взаимопонимание между государствами и народами. Но существует и другой путь, когда ресурсы «мягкой силы» применяются как орудие дестабилизации государственного управления и государства в целом. По сути, речь идет об использовании технологий «мягкой силы» для подрыва государственного и социального устройства другой страны, его суверенитета с помощью скрытого влияния на происходящие в этом государстве процессы; через навязывание определенных стереотипов в массовом сознании общества для достижения конкретных своекорыстных целей и задач [3, с. 74 – 75]. В этом случае как раз можно говорить о технологиях, на которых и базируются «цветные революции».

В геополитическом плане «цветные революции» – собирательное название процессов смены политических режимов с использованием технологий и ресурсов «мягкой силы» в странах Восточной Европы, постсоветского пространства и арабского Магриба в 2000 – 2014 годах. Эпоха «цветных революций» началась в 2000 году на площадях югославского Белграда. Всего через три года они перекинулись на постсоветское пространство – в ноябре 2003 года в Грузии произошла «революция роз». В последующие полтора года в результате развития протестного движения, мобилизации оппозиционных сил и неправительственных структур, реализации инновационных предвыборных технологий и методов ненасильственной смены власти, а также активного вме-

шательства извне произошла смена политических режимов еще в двух бывших республиках СССР – в конце 2004 года на Украине («оранжевая революция») и в марте 2005 года в Киргизии («тюльпановая революция»). Затем этот процесс приостановился, однако в начале второго десятилетия XXI века подобные «революции», уже с использованием обновленных методик, особенно передовых цифровых технологий, вновь произошли сразу в нескольких странах Северной Африки («жасминовая революция» в Тунисе на рубеже 2010/2011 годов и «финиковая революция» в Египте в январе 2011 года), получив название «арабской весны», и вернулись в центр Восточной Европы – на Украину в виде «революции достоинства» (также известной как «Евромайдан» в ноябре 2013 – феврале 2014 годов). Нельзя не отметить, что магистральной тенденцией последних лет стала радикализация этого явления, превращение изначально ненасильственных (по крайней мере, формально) «цветных революций» в вооруженные государственные перевороты и кровопролитные гражданские войны, за которыми зачастую следовало военно-силовое вмешательство внешних акторов.

Как и любое геополитическое явление, «цветные революции» имеют достаточно сложный и многомерный характер, обладая при этом набором определенных «родовых» признаков. Существуют внутренние и внешние причины и предпосылки этих «революций». Одной из основных причин «цветных революций» стали социально-экономические проблемы: низкий уровень жизни, безработица, корруп-

ция на всех уровнях, неравномерность в развитии регионов и т. д. Если говорить о внутривластных причинах, то главной из них, пожалуй, стала системная нестабильность и слабость политических режимов, зачастую осложнявшаяся наличием раскола в правящих элитах, проблемами регионализма, сепаратизма и/или религиозного экстремизма. Но не менее важной причиной «цветных революций» стал внешний фактор – то, что отечественный историк и политолог В. А. Никонов назвал «цветной демократизацией» со стороны Запада [4, с. 505]. Огромную роль в начале «цветных революций» сыграли появление и распространение из-за рубежа программ по продвижению демократии. США и их союзники из числа стран ЕС оказывали мощнейшую финансовую, организационную и моральную поддержку оппозиционным силам, реализующим технологии ненасильственной смены политических режимов в своих странах. Конечно, если бы условия для «цветных революций» не созрели, то даже массивные финансовые вливания с Запада вряд ли смогли бы переломить ситуацию. Однако верно и обратное: реализация технологий «цветных революций» не могла быть успешной без всесторонней поддержки извне.

В этой связи выглядит совершенно не случайным тот факт, что во всех «цветных революциях» обнаруживаются один и тот же принцип действий, последовательность технологий и почти идентичный механизм протестных выступлений. Все «революции» прошли в своем развитии несколько отчетливых фаз или этапов. В ходе подготовительной фазы организаторы «цветных революций» тщательно

анализируют социально-экономическую и политическую ситуацию в стране, выявляют слабые места правящего режима, определяют расстановку сил, классифицируя союзников и противников будущей «революции». Во время второго этапа происходит распределение сил внутри движущих сил «революции»: выделяются «революционеры», которые в дальнейшем должны будут прийти к власти, и, наоборот, определяются те, кому суждено сойти с политической арены в недалеком будущем. Третья фаза «цветной революции» характеризуется дестабилизацией внутривластной обстановки, что зачастую связано с прошедшими или приближающимися президентскими или парламентскими выборами. Четвертая фаза – это апогей «революции», когда массовые протестные выступления и акции гражданского неповиновения достигают максимального размаха, а ядро оппозиции активно готовится к захвату власти у правящего режима. Как правило, в этот момент начинаются жесткие провокации со стороны «революционеров» и появляются первые жертвы, что способствует увеличению массы протестующих и радикализации антиправительственных требований. Начинаются столкновения с органами правопорядка, деятельность оппозиции выходит из правового поля. Власть оказывается перед критической дилеммой: либо в полной мере использовать собственное право на легитимное насилие, либо вступить с оппозицией в переговоры, идя на уступки. Не будучи полностью уверенными в собственных сторонниках, особенно внутри силового блока, и находясь под беспрецедентным внешним давлением со стороны Запада, главы государств

выбирают второй, абсолютно губительный для них вариант, предопределяя победу «революции». На заключительном этапе оппозиция берет власть в свои руки. Кульминацией «цветной революции» и символом ее победы обычно становится захват зданий, олицетворявших прежний режим, – президентской администрации, парламента, радио, телевидения и т. д. В этот момент происходит окончательное разложение правящей элиты, разрушение государственной и политической системы управления страной. Новая власть получает легитимность, одновременно легализуя своих внешних покровителей. Старый режим ликвидируется, и победившие «революционеры» приступают к построению собственной вертикали власти и системы государственного управления, начинают формировать новый внешнеполитический вектор. Запад объявляет о «победе демократии» и обеспечивает всестороннюю поддержку нового режима, превращая собственную «мягкую силу» в источник его легитимности.

Главными отличительными чертами «цветных революций» является их в целом ненасильственный характер, а также использование импортированных с Запада технологий и методик «мягкой силы», которые реализуются определенными акторами (НПО, СМИ, социальные сети) посредством различных семиотических инструментов (символы, образы, идеи, мифы). Причем в зависимости от уровня использования технологий их можно достаточно четко поделить на две группы: «цветные революции» и «цветные революции 2.0.».

Можно выделить целый ряд крупных факторов, способствующих побе-

де «цветных революций». В первую очередь надо отметить объективную системную слабость политических режимов. Отсутствие решительного и твердого, уверенного в себе и своем окружении лидера стало, пожалуй, ключевым моментом в победе оппозиции. В этой связи решающее значение имела позиция силовых ведомств, которые в самый ответственный момент отказали в лояльности главе государства. Важным организационным фактором стало объединение разрозненной оппозиции и ее мобилизация на борьбу с режимом. Существенное влияние на победу «цветных революций» оказал и «эффект домино» – примеры успешных ненасильственных государственных переворотов в регионе. Но ключевую роль в победе «цветных революций» все же сыграл внешний фактор, который выразился в мощной и разносторонней поддержке оппозиции и связанных с ней акторов «мягкой силы» со стороны западных стран.

С точки зрения Запада «цветные революции» являются инструментом демократизации власти, способствуют восстановлению социальной справедливости и демократических свобод в странах с авторитарными режимами и странах с переходными формами демократии. На самом деле выдаваемые за процесс демократизации, модернизации, либерализации, приобщения к «западным ценностям» «цветные революции» являются орудием «мягкой силы» Запада, которое направлено на подрыв суверенитета государств. Сам переворот организаторы представляют как проявление гражданской позиции и социальный протест населения, но в реальности это заранее срежиссированная и отработанная технология по

смене политического режима. При этом к власти приводятся разрозненные олигархические и/или экстремистские группировки, которые не имеют опыта государственного управления и права на него.

На примере стран, в которых победили «цветные революции», видно, что их истинная цель заключалась в демонтаже правящего режима, разрушении институтов государственной власти, что неизбежно приводит к перманентной политической и социально-экономической дестабилизации в стране и регионе, созданию «управляемого хаоса». Разрушая политические режимы, «цветные революции» и их лидеры не предлагают ни обществу, ни государству ничего, кроме абстрактных идей демократизации, под которой они понимают унификацию общества под стандарты и ценности западных либеральных демократий.

Сегодня уже очевидно, что «цветные революции» не оправдали надежд населения на кардинальные изменения в лучшую сторону. Они лишь способ-

ствовали замене одной правящей группы на другую, перераспределению властных полномочий и финансовых потоков. Никаких реальных улучшений социально-экономического положения, равно как и подлинной демократизации в этих странах так и не произошло. Напротив, можно констатировать полный провал новых властей в области государственного управления, что привело к усугублению имевшихся до «революции» проблем. Все без исключения страны – жертвы «цветных революций» заплатили за них очень высокую цену – от ухудшения уровня жизни до резкого роста экстремистских настроений, террористической угрозы и даже потери части собственной территории. Главным итогом «цветных революций» для государств, в которых они произошли, стала утрата ими реального суверенитета, превращение этих стран из субъектов в объекты мировой политики, сползание к категории «несостоявшегося государства».

#### **Библиографические ссылки**

1. Nye J. S. *Soft Power: The Means to Success in World Politics*. N. Y., 2004. Pp. 175.
2. Концепция внешней политики Российской Федерации // Министерство иностранных дел Российской Федерации : офиц. сайт. URL: [http://www.mid.ru/bpr\\_4.nsf/0/6D84DDEDEDDBF7DA644257B160051BF7F](http://www.mid.ru/bpr_4.nsf/0/6D84DDEDEDDBF7DA644257B160051BF7F) (дата обращения: 20.05.2016).
3. Наумов А. О. «Мягкая сила» и «цветные революции» // *Российский журнал правовых исследований*. 2016. № 1. С. 73 – 86.
4. Никонов В. А. *Код цивилизации. Что ждет Россию в мире будущего?* М., 2015. 627 с.
5. Президент России Владимир Путин заявил о необходимости провести анализ событий на Украине и всех «цветных революций» последнего времени // ИТАР ТАСС. 27.03.2004. URL: <http://itar-tass.com/politika/1079136> (дата обращения: 20.05.2016).



**«COLOR REVOLUTIONS» – THE THREAT TO THE STATE  
SOVEREIGNTY OF CONTEMPORARY STATES**

The article deals with an actual contemporary geopolitical problem – the threat of "color revolutions" for state institutions. The peculiarities of the given phenomenon, the reasons and mechanism of the protest movement in the historical context are revealed, as well as the prospects of the influence of these processes on the future history.

*Keywords:* «color revolutions», «soft power», «hard power», Euromaidan.

УДК 811.161.1'373

А. В. Пискунов, В. А. Глущенко

### РАССМОТРЕНИЕ ПРИЧИН ФОНЕТИЧЕСКИХ ИЗМЕНЕНИЙ В ТРУДАХ УЧЕНЫХ КАЗАНСКОЙ ЛИНГВИСТИЧЕСКОЙ ШКОЛЫ

В статье рассмотрены причины фонетических изменений в работах И. А. Бодуэна де Куртенэ, В. А. Богородицкого, определен вклад лингвистов в разработку соответствующего круга вопросов.

*Ключевые слова:* лингвистическая реконструкция, фонетическая причина, фонетическое условие, фонетическая позиция.

Особенности лингвистической реконструкции в трудах ученых Казанской школы рассмотрены в монографии В. А. Глущенко [3]. Однако работа В. А. Глущенко не посвящена непосредственно этой проблеме.

Этим обусловлена актуальность предлагаемой работы. В ней предпринята попытка специального исследования такой особенности реконструкции, как причина фонетических изменений в работах ученых Казанской лингвистической школы в лингвистико-историографическом аспекте с привлечением новых материалов.

Целью работы является раскрытие одной из важнейших особенностей лингвистической реконструкции в трудах ученых Казанской школы, определение вклада лингвистов в разработку соответствующего круга вопросов, оценка выдвинутых учеными утверждений с позиций современной компаративистики.

Объект исследования – рассмотренная в лингвистико-историографическом аспекте с ориентацией на методологию совокупность научных текстов.

Предмет исследования – методика исследования причин фонетических изменений в трудах ученых Казанской лингвистической школы.

Поставленные в исследовании задачи решаются с помощью актуалистического метода, который является общенаучным методом теоретического уровня научного познания.

Современные теоретики языкознания очень высоко оценивают попытки лингвистов найти внутренние связи и внутренние причины; они отмечают, что в «славистике преобладает поиск внутренней причинности» [4, с. 477]. При этом необходимо подчеркнуть, что такие принципы историко-генетического исследования, как принципы причинности и системности, трактуются как взаимосвязанные [3, с. 173].

Представители Казанской лингвистической школы по-новому подходили к вопросам изучения языка по сравнению с учеными других школ, особенно в методологическом аспекте. Языковеды Казанской лингвистической школы (И. А. Бодуэн де Куртенэ,

Н. В. Крушевский, В. А. Богородицкий, К. Ю. Аппель) разрабатывали новые подходы к сравнительно-историческому изучению языка, но на другом материале; эти исследования имели как теоретический, так и практический характер.

Ученые Казанской школы пытались изучить причины языковых и, в частности, фонетических явлений. Осознавая важность поиска причин, которые меняли язык в прошлом, И. А. Бодуэн де Куртенэ определял языкознание как «систематическое, научное исследование явлений языка в их причинной связи» [2, т. 2, с. 96]. Такое понимание в некоторой степени соответствовало практике исследований ученых Казанской школы (особенно В. А. Богородицкого), которые пытались выяснить причины фонетических явлений, представленных в их лингвистических исследованиях. Хотя И. А. Бодуэн де Куртенэ высказывает мнение о том, что не всегда возможно выяснение причин того или иного явления и следует подождать «более благоприятных обстоятельств, которые, может быть, сделают возможным объяснение этого явления в связи причин и следствий» [Там же, т. 1, с. 59]. И. А. Бодуэн де Куртенэ в теоретическом аспекте пытался назвать общие причины или так называемые «силы», которые вызывают развитие речи. Языковед к ним относил следующие факторы: 1) «привычка, то есть бессознательная память; 2) стремление к удобству; 3) бессознательное забвение и непонимание; 4) бессознательное обобщение, апперцепция; 5) бессознательная абстракция» [Там же, т. 1, с. 58]. Учитывая тот факт, что И. А. Бодуэн де Куртенэ признавал, что «осно-

ва существования языка – объективно психическая» [Там же, т. 2, с. 72], то вышеуказанные факторы являются психологическими и можно указать на психологический характер фонетических изменений.

Ученые Казанской школы склонялись к поиску причин фонетических изменений в физиологическом аспекте. Но И. А. Бодуэн де Куртенэ критикует толкование некоторых фонетических изменений на индоевропейском материале в трактовке В. А. Богородицкого и Н. В. Крушевского [Там же, т. 2, с. 38], когда латинское «octo» меняется в итальянское «otto» или объяснения изменения безударного *a* в *эдак* [Там же, с. 38]. Но одновременно И. А. Бодуэн де Куртенэ приводит несколько примеров фонетических изменений в индоевропейских языках, которые имеют физиологическое объяснение [Там же, т. 2, с. 38 – 39]. У представителей Казанской школы объяснения причин фонетических изменений физиологическими факторами являются отличительной чертой в отличие от ученых Московской школы, то есть в данном случае мы имеем сочетание физиологических и психических факторов толкований фонетических изменений.

Учитывая приоритет внутренних причин развития языка, ученые Казанской школы обращались и к внешним причинам. Как в теоретическом, так и в практическом аспектах этому вопросу большое внимание уделяли И. А. Бодуэн де Куртенэ и В. А. Богородицкий. Опираясь на положения, что языки включают в себя также «элемент побочный, чуждый, заимствованный, воспринятый под влиянием чуждых по языку

племен и народов – либо в результате непосредственного соседства или контактов» и утверждая, что «такие заимствования происходят в результате общения между индивидами, между племенами и между народами» [Там же, т. 2, с. 303], И. А. Бодуэн де Куртенэ трактует внешнюю историю следующим образом: «В истории внешней мы понимаем данный язык как неразложимое целое и говорим о его судьбе, т. е., собственно, о судьбах данного человеческого коллектива, владеющего тем или иным языком. Это, следовательно, история данного племени и народа, рассматриваемого с точки зрения общности языкового мышления» [Там же, т. 2, с. 295]. И языковед отмечает, что «для внутренней же истории материалом служит сам язык как предмет исследования», что касается внешней истории, «материал для внешней истории языка совпадает в значительной степени с материалом для истории и истории литературы» [Там же, т. 1, с. 45]. Как отмечает В. А. Глущенко, «для И. А. Бодуэн де Куртенэ внешняя история языка не является собственно языковой историей ни по содержанию, ни по материалу исследования» [3, с. 146] и внешняя и внутренняя истории характеризуются как автономные [Там же].

По нашему мнению, представители Казанской школы, как и представители Московской школы, обращались к внешним причинам возникновения и распространения фонетических явлений. Такой подход отразился в том, что представители Казанской школы, обращаясь к внешним причинам, толковали определенные комплексы фонетических изменений. Так, В. А. Бо-

городицкий, подобно А. А. Шахматову, рассматривает явления дзеканья и цеканья в белорусском языке. Языковед уверен, что это явление естественно можно поставить в связь с тем фактом, что «соседний польский язык имеет аналогичное дзеканье и цеканье» (ср. белор. *д'з'ен, ціха* і польск. *dz'en', cicho*) [1, с. 373]. Твердое произношение *p* вместо мягкого языковед объясняет тем, «что область исключительно твердого *p* прилегает своими западными и южными границами к тем языковым областям, которые или совсем не знают мягкого *p* (таков польский язык), или же расширили употребление твердого *p* на счет мягкого (малорусский язык)» [Там же, с. 374].

В. А. Богородицкий, исследуя праславянский язык, выдвинул гипотезу о влиянии на праславянский язык германских языков, а также некоторых иранских диалектов. По мнению языковеда, такое влияние в виде заимствований (слав. «*чадо*», «*шлемь*» – нем. *Kind, Helm*) могло произойти до начала смягчения заднеязычных в соответствующие мягкие [Там же, с. 398 – 399]. Как и А. А. Шахматов, В. А. Богородицкий предполагал влияние финских диалектов («западные финны»). Языковед отмечал, что «основанием для такого заключения служит то обстоятельство, что древнейшие заимствованные слова от этой ветви ее новыми соседями, западными финнами, еще не обнаруживают полногласного типа», ср. фин. *Varpu* заимствовано из формы *\*vorbu* («воробей»), *taltta* с *\*dolto < dolbto* («долото») [Там же, с. 412].

Ученые сделали вклад в теоретическое и практическое исследование вопроса о внутренних причинах фонетических изменений. Языковеды выдвигали на первый план такую причину фонетических изменений, как «стремление к экономии работы» [2, т. 1, с. 228] или «стремление к экономии речевой деятельности» в трех направлениях: фонации, или звукообразования, аудиции, или слушания и восприятия вообще, и, наконец, церебрации, или языкового мышления [Там же, т. 2, с. 6]. В. А. Глущенко отдает должное И. А. Бодуэну де Куртенэ, который видел в этом факте прогрессивный момент [3, с. 148].

Ученые Казанской школы исследовали фонетические изменения, обусловленные фонетической позицией. Надо отметить, что попытки искать причины звуковых изменений в фонетическом окружении, в позиционной обусловленности были характерны также для ученых Харьковской и Московской школ. Ф. Ф. Фортунатов подробно изучал изменения, связанные с влиянием соседних звуков, ударения, позиции в конце, в начале, в середине слова, темпа речи [5, т. 1, с. 440 – 444].

Изучение трудов ученых Казанской школы показывает, что рассмотрение фонетических изменений сведено к установлению фонетических условий, при которых они происходят. Особенно это касается лингвистического наследия В. А. Богородицкого, который пытался на практическом материале выяснить факторы, которые вызывают фонетические изменения (воздействие соседних звуков, положения в конце, в начале, в середине слова, ударение). У В. А. Богородиц-

кого, по нашему мнению, термины «причина» и «условие» выступают как синонимичные.

В. А. Богородицкий выяснял фонетические условия при исследовании первого и второго полногласия [1, с. 93 – 98, 410 – 412], изучал судьбу дифтонгов в индоевропейском языке [Там же, с. 102 – 106] и развитие заднеязычных в соответствующие мягкие шипящие в праславянском языке ( $k > c'$ ,  $g > dz'$ ) под влиянием следующих палатальных звуков [Там же, с. 396 – 398, 402 – 405], носовых гласных [Там же, с. 406 – 409].

Надо также отметить, что в своих исследованиях В. А. Богородицкий сочетал поиск фонетических условий фонетических изменений и одновременно обращался к физиологическому фактору. Так, языковед изучает смягчения переднеязычных согласных и губных под влиянием следующих палатальных гласных, и объясняет этот процесс причиной «чисто физиологической», которая заключается в «приближении к нёбу средней части языка, свойственное палатальным гласным, сообщалось предшествующему согласному, отчего этот последний становился мягким» [Там же, с. 416 – 417]. Также лингвист отмечал, что этот «процесс, подобно большинству звуковых изменений физиологического характера, совершался постепенно, представляя в ходе времени ряд незаметных переходных моментов» [Там же].

Сочетание таких факторов, как фонетическое окружение и фактор физиологический, можно проиллюстрировать на примере перехода  $e > 'o$  в положении перед твердыми согласными [Там же, с. 424 – 429].

Ученые Казанской школы, по нашему мнению, к изучению историко-фонетических явлений подходили системно и эта черта отражается в применении приема хронологизации – в установлении последовательности языковых процессов и в синхронизации архетипов и фонетических законов. И. А. Бодуэн де Куртенэ считал одним из достижений языкознания XIX в. именно тот факт, что «начали обращать внимание на относительную хронологию изменений и временную последовательность в языковых процессах, стали различать в речи отдельные наслоения, то есть рассматривать языковые явления в исторической перспективе, а не в одной временной плоскости» [2, т. 2, с. 7]. В. А. Богородицкий также видел задачу исследователя в том, чтобы «расположить эти явления по времени их возникновения или – говоря иначе – в их хронологической последовательности от древнейшего состояния до позднейшего («соотносительная» хронология процессов), причем, с переходом к историческому времени, сохранившиеся письменные памятники разных возрастов позволяют уже исследователю устанавливать для тех или других явлений более точные хронологические даты («документальная» хронология)» [1, с. 383]. И именно эти соображения помогали ученым школы установить последовательность осуществления тех или иных фонетических законов. Так, И. А. Бодуэн де Куртенэ относил процесс влияния согласного *j* на последующие гласные и

процесс исчезновения всех согласных в конце слова и появление открытых слогов к периоду перехода от «праариевропейского до состояния праславянского» [2, т. 2, с. 23 – 25].

В. А. Богородицкий, изучая историю беглых гласных, и этот процесс он относит к общеславянской эпохе, отмечал, что «процесс развития «беглых» гласных предшествовал смене *ě > 'o*» [1, с. 88 – 94]. Языковед хронологизировал явление полногласия общеславянской эпохой [Там же, с. 94] до «отделения восточной (будущей русской) ветви славянского праязыка» [Там же, с. 395 – 412].

В. А. Богородицкий исследовал историю согласных и синхронизировал некоторые процессы. Так, по мнению ученого, «смягчение перед палатальными гласными заднеязычных согласных в шипящие древнее смягчения переднеязычных и губных согласных в соответствующие мягкие» (*к > ч, г > же, х > ш*), причем это изменение происходило в два этапа: *к > к' > ч, г > г' > же, х > х' > ш* [Там же, с. 112 – 115, 397 – 398]. Но процесс эволюции заднеязычных происходил и в другом направлении – они менялись и в свистящие: *к > ц, г > с, х > с* и, по мнению лингвиста, «смягчения заднеязычных согласных в свистящие (*ц Ъна и др.*) принадлежит более поздней (хотя также праславянской) эпохе по сравнению со смягчением в шипящие» [Там же, с. 114 – 115].

В. А. Богородицкий синхронизировал процессы изменения *ǰ' > х* под влиянием *j* (рус. *сухъ – сушит* –

*сушу / гасит – тушу*) и процесс смягчения с помощью *j* в шипящий и соответствующего звонкого согласного *z* (*мазатъ – мажу*) [Там же, с. 398]. В. А. Богородицкий изучал процесс изменения носовых гласных *e, o* в «чистые» *a, y* и пришел к выводу, что это изменение «происходило в более позднее время, чем развитие непереходного смягчения согласных» [Там же, с. 419]. Чтобы подтвердить это языковед обращается к современным славянским языкам – польскому и кашубскому: *mięso // wąsy, dęwa // skapy, rybę // rybą* [Там же, с. 419], и ученый хронологизирует этот процесс концом X в. [Там же, с. 420], причем этот процесс происходил поэтапно:  $\tilde{e} > \tilde{e} > \tilde{a} > 'a, \tilde{o} > \tilde{o} > \tilde{y} > y$  [Там же, с. 420 – 421]. Процесс образо-

вания «беглых» гласных (т. е. развитие **Ъ** и **Ь**), как и предыдущий процесс, произошел после процесса непереходящего смягчения согласных [Там же, с. 421 – 423]. В. А. Богородицкий синхронизирует изменения *'e > 'o* в положении перед твердыми согласными вместе с процессом развития «беглых» гласных [Там же, с. 424 – 428].

Дальнейшее совершенствование лингвистической реконструкции в историко-фонетических исследованиях, выполненных на материале восточнославянских языков, связано с изучением научной деятельности Л. Л. Васильева, П. М. Селищева, М. С. Трубецкого и др. Это должно стать предметом специальных лингвоисторико-графических исследований.

### Библиографические ссылки

1. Богородицкий В. А. Общий курс русской грамматики. Из университетских чтений. Изд. 4-е, доп. Казань, 1913. VI. 553 с.
2. Бодуэн де Куртенэ И. А. Избранные труды по общему языкознанию : в 2 т. М. : Изд-во АН СССР, 1963. Т. 1. 384 с. Т. 2. 391 с.
3. Глуценко В. А. Принципи порівняльно-історичного дослідження в українському і російському мовознавстві (70-і рр. XIX ст. – 20-і рр. XX ст.) / НАН України, Ін-т мовознавства ім. О. О. Потебні ; відп. ред. О. Б. Ткаченко. Донецьк, 1998. 222 с.
4. Журавлев В. К. Наука о праславянском языке: эволюция идей, понятий и методов // Бирнбаум Х. Праславянский язык: Достижения и проблемы в его реконструкции / общ. ред. В. А. Дыбо и В. К. Журавлева. М. : Прогресс, 1987. С. 453 – 493.
5. Фортунатов Ф. Ф. Сравнительное языковедение : Общий курс // Избранные труды : в 2 т. М. : Учпедгиз, 1956 – 1957. Т. 1. 1956. С. 21 – 197.

**REVIEW OF THE CAUSES OF PHONETIC CHANGES  
IN THE SCIENTISTS' STUDIES OF THE KAZAN LINGUISTIC SCHOOL**

The article deals with one of the main peculiarities of linguistic reconstruction as reasons of phonetic changes in the works by I. A. Baudouin de Courtenay, V. A. Bogoroditsky, the linguists' contribution in the study of the corresponding circle of questions is defined.

*Keywords:* linguistic reconstruction, phonetic reason, phonetic condition, phonetic position.

УДК 821.161.1

Адриано Делл'Аста

**«КОРНИ ЕЁ НЕ В ИСКУССТВЕ»:  
О ПОЭЗИИ АННЫ АХМАТОВОЙ И ДЖАКОМО ЛЕОПАРДИ**

В статье рассматриваются внутренние соответствия, взаимосвязи и переклички между поэзией А. А. Ахматовой и классика итальянского романтизма Дж. Леопарди: открытость к тайнам мира, защита собственной Родины, умение видеть в мгновении вечное, поиски ответа на вопрос о смысле существования. Обсуждаются условия и причины возрождения красоты и поэзии в контексте тоталитарного общества.

*Ключевые слова:* сравнительное литературоведение, поэтический мир, прекрасное, безобразное, поэзия после Освенцима и ГУЛАГа.

Многое объединяет Анну Ахматову и Джакомо Леопарди помимо переводов из Леопарди самой Ахматовой, и именно благодаря тому, что их объединяет, переводы Ахматовой есть нечто большее, чем простая демонстрация поэтического мастерства или даже трогательная дань уважения одного поэта другому. Двух поэтов объединяет, прежде всего, Муза, «милая гостья с дудочкой в руке»; она объединяет вообще всех поэтов, коснувшись самой глубины их сердец и сделав их своими служителями.

И чем глубже ее власть проникает в тайные уголки души, тем больше она охватывает всю вселенную и возвращает ее поэту «в целостном единстве составляющих его частей» [5, с. 43], то есть как полноту, наделенную смыслом. Действительно, как сказал Синявский в знаменитой работе о Пастернаке, поэт «стягивает в единое целое разрозненные части действительности и тем самым как бы воплощает великое единство мира» [Там же, с. 17].

Таким образом, в своём творчестве Леопарди обращается ко всей человеческой природе, «лишь тлению, ни-



чтожеству и праху», и говорит обо всей природе, открывая, что внутри нее заключена «новая безмерность», простирающаяся далеко за пределы «сути моей земной». Именно в этом смысле поэт в стихотворении Ахматовой получает в награду «щедрость и зоркость светил». Таким образом, и Ахматова, и Леопарди подходят под классическое определение поэта, данное Пушкиным: «И внял я неба содроганье, / И горний ангелов полет, / И гад морских подводный ход, / И дольней лозы прозябанье».

Поэт – это тот, кто обладает особой и неповторимой способностью постигать мир, все, что есть на небе и на земле, но в то же время он не сберегает эту исключительную способность к пониманию для себя одного, а делится ею со всеми остальными. «И вся земля была его наследством, / А он ее со всеми разделил», – говорит о поэте Ахматова, признаваясь в «желании разделить без всяких компромиссов участь своего народа» [6], которое многим могло бы показаться неожиданным, но оно, напротив, глубоко запечатлено в сердце поэтессы. Задолго до 1961 года, когда в эпитафии к «Реквиему» она напишет: «Я была тогда с моим народом, / Там, где мой народ, к несчастью, был», в 1922 году она уже сказала похожую фразу, объясняя свой отказ отправиться в эмиграцию: «Не с теми я, кто бросил землю / На растерзание врагам». Но эти мысли Ахматовой не чужды другому поэту: ее слова вновь оказываются созвучны словам Леопарди, который воспевал и защищал не только внутренний мир человека, но и Родину; к Родине он обращается с такими словами: «И кто защит-

ник твой? / Ужель никто? – Я кинусь в битву сам, / Я кровь мою, я жизнь мою отдам! / Оружье мне, оружие! / О, если б сделать так судьба могла, / Чтоб кровь моя грудь итальянцев жгла!».

Нечто, сокровище внутри поэта, в глубине его сердца, открывает его навстречу всей вселенной и накладывает на него ответственность перед ней именно в силу того, что он способен понять ее и передать ее остальным людям в единственной и неповторимой манере, которая для всех других является примером. Тот же Синявский сказал, что в поэте мгновение наполняется «столь значительным содержанием, что повествует уже не о мимолетном и единичном, а о постоянном и всеобщем» [5, с. 55].

Несмотря на кажущуюся банальность и бренность того, о чем повествует поэт, описываемые им вещи становятся все же благодаря действию творческой силы поэта «мгновением, укрывшимся в бесконечности» [2, с. 25], как было сказано о творчестве Ахматовой: повседневное и преходящее возносятся на уровень вечного. Леопарди видел вещи точно таким же образом: говоря о женской красоте и сам в первую очередь с горечью осознавая, что всякая земная красота обречена на смерть, он не боится напоминать другим, что вещи, принадлежащие этому миру, есть просто знак чего-то более великого и окончательного, вечного и, точнее говоря, божественного, так что даже о женской красоте, несмотря на ее временный характер, можно сказать: «Божественным мне показалась светом / Твоя краса, о донна».

Двух поэтов объединяет общая чувствительность к бесконечности бытия и к очевидной его несоразмерности всем конечным мерам, несоразмерности столь таинственной и невыразимой, что Леопарди, не задумываясь, называет ее божественной, зная, что только он способен уловить этот таинственный характер реальности и стать ее истинным певцом, что он – единственное существо, способное до конца выразить словами реальность и ее тайну, «тайну вечную земного бытия». Действительно, только поэт способен облечь в слова всю глубину этой тайны, которая характеризует и все человеческое, несмотря на его убожество и конечность, и которая представляет собой знак полноты человечности, несмотря на непреодолимую несоразмерность самой человечности всем ее ожиданиям.

На каждом шагу в мире искусства мы слышим, что чувствительность к этой характеристике – тайне – свойственна человеческому; например, у Достоевского мы читаем: «Одна уже всегдашняя мысль о том, что существует нечто безмерно справедливейшее и счастливейшее, чем я, уже наполняет и меня всего безмерным умилением и славой, – о, кто бы я ни был, что бы ни сделал! <...> Если лишить людей безмерно великого, то не станут они жить и умрут в отчаянии» [3]. И с наименьшей силой эта характеристика подчеркивается в знаменитом сборнике Леопарди «Мысли»: «Неспособность удовлетвориться ничем земным и даже, если можно так выразиться, всей землей; созерцание безграничности пространства, числа и удивительной громадности миров и сознание

того, что все мало и ничтожно по сравнению со способностью собственного духа; мысль о бесконечном множестве миров и о бесконечности мироздания и ощущение того, что дух и желание наше еще больше, чем само мироздание; и вечный упрек вещам в недостаточности и ничтожестве; и ощущение неудовлетворенности и пустоты и потому скуки кажется мне высшим выражением величия и благородства, которые только можно усмотреть в человеческой природе» [4, с. 353]. Различия во времени и пространстве, в культурной традиции или религиозной принадлежности ни на что не влияют, и подобные утверждения могут прозвучать как в России, так и в Италии, как в XIX веке, когда еще были живы надежды на новый мир, так и в веке XX, разоренном мировыми войнами и лагерями, из уст как верующего автора, так и агностика: здесь можно вспомнить стихотворение Эудженио Монтале: «В яркую голубизну неба / улетает морская птица; / она не останется, нет, / потому что на всех образах написано: / "еще дальше"» или пронзительные слова Клементе Ребора: «Что бы ты ни говорил и ни делал, / изнутри рвется крик: не потому, не потому! // И так все отсылает / к сокровенному вопросу: / деяние – лишь предлог / <...> / В предчувствии приближения Господа / жизнь цепляется / за свое хрупкое достояние, / и каждый стремится удержать / свое благо, кричащее ему: прощай!».

Отличия оказываются совершенно несущественными, потому что здесь проявляется сама природа человека, пребывающего в неопределенности между собственными бесконечными

желаниями и скудостью собственных сил, отмеченного несоразмерностью величия, к которому призывает его собственная природа, и отчаяния, в которое она его повергает. «Природа, о Природа, / Зачем ты не дала мне / То-го, что обещала? Для чего / Обманываешь ты своих детей?», – говорит Леопарди в стихотворении «К Сильвии». И этот вопрос снова и снова звучит в каждом стихотворении, как струна, натянутая до предела между ясным осознанием полноты, знаком которой является вселенная («Тайна Елисейских Полей»), и не менее ясным осознанием пустоты, «ничто», на котором подвешена сама эта вселенная: «и горечь полнит сердце / Примысли, что на свете все проходит, / Следа не оставляя».

Из этого сердечного терзания рождается в поэте его радикальный вопрос, одновременно являющийся радикальным вопросом каждого человека: «Когда гляжу, как небосвод обилен / Созвездьями, и мыслю: / Зачем такое множество светилен? / И беспредельность воздуха? и глубь, / И ясность неба без конца? что значит / Огромная пустыня? что я сам?».

Этот вопрос может мгновенно потонуть в отчаянии поэта, проклинающего свою боль («Родившимся – несчастья груз сполна / Их первый день несет»), или в жестокости власти, которая, стремясь усилить свое влияние на подданных, пытается стереть это осознание бесконечного, благодаря которому люди становятся бесконечно непокорными, несмотря на смехотворность их сил; но благодаря поэту этот вопрос столь же бесконечно звучит вновь и обретает голос, даже когда по-

эт говорит возлюбленной: «Угаснула надежда / С тобою повстречаться», он продолжает поддерживать в ней жизнь, и даже больше чем жизнь, словами, которые, по сути, являются молитвой: «Коль вечная идея / Есть ты, но без телесной оболочки / (Ее счел недостойной сам Творец), / Тебе иная доля / Среди тех, чей смертный пред-решен конец. / И, вознесясь над нашим жалким миром, / В небесных сферах ты не знаешь боле / Ни горя, ни забот, живя близ Солнца, / И дышишь среди звезд иным эфиром. / Прими с Земли любовное посланье / Безвестного певца в знак обожанья».

И здесь, в этой молитве, мы снова находим важное соответствие творчества Леопарди и Ахматовой, которая возносит молитву за себя и своих близких («Эта женщина больна, / Эта женщина одна, / Муж в могиле, сын в тюрьме, / Помолитесь обо мне») и, более того, принимает на себя обязанность молитвы от имени всего своего народа: «И я молюсь не о себе одной, / А обо всех, кто там стоял со мною».

Два поэта встречаются снова на вершине отчаяния, в молитве. Но мы не сможем до самого конца понять их общность, если не поймем, что эта общая молитва рождается из того же вопроса человека, жаждущего до конца постичь и высказать словами смысл собственного существования: он хочет найти смысл собственной смертной и конечной человечности перед лицом бесконечного, как это было в случае Леопарди, или же пытается заново обрести и восстановить тайну человеческого лица перед лицом умаления и отрицания человеческого со стороны тоталитарного режима – в случае Ах-

матовой. Вслед за вопросом Леопарди о том, кто есть человек в сравнении с безмерной вселенной, звучит вопрос Ахматовой в начале «Реквиема», радикальный вопрос не только о том, кто такой человек, но и о том, возможно ли все еще говорить о человеке в той особой сложившейся исторической ситуации, «когда улыбался / Только мертвый, спокойствию рад», когда поэт знает, что в сравнении с ним «никого нет в мире бесприютней / и бездомнее, наверно, нет», так что он сам может сказать о себе: «Нет у меры моей тревоге».

Радикальный вопрос Ахматовой, из которого рождается «Реквием», – это вопрос о возможности выразить словами тайну, принявшую окончательную форму невыразимого: «В страшные годы ежовщины я провела семнадцать месяцев в тюремных очередях в Ленинграде. Как-то раз кто-то "опознал" меня. Тогда стоящая за мной женщина с голубыми губами, которая, конечно, никогда в жизни не слыхала моего имени, очнулась от свойственного нам всем оцепенения и спросила меня на ухо (там все говорили шепотом):

– А это вы можете описать?

И я сказала:

– Могу.

Тогда что-то вроде улыбки скользнуло по тому, что некогда было ее лицом».

Мир, из которого родился «Реквием», – это мир, где отрицание человеческого разрушило даже тех, кто остался на свободе, где даже поэт говорит о себе: «за одну минуту покоя / я посмертный отдам покой». В этом смысле мир, из которого родился

«Реквием», – это мир, где кажется невозможным всякий вопрос, довод и слово, тем более слово поэтическое; даже звучали мнения, что после таких трагедий любая форма культуры, тем более поэзия, будет варварством, и сама Ахматова сказала: «И проходят десятилетия: / пытки, ссылки и казни – петь я, / Вы же видите, не могу». Но именно в этом мире началось возрождение не только человеческого лица, но и улыбки на этом лице, и это возрождение во многом обязано поэзии. Поэт не только может выразить словами то, что происходит и чего никто не видит, он может сделать и делает это, находясь в самом сердце отчаяния, отчаяния, которое становится еще глубже, особеннее и пустыннее именно вследствие остроты его взгляда: «Магдалина билась и рыдала, / Ученик любимый каменел, / А туда, где молча Мать стояла, / Так никто взглянуть и не посмел».

И благодаря еще одной таинственной черте поэзии у подножия этого Креста этот уникальный опыт стал общим опытом русской литературы XX века, и эта литература, столкнувшись с реальной угрозой полного уничтожения себя самой и всего человеческого, получила возможность вновь радикальным образом поставить перед человечеством вечный вопрос каждого человека и поэта. В лице своих великих деятелей, таких как Ахматова, русская литература XX века, прошедшая через концлагеря, драматическим образом совершенно по-новому пережила сошествие в ад, пройдя (именно благодаря лагерям) через подлинный опыт смерти и последующего воскресения.

Это парадокс красоты и поэзии, возродившихся там, где, казалось, для красоты или поэзии места больше не осталось, это парадокс формы, явившейся там, где искажение человеческого (и реальности в целом), казалось, прошло точку невозвращения, так что всякое символическое изображение, казалось, стало невозможным вследствие исчезновения всех человеческих фигур и самого принципа формы, в мире, который радикально, по сути и с точки зрения нравственности стал безобразным (буквально – бесформенным). Согласно гениальной мысли Владимира Вейдле в его статье о раннехристианском искусстве, после продолжительного бреда эстетического утилитаризма и искусства ради искусства подлинное возрождение искусства «не могло совершиться до конца в пределах обычного увядания и роста, последовательной смены вкусов или форм. Корни его не в искусстве, а по ту сторону искусства, в таком одной религии доступном напряжении духовной жизни, которое делает искусство ненужным и

ведет если не к прямой его смерти, то к длительному его уничтожению. Именно оно и совершается в раннем христианстве, и оно одно делает возможным весь позднейший многовековой расцвет христианского художественного творчества» [1, с. 192].

То же самое произошло под Крестом, к которому обратила свои мысли Анна Ахматова, и как ее молитва соединилась с молитвой Леопарди и достигла конечного смысла их поэтической общности, так само искусство обрело свой конечный смысл, о котором говорил другой великий поэт, Шаламов, далекий от церковного опыта, пытаясь объяснить христианину Пастернаку, в чем состоит конечная суть его стихотворений: «Ведь я знаю людей, которые жили, выжили благодаря Вашим стихам, благодаря тому ощущению мира, которое сообщалось Вашими стихами <...>. Думали ли Вы об этом когда-нибудь? О людях, которые остались людьми только потому, что с ними были Ваши слова, Ваши рисунки и мысли? Что стихи читались, как молитвы» [7, с. 391].

#### **Библиографические ссылки**

1. Вейдле В. В. Крещальная мистерия и раннехристианское искусство // В. В. Вейдле. Умирание искусства. СПб. : Аxioma, 1996. С. 165 – 192.
2. Виноградов В. В. Поэзия А. Ахматовой. Л. : Тип. Химтехиздата, 1925. 165 с.
3. Достоевский Ф. М. Бесы. Ч. 3. Гл. 7. [Электронный ресурс]. URL: <http://ilibrary.ru/text/1544/p.104/index.html> (дата обращения: 25.06. 2016).
4. Леопарди Дж. Нравственные очерки; Дневник размышлений; Мысли. М. : Республика, 2000. 448 с.
5. Синявский А. Д. Поэзия Пастернака // Б. Л. Пастернак. Стихотворения и поэмы. М.-Л. : Советский писатель, 1965. С. 9 – 62.
6. Страда В. L'Unità. 6 марта 1966.
7. Шаламов В. Т. Письма к Б. Л. Пастернаку (письмо 24.XII.1952) // В. Т. Шаламов. Собрание сочинений : в 4 т. М. : Вагриус, 1998. Т. 4. 494 с.

**"ITS ROOTS ARE NOT IN ART": ABOUT THE POETRY  
OF ANNA AKHMATOVA AND JACOMO LEOPARDY**

The article examines the internal correspondence and interrelations between the poetry of A. A. Akhmatova and the classic of Italian romanticism of J. Leopardi: openness to the secrets of the world, the defense of one's own Motherland, the ability to see in an instant the eternal, the search for an answer to the question of the meaning of existence. The conditions and reasons for the revival of beauty and poetry in the context of a totalitarian society are discussed.

*Keywords:* comparative literary criticism, poetic world, beautiful, ugly, poetry after Auschwitz and Gulag.

УДК 821.161.1

**Г. Т. Гарипова**

**ФЕНОМЕН «ДОНКИХОТСТВУЮЩЕГО СОЗНАНИЯ»  
В РЕЦЕПТИВНОМ ПОЛЕ РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ XX ВЕКА**

В статье рассматривается проблема интертекстуального функционирования прообраза Дон Кихота в русском литературном процессе XX века. Выделяются три ключевых концепта, моделирующих «магический код» сервантесовского сверхчеловека – «добродетель – мученичество – сверхчеловек». Анализируются константы кода, раскрывающие нравственно-психологический смысл личностного «Я» Дон Кихота и продуцирующие инвариативные рецепции «донкихотствующего сознания».

*Ключевые слова:* топики, эстетический код, донкихотствующее сознание, нравственное основание.

*Тебе, кому достался тот удел...  
Вкушать бессмертье суждено, покуда...  
Неустрашимым прослывёшь ты всюду,  
Твоя страна все страны превзойдёт,  
Всех авторов затмит твой автор мудрый.*

(Сонет. Амадис Галльский  
Дон Кихоту Ламанчскому)

В современном литературоведении одной из глобальнейших является задача культурологического переосмысления литературного процесса XX столетия. Сложность исследования его динамики и эволюции определяется тем, что «художественный опыт XX века оказался принципиально иным, чем девятнадцатого, поэтому литературоведческие категории, отработанные для анализа классической литературы, часто оказываются неприменимы для изучения творчества О. Мандельштама, Е. Замятина или А. Платонова. XX век требует своего терминологического аппарата» [5, с. 10].

Сложность литературного процесса XX века заключена в смене парадигмы художественного сознания, появлении новой иерархической структуры – неклассической (нереалистической) линии литературного развития, формирующей *модернистский многоаспектный тип культуры*, продуцирующей в литературном процессе модернистскую парадигму художественности. Установка модернистского типа художественного сознания на переоценку и переосмысление культурфилософских и собственно литературных констант классического наследия привела к формированию абсолютно иного качества рецептивного поля литературного процесса, в котором соотношение «традиции» и «новации» стало строиться на основе не только и не столько смыслопорождающих, сколько игровых смыслоразрушающих художественных стратегий, позволяющих не только интерпретировать классику, но и рефлексировать по поводу новых смыслов через перепрочтение старых.

Так переосмысление и переоценка перерастают в декодирование и децентрирование «вечных» смыслов, перестающих быть вечными. Тем не менее в системе художественного «фонда предметности» продолжают оставаться образы, концепты, сюжеты и т. д., декодируемые XX веком, но при этом всё-таки центрирующие его мировоззренческое поле. Как правило, это категории ценностно ориентированные на синкретические смыслы, составляющие аксиологическую основу человеческого бытия.

Таким знаковым для русского литературного процесса XX века становится «магический код» Мигеля де Сервантеса Сааведра, складывающийся из констант антропологической утопии писателя и феномена «донкихотствующего сознания». В данном исследовании автор ставит цель проследить инвариативные рецептивные открытые / опосредованные / подтекстовые уровни цитации «магического кода» (*вплоть до прямых / цитатных вкраплений в «чужой» текст как собственно эстетических структур*) в русском литературном процессе XX века, концептуализировавшего в своём пространстве утопическую феноменологию «сверхчеловека» Дон Кихота Сервантеса в системе интертекстуального «диалога» с классикой. Данный подход позволит идентифицировать специфику формирования контекста «донкихотствующего сознания» как «фоновой» традиции, не выраженной эксплицитно в тексте произведения, но выявляющей уровень его интертекстуальных / метатекстуальных / паратекстуальных / гипертекстуальных / архитектстуальных репрезентаций.

Методология рецептивного анализа «магического кода» Сервантеса в системе «межлитературных» и шире – «межкультурных» коммуникаций позволяет также определить, помимо интертекстуальных смыслов рецепции, и методологические историко-литературные, герменевтические, интегральные, комплексные и другие исследовательские филологические стратегии нового смыслопорождения посредством разрушения претекста / прообраза. Так, один из теоретиков рецептивной эстетики С. Е. Трунин в своём исследовании по творчеству Ф. Достоевского отмечает, что «каждая художественная система по-своему реализует рецептивную стратегию в освоении культурного наследия <...> Для постмодернистов любой аспект творчества классика является важным, так как стимулирует порождение новых образов, созданных на основе деконструкции классических, ставших культурными знаками (например, образы князя Мышкина, Великого инквизитора и т. д.), позволяет уточнить представление о русском национальном характере, подвести итоги исторического развития» [13].

Одним из таких эволюционно значимых «культурных знаков», формирующих художественно устойчивые персоналогические модусы и онтологические миромодели в русской литературе XX века, становится эстетический код «странствующего рыцаря *Дон Кихота*», содержательно констатирующий в художественной системе утопическую миромодель.

Создавая «рыцаря печального образа», Мигель де Сервантес Сааведра

на самом деле смоделировал утопическую идею-мечту человечества о существовании некоего мифа-Человека, воплощающего в себе особую Божественность как высшую истину мира. Дон Кихот как личностное воплощение «магического кода» этой истины позволил ощутить и уловить смысл и суть этой божественности, парадоксальным образом сочетающей в себе трагическое и комическое (юрродствующее) начала человеческого духа и абсолютную вселюбовь Духа Божественного, осуществляющего, по мнению Альбера Камю, «ту добродетель, что является общей основой человека и вселенной, – добродетель, которой нам предстоит теперь дать определение перед лицом ненавидящего её мира» [7, с. 335].

Суть антропологической утопии Сервантеса определяется не столько средоточием этой добродетели в одном человеке, сколько отсутствием её «бунтарского» противостояния ненавидящему миру. Ведь, несмотря на то что Дон Кихот «бунтует» против неких устоев этого мира, осуществляет он это противостояние на уровне идеологии «добро – зло» (зло в сознании «хитроумного идальго» выступает как стихия, противопоставленная миру, а не её составляющая), а не личностно-социальной антиномии «личность – мир».

В силу этого художественно созданная Сервантесом философская идея *добродетельного индивидуализма* уже по сути своей утопична, ибо зло даже в образе «ветряных мельниц» не существует само по себе, абстрактно индивидуально, а есть содержание и



проявление всё того же «агрессивно-го» мира.

Уловив в образе Дон Кихота некое проявление сверхчеловека, уже своей личностной сутью обречённого на вечное одиночество и как следствие – на противостояние толпе-миру, В. Иванов чётко обозначил взаимозаменяемость зла – действительность: «Итак, будем утверждать вселенское изволение нашего «Я» тем глубоким несогласием и бестрепетным вызовом дурной и обманной действительности, с каким противостоял её Дон Кихот» [6, с. 25].

Таким образом, «магический код» Дон Кихота на самом деле двойственен – под маской простовато-глуповато-смешного чудака-мечтателя скрывается «бунтующий» сверхчеловек, стремящийся перевернуть мир, изничтожить зло и утвердить Абсолют Всеобщей любви. И этот добродетельный сверхчеловек – высшая антропологическая утопия. И потому, как сказал тот же В. Иванов, «три века не увядает слава и не прекращается мученичество одного из первых «героев нашего времени», того, кто доныне плоть от плоти нашей и кость от костей наших» [Там же, с. 18]. Мы можем считать Дон Кихота и «героем нашего времени», и вообще всех времён и народов.

Выделив в утопическом образе Дон Кихота три ключевых концепта, мы условно смоделируем «магический код» сервантесовского сверхчеловека – **«добродетель – мученичество – сверхчеловек»**. Разложив каждый концепт на знаковые этические семы, можно вычленив внутреннюю фактическую суть этого кода, раскрывающую эмоционально/нравственный-психологический смысл личностного

«Я» Дон Кихота и приближающего его к сверхчеловекобогу Иисусу Христу:

добродетель – мученичество – сверхчеловек  
 ↓                      ↓                      ↓  
 любовь – жалость – абсолют

Именно к этой формуле и приходит Ф. Достоевский в своей гениальной попытке «изобразить положительно прекрасного человека». Достоевский пишет: «На свете есть одно только положительно прекрасное лицо – Христос, но он есть “бесконечное чудо”» («Письма», № 294). И в то же время писатель выделяет ещё одну «вселенскую» личность, оговаривая её «несовпадения» с магическим кодом Христа: «Из прекрасных лиц в литературе христианской стоит всего законченнее Дон Кихот. Но он прекрасен единственно потому, что в то же время и смешон» (Там же).

Однако, на наш взгляд, констатация Достоевским введённого Сервантесом в структуру «магического кода» Дон Кихота нового концепта **«юрродство»** несколько не «снижает» значимости образа, его «сверхчеловечности». Знаковые совпадения в образах Иисуса Христа, Дон Кихота и «прекрасно положительного человека» князя Мышкина (Ф. Достоевский, роман «Идиот») на уровне концептов «магического кода» на самом деле поразительны. Во всех трёх случаях в качестве доминантного личностного модуля выступает абсолют «любовь – жалость». Не случайно Н. О. Лосский, анализируя образ князя Мышкина, подчёркивает, что «предложение, сделанное им Настасье Филипповне, было поступком защитника страдающих рыцаря Дон Кихота, и сравнение с Дон Кихотом, несколько

раз произведённое Аглаею, содержит в себе значительную долю правды» [8, с. 185]. Достоевский в психологическом портрете «идиота» князя Мышкина совмещает жертвенный трагизм Иисуса и жертвенный комизм Дон Кихота, усиливая тем самым «эмоцию страдания» (Там же).

Все три концепта «магического кода» классическим образом репрезентируются и в структуру личности Данко (М. Горький, рассказ «Старуха Изергиль»), сверхчеловечность которого проявляется в добродетельном стремлении «бунтующего» человека спасти людей. Однако актуализация Горьким в его образе идеи жертвенного трагизма богочеловека при полном отсутствии жертвенного комизма выводит знаковое содержание мученичества Данко в пласт иных интерпретаций – его мученичество есть абсолют воли и силы, а не проявление «сострадательной немощи» князя Мышкина и следствие «жертвенного комизма» Дон Кихота.

Соотношение магического кода Дон Кихота и структурных личностных составляющих князя Мышкина и Данко выявляется на уровне психологических и этических мотивов, однако в русской литературе конца XX века обнаруживаются ещё и инварианты интертекстуальных совпадений.

Так, например, константы «магического кода» Дон Кихота проявлены в разных героях романа Саши Соколова «Школа для дураков». Критика отмечает, что это делает образы иконичными, как, например, образ учителя географии Павла Норвегова (он же Савл): *«Чья худая, но все ещё царственная рука с утра до вечера вращает пусто-*

*порожнюю планету, сотворённую из обманного папье-маше!»*, *«...говорил, что ощущает себя настолько худым, что боится, как бы его не унёс какой-нибудь случайный ветер. < ... > В дачном посёлке, где я живу, меня называют ветрогоном и флюгером, но скажите, разве так уж плохо слыть ветрогоном, особенно если ты – географ. Географ даже обязан быть ветрогоном, это его специальность, – как вы считаете, мои молодые друзья? Не поддаваться унынию, – задорно кричал он, размахивая руками»* [11].

Исследователи подчёркивают, что «все элементы образа являются культурными аллюзиями: болезненная худоба учителя вызывает одновременно ироничное замечание о том, что его может унести ветром, и аналогию с Дон Кихотом, которого неудержимо влекут ветряные мельницы, таящие в себе опасность. Выстроенный ассоциативный ряд: худой человек – страх быть унесённым ветром – Дон Кихот, в итоге приводит к прямому сопоставлению Норвегова с флюгером, т. е. к предельной материализации образа, отождествлению человека с вещью. Однако на этом образный ряд не останавливается, актуализируя через смысловые образные компоненты «ветер» и «флюгер» семантику ветрености, несерьёзности, необоснованного оптимизма» [2].

Однако, на наш взгляд, более важным является складывающийся мозаично нравственный постулат романа, содержательно смодулированный тезисом В. С. Соловьёва: *«...естественный корень нашего нравственного отношения к другим заключается не в участии, или чувстве солидарности вообще, а*

именно в жалости, или в сострадании, – это есть истина, вовсе не связанная с какою-нибудь метафизическою системой (напр., с буддийским вероучением или с “философией воли” Шопенгауэра) и нисколько не зависящая от пессимистического взгляда на мир и жизнь. <...> ... мы, по существу дела, находим, что основанием нравственного отношения к другим существам может быть принципиальна только жалость, или сострадание, а никак не сорадование или со-наслаждение» [12, с. 101].

В романе С. Соколова «Школа для дураков» все три знаковые составляющие кода «любовь – жалость – абсолют» укладываются в схему образа героя – слабоумного мальчика Вити, «донкихотствующее сознание» которого определено не социальной заданностью «быть нравственным», а естественностью шизофренического мировидения. Но постмодернистская установка на абсолютизацию ИСС и эстетики «игрового комизма» привела к тому, что ключевые концепты «добродетель – мученичество – сверхчеловек» иронически трансформировались и утратили свою «жертвенную» ценность, постулируемую в системе естественной проявленности природы «ущербного»/юродствующего человека. В связи с этим и важно замещение «донкихотствующего сознания» прообраза/претекста изменённым состоянием сознания «шизоаналитствующего» героя романа.

С. И. Пискунова, анализируя тип «сервантесовского романа» в русской литературе XIX – XX веков, подчёркивает, что, «следуя методу историко-поэтологического ретроспективного

анализа, сервантесовское начало можно найти и в «Шинели», и в «Преступлении и наказании», и в «Подростке», равно как в прозе Лескова, Алексея Ремизова, К. Вагинова, в «Даре» и «Лолите» Владимира Набокова... Модернистский «роман сознания» XX века, представленный на Западе творениями Пруста, Джойса, Кафки, Унамуно, в дореволюционной России – прозой Андрея Белого, в России пореволюционной – антиутопиями Замятина и Платонова, в России изгнаннической – прозой В. Набокова, наглядно демонстрирует способность созданного Сервантесом жанра к кардинальным трансформациям (с сохранением «донкихотовской» основы). Мы решили поставить «условную» точку в своих разысканиях о значении романа «Дон Кихот» для русского романа на «Пушкинском доме» Андрея Битова, с которым принято связывать начало русского «постмодернизма», хотя нельзя не согласиться с М. Липовецким в том, что этот самый русский «постмодернизм» мало чем от модернизма отличается» [10, с. 4].

Несомненно, что самым ярким эволюционным идентификатором кодовых значений «донкихотствующего сознания» в романе А. Битова «Пушкинский дом» становится Лёва Одоевцев, который *«примерял уже картонные латы и выдёргивал из ножен некстати деревянный раскрашенный меч! Но, пытаясь бороться с врагами их же оружием, то есть, в свою очередь, предавая их, так и не удавалось переиграть их, перещеголять в предательстве. Он сам же поскользнулся на слабенькой и тихой своей продаже, отшатнувшись от внезапного, возни-*

кающего как бы ниоткуда, невероятного их предательства. Чудище огромное, и головы каждый раз новые отрастают...» [3, с. 202].

«Донкихотство» для Лёвы не принцип нравственности (как для князя Мышкина), не форма естественной нравственности (как способ шизоидного мировосприятия в романе С. Соколова), а всего лишь ещё одна готовая роль, которую можно выучить и втиснуть в систему других ролей. Но «игра» Лёвушки несостоятельна, поскольку роль Дон Кихота слишком масштабна для инфантильного, трусоватого, амбивалентного Лёвушки. Он в состоянии её выучить, но не сыграть, поскольку она становится «основанием нравственного отношения к другим существам» (В. Соловьёв), а не к себе, что принципиально для «эгоиста по предательству» Лёвушки. В нём не проявлены ключевые константы «магического кода» Дон Кихота, а потому он лишь пародия её, а не знак.

В художественной системе А. Битова, в романе-пунктире «Улетающий Монахов», проявленность «донкихотствующего сознания» реализована в персонаже не главном, но концептуальном – в Лёнечке-поэте, способном к «страданию – мученичеству – жертвенности», а главное, к **жалости** (вспомним, что статья В. Соловьёва так и называется «Жалость и альтруизм» – так выявляется ещё один бином «донкихотства»). Главного героя романа, Алексея Монахова, в Лёнечке поразила именно способность любить в другом человеке его самого, а не себя, отдавая «любимому» своё «Я», а не только отражаясь в другом «чужом» (принцип отношения Монахова к ближнему своему):

*«”Вот кто любит! Вот кому всё!” – завидовал он, глядя в Лёнечкино лицо, в эту небесную лужицу, в которой отражалась Наташа. Ах, как оно жило, как дышало! Будто его лицо летело на нём, как всадник: вперёд! Вперёд! К ней, к ней!.. – радостно предаваясь этой скорости. Он всё время к ней шёл: он к ней шёл, приходил, наконец, видел и тогда снова шёл. Он шёл к ней через стол, через эти два метра расстояния, как сквозь бесконечность, не пугавшую и не останавливавшую его»* [4, с. 364].

Реальность такова, что Лёнечкина наивность (прямо противопоставленная инфантилизму Лёвы Одоевцева и Алексея Монахова) делает его поистине личностью с высокой нравственностью, а Монахов при наличии рационально острого масштабного ума остаётся нравственно несостоятельным. «Донкихотство» Лёнечки позволяет ему спастись в мире разрушения личности, преодолеть бесконечность нелюбви окружающего мира в силу способности раствориться в любимой, слиться с ней, забыв о своём «Я». Именно такая способность и делает Лёнечку творцом – он рождает в своём слове духовность и передаёт её другим в своих стихах, которые этим и привлекли Монахова.

*«Концу конец – начало всех начал:  
Мир так прекрасен, словно я в нём  
не был;*

*Прозрачные значения не слыхал  
Со словом, а в начале было небо»*  
[Там же, с. 366].

В современной прозе наиболее близок битовскому Лёнечке образ Авдия Калистратова из романа Чингиза Айтматова «Плаха», также репрезен-

тирующего ключевые знаки «магического кода» Дон Кихота, однако идентифицирующего константу «Абсолют» как религиозно-духовный концепт «Вера».

Для Авдия, как и для Лёнечки, любовь составляет смысл жизни, в любви заключена вера. Вера воспринимается им в Боге, через которого человеку дана любовь. Для битовского Лёнечки (как и для сервантесовского Дон Кихота) любовь, сосредоточившись в любимой женщине, заняла всё пространство души и жизни, в которой всецело растворилось его «Я». Но для Лёнечки в жизни не осталось места для иных чувств (ревности, гордости), только желание любить и творить.

*«Как будто бы я умер, мир стоял...  
В нём не было меня, и понемногу  
Он очищался от того, что я  
Присваивал, приписывая Богу»* [4, с. 366].

В силу того, что любовь составила суть его «Я», Лёнечка не способен воспринимать нелюбовь (как чувство), безверие со стороны других людей – он не может быть одиноким, даже в разлуке с любимой, как Авдий Калистратов: *«Но острее всего он чувствовал в этот раз своё одиночество. Ему припомнилось полузабытое изречение какого-то восточного поэта: “И среди тысячной толпы – ты одинок, и находясь с собой наедине – ты одинок”*.

*...А теперь он тихо плакал, думая о ней, сознавая, что, не зная он о её существовании, не люби её так затаённо и отчаянно, как собственную жизнь перед смертью, не было бы этой неутраченной боли, этой тоски, этого непоборимого, бездумного и му-*

*чительного желания немедленно тотчас же вырваться, освободиться и бежать к ней среди ночи через саванну...»* [1, с. 44].

Авдий мыслит любовь в рамках христианской религиозной этики, по которой любовь осознаётся как проявление божественного в человеке, ибо Бог есть любовь. Особый смысл приобретает акт самопожертвования во имя любви к Богу, через которую обретается любовь к «ближнему своему». Это составляет основу веры Авдия: *«Но его чувства к ней были тем острее, чем неосуществимей было желание видеть её, чем мучительнее было сознание одиночества, и чувства эти открывали ему вместе с тем и всю благодать слияния с Богом, ибо теперь ему открылось, что Бог, являя себя через любовь, дарует тем самым человеку наивысшее счастье бытия, и щедрость Бога тут бесконечна, как бесконечно течение времени, а предназначение любви неповторимо в каждом случае и каждом человеке...»* [Там же, с. 44 – 45].

Предназначение любви Ч. Айтматов видит в слиянии личности с Богом, ибо не только любовь к человеку обретается через Бога, но и любовь к Богу рождается через любовь к людям. И если одиночество для А. Битова – это трагедия «неверующей» личности, несущая нелюбовь как состояние души и делающая невозможным обретение Бога (в котором заключена суть любви и веры), то для Айтматова одиночество – это путь «слияния с Богом», путь постижения смысла истинной любви, ибо «велика божья милость, когда он вселяет в сердца любовь...» [Там же, с. 44 – 45].

Образ айтматовского Авдия, несомненно, значительнее и философски насыщеннее битовского Лёнечки, в котором и сама любовь, и самопожертвование носят личностный характер и лишены бытийного смысла. Образ Авдия сконцентрировал в себе тоску и боль всего человечества, по мнению А. Павловского, «вдруг осознавшего – но уже почти на краю гибели – весь ужас своего нравственного опустошения» [9, с. 102]. В образе Авдия (не случайно критики отождествляют его с Иисусом Христом) Айтматов осуществил идею о самопожертвовании личности во имя всего человечества через «жертвенную любовь»; о **любви** как сути **Веры**. И в этом плане он многоплановее, шире и «магического кода» Дон Кихота.

Анализ особенностей репрезентации антропологической утопии Сервантеса и феномена «донкихотствующего сознания» в рецептивном поле проанализированных произведений позволяет утверждать, что сервантесовская традиция, локализованная в «магическом коде» Дон Кихота, концептуально связана с развитием русской литературной аксиологии XX века, продолжается и трансформативно развивается на уровне «воспринимающего сознания» писателей XX века. В этой связи роман Мигеля де Серванте-

са Сааведра «Хитроумный идальго Дон Кихот Ламанчский» (El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha) может быть определён как «претекст» русской литературы XX века в целом и ценностного кода «донкихотствующего сознания» в частности. Нравственно-философские и художественно-эстетические константы антропологической утопии Сервантеса организуют «фонд преемственности» традиции романа «сервантесовского типа» и представляют собой концептуально значимую для развития русского литературного процесса XX столетия систему.

В рецептивном поле «этического императива» прообраза Дон Кихота высвечиваются ключевые традиции, мотивы и идеи, предопределившие в русской литературе XX века формирование целого ряда персонажей/образов с «цитированием» заимствованных прямых или дешифрованных констант «магического кода». Базисной и функционально значимой в русской литературе XX века является парадигма «добродетель – мученичество – сверхчеловек», предопределяющая развитие трансформаций и вариаций «донкихотствующего сознания» и формирующая рецептивное поле «магического кода» Дон Кихота для русского литературного процесса XX столетия.

### **Библиографические ссылки**

1. Айтматов Ч. Плаха : роман. М., 1987. 232 с.
2. Аржанов А. П., Атрощенко А. С. Особенности структуры художественного образа в орнаментальной прозе XX века // Известия Самарского научного центра Российской академии наук. 2013. Вып. № 2 – 3. Т. 15. С. 708 – 713 [Электронный ресурс]. URL: <http://cyberleninka.ru/article/n/osobennosti-struktury-hudozhestvennogo-obraza-v-ornamentalnoy-proze-hh-veka> (дата обращения: 10.07.2016).

3. Битов А. Пушкинский дом : роман. М. : Известия, 1990. 416 с.
4. Битов А. Г. Собрание сочинений : в 3 т. М. : Молодая гвардия, 1991. Т. 1. 575 с.
5. Голубков М. М. Литература второй половины XX века: размышления о новых подходах, новом учебнике и не только о нём // Вестник Московского университета. Серия 9: Филология. 2002. № 4. С. 7 – 25.
6. Иванов В. Родное и вселенское. М. : Республика, 1994. 428 с. (Мыслители XX века).
7. Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство : пер. с фр. М. : Политиздат, 1990. 415 с. (Мыслители XX века).
8. Лосский Н. О. Бог и мировое зло. М. : Республика, 1994. 432 с. (Б-ка этической мысли).
9. Павловский А. И. О романе Ч. Айтматова «Плаха» // Русская литература. М., 1988. № 1. С.92 – 118.
10. Пискунова С. И. «От Пушкина до «Пушкинского дома»: очерки исторической поэтики русского романа». М. : Языки славянской культуры, 2013. 272 с.
11. Соколов С. Школа для дураков : роман [Электронный ресурс]. URL: <http://lib.ru/PROZA/SOKOLOV/shkola.txt> (Отсканировано с издания: Саша Соколов. Школа для дураков. Между собакой и волком. М., «Огонек-Вариант», 1990. Scanning&OCR: Sep 1998 by Serge Zhandarov (kum\_serge@geocities.com). © Цопыригхт Саша Соколов) (дата обращения: 10.07.2016).
12. Соловьёв В. С. Оправдание добра. Нравственная философия. М. : Республика, 1996. 480 с. (Б-ка этической мысли).
13. Трунин С. Е. Рецепция Достоевского в русской прозе рубежа XX – XXI вв.: автореф. дис. ... канд. филол. наук : 10.01.01. М., 2008. 20 с. [Электронный ресурс]. URL: <http://cheloveknauka.com/retseptsiya-dostoevskogo-v-russkoj-proze-rubezha-xx-xxi-vv> (дата обращения: 10.07.2016).

**G. T. Garipova**

**PHENOMENON OF «THE CONSCIOUSNESS OF DON QUIXOTE»  
IN THE RECEPTIVE FIELD OF THE XX<sup>TH</sup> CENTURY  
RUSSIAN LITERATURE**

The article deals with the problem of intertextual functioning of archetype of Don Quixote in the Russian literary process of the twentieth century. There are three key concepts of modeling «magic code» of The Cervantes' Superman – «virtue – martyrdom – Superman». We analyze the constants of Cervantes' code that reveal the moral-psychological personal meaning of Don Quixote and producing invariant receptions of «the consciousness of Don Quixote».

*Keywords:* topic, aesthetic code, the consciousness of Don Quixote, the moral foundation.

УДК 27+28

Е. И. Аринин, С. Ш. Абдуллаева

### ПРОБЛЕМАТИЧНОСТЬ ОТНОШЕНИЯ К МИСТИЦИЗМУ В ИСЛАМЕ (К ДИСКУССИИ О ВЛИЯНИИ ХРИСТИАНСТВА)

В статье авторы рассматривают проблематичность отношения к мистицизму в исламе и дискуссии о влиянии на него христианского мистицизма. Несмотря на то что ислам является одной из самых "рационалистических" религий и богословие ортодоксального ислама (т. е. суннитов) не признает такого понятия, как "мусульманский мистицизм", суфизм как мистическое течение в исламе основывается на Коране и сунне, переосмысливая их. Рассматривается концепция влияния античного и христианского мистицизма на развитие суфизма.

*Ключевые слова:* христианство, ислам, сунниты, шииты, мистицизм, суфизм, Коран, сунна, эзотерическое учение, единение с Богом.

Ислам, возможно, можно считать одной из самых "рационалистических" религий, которая в основных своих течениях дистанцируется от мистики и эзотеризма. "Акыда" (العقيدة – мусульманское "вероубеждение", "символ веры") и "мазхабы" (المذهب – школы шариатского права) не раскрывают такого понятия, как "мусульманский мистицизм", и не дают определенной теоретической базы для изучения соответствующих практик, так как внимание мусульман сосредоточено преимущественно на исполнении "внешнего закона" – шариата. Учение о мистическом познании Бога не входит в традиционное исламское богословие суннитов и шиитов, поэтому отношение мусульманской уммы к суфизму, где мистические моменты представлены непосредственно, сопровождается целым рядом дискуссий. Вместе с тем представители суфизма считают себя

мусульманами, поскольку именно Коран и сунна пророка Мухаммеда служат источником их традиции.

Одним из первых в России историю развития суфизма описал известный исламовед В. В. Бартольд, который еще в 1918 году отметил, что в этом направлении ислама можно заметить целый ряд черт, сходных с христианским мистицизмом. Многие древнейшие известия о суфиях связаны с Ираком и пограничным с Византией городом Аль-Хиройна на Евфрате, населявшемся тогда "назорями" (христианами несторианской традиции) и построенном арабами рядом с ним городом Эль-Куфа. В Хире еще в IX в. была община подвижников из арабов-христиан, которые называли себя "рабами ("ибад" – الإباد, мн. число от ابد – "абд") Бога", а именно из соседней Куфы происходил живший в VIII в. Абу Хашим, первый, кого, со-



гласно преданию, стали по-арабски называть "суфием" [1, с. 51]. Суфиев с XI в. в Персии называют "дервишами" (персидское слово, соответствующее арабскому الفَقِير – "факир"), странствующими подвижниками, "пляшущими аскетами".

Суфии, согласно Бартольду, опирались на Коран, который принимали через аллегорическое толкование его слов, что было близко к некоторым учениям античности [Там же, с. 52]. Представление суфиев о Всевышнем и путях слияния с ним более всего напоминает учение последних представителей философии неоплатоников и неопифагорейцев; замечаются также черты сходства как с еврейской каббалой на Западе, так и буддизмом, традициями индийского отшельничества на Востоке в целом. Главные подвижники становились в глазах народа "святыми" (الولي – "вали", множественное число "аулия" употребляется персами и турками также в смысле "единственного") и чудотворцами. Жизнеописания таких "валиев" (араб. الوليو) сходны с христианскими житиями святых [Там же].

Собственно суфизм, также "тасаввуф" (предположительно от арабского السُف – «суф»), как особое мистико-аскетическое направление в исламе возник в VIII в. в Ираке и Сирии [15, с. 149]. Под этим термином объединяются все мусульманские учения, целью которых является разработка теоретических основ и практических способов, обеспечивающих возможность непосредственного общения человека с Богом. Суфии называют это "познанием истины". Такое постижение "истины" достигается тогда, когда суфий,

освободившись от мирских желаний, приходит в состояние экстаза (опьянения божественной любовью) и чувствует себя способным на сокровенное общение с божеством [7, с. 71], то есть познавая Его не умом, а сердцем (араб. "маърифат" – معرفت).

Суфизм – чрезвычайно сложное и многоликое явление арабо-мусульманской культуры. Он может рассматриваться как мистико-аскетическое движение, как духовная практика, как мистическое мироведение и мировосприятие, как особый стиль поведения и самовыражения или как социально-политическая организация. Учение о мистическом познании (араб. ماريه فا – "марифа") объединяет все направления, существующие в рамках суфизма, поскольку оно является одним из постулатов этой традиции. В этом смысле суфизм можно трактовать как исламский мистицизм, в основе которого – учение о "Пути" (араб. الطَّرِيقَة), ведущем человека через морально-этическое очищение и самосовершенствование к постижению "божественных истин" [15, с. 149].

Признавая предания о подвижничестве Мухаммеда и Али, суфизм, однако, тесно связан и с легендами о другом пророке, Хизре, которого относят к гораздо более раннему времени. Легенды о Хизре, по мнению В. В. Бартольда, носят явно не мусульманский характер, хотя распространены только среди мусульман, поскольку самое имя Хизра представителям других религий неизвестно [1, с. 52 – 53]. В образе Хизра слились в одно целое легенды различных времен и народов, от вавилонского Гильгамеша до ветхозаветных Еноха и Ильи; с Ильей (по-арабски إله ياس –

"Ильяс") Хизр иногда сливается в одно лицо (отсюда "Хадер-ильяс" в "Ашик-Корибе" Лермонтова), иногда Хизр и Илья упоминаются рядом, причем Илье приписывается власть над пустынями, Хизру – над водами и культурными землями. Хизр являлся странникам и подвижникам чаще всего в образе старика, подвергал их испытанию и выводил их на прямой путь. Легенды о Хизре встречаются везде, где были суфии [1, с. 52 – 53].

Подвижничество и тесно связанный с ним культ святых развивались в мусульманском мире, как и в христианском. Несомненным является то, что богословие ортодоксального ислама (т. е. суннитов) не признает культа святых, однако в массовом сознании рядовых мусульман, иногда близком к суфизму и отчасти шиизму, культ святых издавна занимает конкретное место, имея свою историю развития и определенные традиции. Несмотря на чуждость кораническому исламу (т. е. суннитам) культа святых, он все же несет в себе яркий отпечаток мусульманского мировоззрения как коранической традиции, а также близость его к почитанию святых в христианстве. Под влиянием суфиев в Малой Азии в XIV в. формируется народное движение в пользу слияния ислама с христианством как "верой Писания". В том же столетии мы видим в Малой Азии духовно-рыцарский орден "ахив" (араб. *اخو*), считавших своею обязанностью, как александрийские суфии IX в., сражаться против тиранов, где бы они ни находились [Там же, с. 53, 56].

Как было сказано выше, в самом мусульманском сообществе имеет место неоднозначное отношение к су-

физму. Он оказался объектом критики как со стороны исламского фундаментализма, так и со стороны мусульманского реформаторства и модернизма. Представители исламского фундаментализма (данный термин используется для общей характеристики современных мусульманских религиозно-политических движений, идеология которых в различных интерпретациях основана на обращении к религиозному, социальному и политическому опыту раннего ислама времен пророка Мухаммада) [12] призывают вернуться к первоначальной чистоте ислама, поскольку, по их убеждению, причины всех бед мусульманской общины – отход от порядка, существовавшего при жизни Мухаммеда и первых трех поколений мусульман.

Считая своей главной задачей очищение ислама от вредных «новшеств», исламские фундаменталисты подвергают критике идейные и практические стороны суфизма (мистическая практика, культ «святых», посещение могил «святых» как мест испрашивания благодати и помощи (لَتَوَسُّولُ – "тавассул") и пр.). В свою очередь, мусульманские реформаторы, или модернисты (представляют собой движение в исламе, стремящееся пересмотреть его с позиций изменившихся условий современной жизни), критикуют суфизм за неспособность отвечать вызовам современной эпохи. Их виднейшие представители (например, Мухаммад Икбал) полагали, что суфизм несет ответственность за социально-экономическое и политическое отставание мусульманского мира от Запада. По их мнению, из-за усилий суфиев в проведении идеи о растворе-

нии человека в Боге в ходе его "единения" с божественным миром в религиозном сознании мусульман божественный детерминизм был заменен на фатализм, бездеятельность и пассивность [15, с. 149].

Суфии имели отправной точкой своих особых религиозных воззрений главным образом Коран и сунну. Именно здесь мы сталкиваемся с одной из проблем, связанных с появлением суфизма, поскольку мистицизм как попытка достигнуть некоего слияния с Богом (у суфиев – растворения в нем, "фана" – араб. *فناء*), опираясь на общность божественной и человеческой природы, как, скажем, это понимается в христианстве, противоречит многим положениям ортодоксального ислама (т. е. ислама суннитского толка). Во-первых, это концепция абсолютной трансцендентности Бога, постулируемая в Коране, где утверждается, что «...и ничего, подобного Ему, не существует...» (42 сура *الشورى* "Аш Шура" – Совет, 11 аят) [6, с. 533]. Она отрицает возможность слияния человека с божеством (у суннитов). Во-вторых, мусульманские культовые практики, установленные пророком Мухаммедом в VII в. н. э. (еще до разделения ислама на различные течения), с четко определенными предписаниями, исключают постижение "божественной тайны" с помощью особых радений, которые автоматически объявляются "еретическим новшеством" для ортодоксальных мусульман. В-третьих, в исламе суннитской традиции существует значительный разрыв между жизнью мусульманина в этом мире и той, что ожидает его после смерти.

Коран и сунна не поощряют бегство верующих от действительности ради приобщения к благам потустороннего мира и даже обязывают их брать от этой жизни все, что возможно, не изнурая себя чрезмерными аскетическими подвигами [5, с. 87]. По словам Абу-Ханифы, создателя ханафитского мазхаба суннитского толка в исламе: «Многие думают, что понастоящему благочестивыми могут быть только дервиши, однако разорванная одежда, босые и истертые в кровь ноги, безумный облик сам по себе никак не связан с верой в Бога» [8, с. 22]. А Ахмад ибн Ханбал, создатель ханбалитского мазхаба суннитского толка в исламе, развивал понимание аскетизма как благочестия и богобоязненности. Призыв к бедности – это не аскетизм, потому что дает возможность богатым заполучить всю власть в государстве. Истинным аскетизмом является сунна Пророка, а также его сподвижников, которая понимается не как отказ от того, что Бог сделал дозволенным, но как воздержание от размышлений и помыслов о том, что Бог сделал запретным» [Там же, с. 84].

В суфизме понятие единение "таухид" (араб. *توحيد*) и полное растворение человека в Боге, т. е. слияние с Ним, или "фана" (араб. *فناء*), не есть одно и то же. "Таухид" – единобожие, единение с Богом, принцип единства бытия, теомонизм, тогда как одной из основополагающих концепций ислама и суфизма является "фана" – растворение индивидуального бытия в Боге [14]. Суфийское единение – это некое состояние сосредоточенности или собранности человека, осознающего Единство Бога, а суфийское слияние –

это настоящее бытийное растворение человека "фана" в Боге, но только после того как он прошел состояние единения "таухид".

В ортодоксальном исламе (т. е. у суннитов) такого понятия, как растворение в Боге "фана", не существует, а понятие единения "таухид" носит совсем иной характер, нежели у суфиев. "Таухид", согласно ортодоксальному исламу (араб. توحيد – единение, единобожие, монотеизм), выступает как догмат о единственности и единстве Аллаха, выраженный в формуле «нет никакого божества, кроме Аллаха» [3]. В суннитском понимании «таухид» не есть принцип единства бытия с Богом, а признание единственности Аллаха, что нет ничего подобного Ему: «Скажи: Он – Аллах – Един; Извечен Аллах один, Ему чужды любые нужды, Мы же нуждаемся лишь в Нем. Он не рождает и Сам не рожден, Неподражаем Он и не сравним (ни с чем, Что наше виденье объять способно Или земное знанье может охватить)» (сура 112 الإخلاص "Аль Ихлас" – Очищение веры) [6, с. 680].

В соответствии с энциклопедическим словарем «Ислам» (1991) "ат-Таухид" (ат-тавхйд; от глагола ваххада – "делать, считать что-либо единым, единственным") понимается как "монизм" ("монотеизм"). В исламе "ат-Таухид" означал прежде всего отрицание политеизма "ширк" (араб. شرك), выражающееся в формуле "нет никакого божества, кроме Аллаха". На уровне спекулятивной теологии проблема "ат-Таухид" решалась в плане объяснения соотношения сущности (аз-зат) Бога и его атрибутов (ас-сифат), творца и Его творений [4, с. 232].

В силу сложности и многозначности ряда текстов Писания мистики обнаруживают в нем стихи, вполне оправдывающие неприятие мирских ценностей и стремление слияния с Божеством. Так, трансцендентный Бог оказывается ближе к человеку, чем его "шейная артерия" (50 сура قاف "Каф", 16 аят) [6, с. 570], и "...меж тремя не может быть секретных разговоров, чтобы четвертым не был Он; Или пятью, чтоб не был Он шестым; Иль меньше или больше (этого числа), – Где б ни были они – среди них всегда Он. Потом же, в День Суда, Он им открывает все, что делали они, – ведь Он о всякой вещи знающ!" (сура 58 المجادلة "Аль Муджадила" – Взывающая, 7 аят) [Там же, с. 600]. Более того, в Коране неоднократно встречается мысль о ничтожности благ земных по сравнению с благами жизни будущей [5, с. 87 – 88].

Поскольку суфизм представляет собой внутренний аспект ислама, его учение можно рассматривать как эзотерический комментарий к Корану, причем Пророк сам дал ключ к пониманию всей коранической экзегезы в своих устных наставлениях, засвидетельствованных соответствием цепочек посредников. Некоторые из его высказываний для суфизма стали фундаментальными. Речь идет об изречениях Пророка, сформулированных им не как законодателем, но как святым созерцателем, и адресованных тем из его сподвижников, которые в дальнейшем стали первыми суфийскими учителями. Существуют также и "святые изречения" (احاديث ثقات – "ахадисудсийа"), где Бог от первого лица вещает устами Пророка. Они боговдохновенны в той же степени, что и

Коран, хотя форма их откровения не столь "объективна", и в основном в них излагаются истины, предназначенные не для всего религиозного общества, но только для созерцателей. Все это составляет основу суфийской интерпретации Корана [2, с. 18].

В. В. Бартольд, изучая суфизм, как уже отмечалось, обнаруживал элементы греческого и христианского влияния. Так, под "познанием Истины" христианские мудрецы разумели не теоретическое познание, добываемое и усвояемое силами формального мышления, а некоторое особое проникновение, вхождение в потустороннюю область "вечной Истины", выражающееся в подаваемом свыше "благодатном ощущении" ее, в "осиянии и озарении" души через "прикосновение" к ней "Само-Истины", понимаемое не как чувственный опыт науки или интеллектуальное умозрение философии, но как мистическое восприятие и конкретное созерцание мира потустороннего [10, с. 3]. Похожую точку зрения поддерживал и исламский суфизм, для которого "Истина" выступала как освобождение от мирских забот и желаний, что, в свою очередь, приводило к погружению в состояние "опьянения" – экстаза, которое помогает суфию обрести "вечную Истину", т. е. Бога.

Сущность православной мистики прекрасно выразил святой Силуан Афонский: "В Духе Святом познается Господь, и Дух Святой бывает во всем человеке: и в душе, и в уме, и в теле. Так познается Бог и на небе, и на земле" [11]. Другой православный святой, Симеон Новый Богослов, в своей ми-

стической молитве так сказал о соединении Бога и человека: "Благодарю Тебя, что Ты – Сущий над всеми Бог – сделался со мной единым духом не слитно, непреложно, неизменно, и Сам стал для меня всем во всем... Итак, ныне вселись в меня, о, Владыко, и обитай и пребывай во мне, рабе Твоем, неразлучно и нераздельно до смерти, о, Благой, чтобы я и во время исхода моего из жизни и после исхода пребывал в Тебе, о, Добрый, и царствовал с Тобой – Сущим над всеми Богом" [13]. "Самое совершенное и великое дело, которого только может желать и достигнуть человек, есть сближение с Богом и пребывание в единении с Ним", – учит св. Никодим Святогорец [9].

В суфийском исламе универсальный "Дух" (–أَرْحُ «ар-Рух»), которого называют также "Перворазумом" (ал-‘Акл ал-аввал, أَوْ أَلْ أَوْ), иногда изображается как сотворенный, а иногда – как несотворенный. По изречению Пророка, "первая вещь, которую создал Бог, есть Дух – ар-Рух". Он сотворен и согласно отрывку из Корана, где Бог говорит об Адаме: ("Когда Я вид ему придам, Вдохну в него от Духа Моего, – Падите ниц пред ним в поклоне" (сура 38 "Сад", аят 72) [6, с. 507]. А не сотворён потому, что непосредственно связан с Божественным Естеством. Двойко может интерпретироваться коранический стих, который описывает природу Духа такими словами: ("Они тебя о (сути) Духа вопрошают. Скажи: "Дух – от веления Владыки моего, и скудно ваше знание о том, что вам дается" (сура 17 الإسرائاء

"Аль Исра" – Ночной перенос, аят 85) [6, с. 332 – 333]. Либо у "Духа" та же природа, что и у "Божественного Приказа" (или "Божественного Порядка"), неизбежно несотворенного, поскольку Он Сам творит все вещи, либо "Дух" исходит из "Божественного Порядка" и, как таковой, на онтологическом уровне, он пребывает непосредственно под этим "Порядком". Если имеют место оба аспекта "Духа", то это потому, что "Дух" является посредником между "Божественным Бытием" и обусловленной вселенной. Будучи несотворенным в своей неизменной сущности, "Дух" тем не менее сотворен, потому что он представляет собой первое космическое бытие. Он подобен "Верховному Перу" (قَلَمُ آلِ الْإِلَهِ – "ал-Калам ал-а'ла"), которым Бог записывает все предопределения в хранимую "Скрижаль" (آلِ الْوَحْلِ مَخْفُوضٍ – "ал-Лаух ал-Махфуз"), которая как таковая соответствует универсальной "Душе" (أَنْفُسٍ – "ан-Нафс ал-коллийау"). Ибо сказано Пророком, что первая вещь, сотворенная Богом, есть "Перо". Он создал (хранимую) "Скрижаль" и сказал "Перу": "Пиши!". "Перо" спросило: "Что же мне писать?". (Бог) сказал ему: "Пиши Мое Познание Моего творения до Судного дня"; и тогда "Перо" начертало все предписанное". Следовательно, "Дух" включает в себе все "Божественное Знание" о сотворенных существах. Это означает, что "Дух" является "Истиной истин", или "Реальностью реальностей" (الْحَقِّقَاتُ الْحَقَاقُ عَقٌّ – "Хакикат ал-Хака 'ик"), или в зависимости от предугадываемого аспекта – прямой и непосредственной манифе-

стацией этой "Реальности реальностей" [2, с. 31].

Суфийское учение (فِئَاءُ – "фана") о растворении человеческой личности в Боге частично можно сопоставить с христианской теорией пребывания "Божественного Духа" в человеке, но основоположник «трезвого» направления в суфизме Ал-Джунаид выдвинул свое учение о فِئَاءُ "фана" и بَيْكٌ "бака". Согласно его учению, после возвращения из "самоуничтожения, растворения в Боге" ("фана") в состояние "трезвости" (السَّوْحُ – "сахв") суфий должен отдавать отчет об опыте "пребывания в Боге" ("бака"). Главной заслугой ал-Джунаида является разработка концепции о виртуальном состоянии человека в божественном бытии. Учение ал-Джунаида о предвечном состоянии людей до их действительного, актуального существования, служит онтологизации истины: виртуальное пребывание людей в божественном бытии гарантирует в познании обретение человеком не истинного знания о чем-то, а знания-бытия, или знания, непосредственно совпадающего с самой вещью [15, с. 158].

В итоге можно констатировать, что исследователи отмечают некоторое христианское влияние на суфийскую традицию. Суфизм можно трактовать как одно из коранических учений, особенность которого – присутствие мистицизма, присущего само по себе любому народу, пытавшемуся соединиться с Богом, познать его Вечную Истину, сущность и так далее, признавая, что у каждого есть свой определенный путь достижения данной цели.

**Библиографические ссылки**

1. Бартольд В. В. Ислам. Культура мусульманства. Мусульманский мир / вступ. ст. Е. Кузнеця. М. : Книжный Клуб Книговек, 2012. С. 51, 52, 53, 56.
2. Буркхардт Т. Введение в доктрину суфизма / пер. с англ. Н. П. Локман. Таганрог : Ирби, 2009. С. 18, 31.
3. Islam.az // Краткий словарь мусульманских религиозных терминов и понятий [Электронный ресурс]. URL: <http://www.islam.az/article/a-181.html> (дата обращения: 08.05.2017).
4. Ислам : энцикл. слов. / Г. В. Милославский [и др. ]. М. : Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. С. 232.
5. Кнюш А. Д. Некоторые проблемы изучения суфизма. М. : Наука, 1984. С. 87, 88.
6. Коран. Перевод смыслов и комментарии Иман Валерии Пороховой / гл. ред. д-р Мухаммад Саид Аль-Рошд. Изд. 14-е, доп. М. : РИПОЛ КЛАССИК, 2015. С. 332, 333, 507, 533, 570, 600, 680.
7. Магомерзоев М. Ислам. М. : Эксмо, 2010. С. 71.
8. Мухаммад Али ал-Кутб. Основатель четырех мазхабов : пер. с араб. СПб. : ДИЛЯ, 2013. С. 22, 84.
9. Никодим Святогорец. «Невидимая брань». Гл. 1 [Электронный ресурс]. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Nikodim\\_Svjatogorets/nevidimaja-bran/1\\_3](https://azbyka.ru/otechnik/Nikodim_Svjatogorets/nevidimaja-bran/1_3) (дата обращения: 21.05.2017).
10. Новоселов М. А. Догмат и мистика в православии, католичестве и протестантстве // Бесплатная электронная библиотека Royallib.ru. С. 3 [Электронный ресурс]. URL: [http://royallib.com/book/novoselov\\_mihail/dogmat\\_i\\_mistika\\_v\\_pravoslavii\\_katolichestve\\_i\\_protessantstve.html](http://royallib.com/book/novoselov_mihail/dogmat_i_mistika_v_pravoslavii_katolichestve_i_protessantstve.html) (дата обращения: 21.05.2017).
11. Писания Старца Силуана. VIII. О познании Бога // Архимандрит Софроний. Старец Силуан Афонский [Электронный ресурс]. URL: [http://lib.pravmir.ru/data/files/Arhimandrit\\_Sofroniy\\_Saharov\\_\\_Starets\\_Silua\\_Afonskiy.\\_Chast\\_II.\\_Pisaniya\\_startsa\\_Siluana.1392.pdf](http://lib.pravmir.ru/data/files/Arhimandrit_Sofroniy_Saharov__Starets_Silua_Afonskiy._Chast_II._Pisaniya_startsa_Siluana.1392.pdf) (дата обращения: 21.05.2017).
12. Религиоведение // Энциклопедический словарь. М. : Академический проект, 2006. 1256 с.
13. Святого отца Симеона мистическая молитва, в которой он призывает Святого Духа, созерцая Его [Электронный ресурс]. URL: [http://krotov.info/acts/11/1/simeon\\_nb\\_09.htm](http://krotov.info/acts/11/1/simeon_nb_09.htm) (дата обращения: 20.05.2017).
14. Словарь суфийских терминов [Электронный ресурс]. URL: <http://tarikat.narod.ru/dict.html#tarik> (дата обращения: 08.05.2017).
15. Смирнов А. В. История арабо-мусульманской философии. М. : Академический Проект, 2013. С. 149, 158.

**PROBLEMATIC ATTITUDE TO MYSTICISM IN ISLAM  
(TO DISCUSSION ABOUT THE INFLUENCE OF CHRISTIANITY)**

The authors in the article examine the problematic attitude to mysticism in Islam and the discussions about the influence on it of the Christian mysticism. In spite of this fact, that Islam is one of the most “rationalists” religion and the theology of Orthodox Islam (i. e. Sunnis) don't accept such term as “Islam mysticism”, Sufism as a mystic current in Islam bases on the Quran and the Sunnah, but rethinks them. The conception about the influence of antique and Christian mysticism on the development of Sufism is examined in the article.

*Keywords:* Christianity, Islam, Sunnis, Shiites, mysticism, Sufism, the Quran, the Sunnah, the esoteric doctrine, unity with God.

УДК: 17+236/271

**Н. И. Петев**

**ФИЛОСОФСКИЕ ИДЕИ КРЕЩЕНИЯ РУСИ**

Исследовательская работа посвящена рассмотрению особенностей нравственного аспекта перехода от язычества к христианству на Руси в период правления князя Владимира. Христианизация занимает особое место в истории славянского народа, так как именно с ней часто связывают налаживание отношений с Европой. Чаще всего выделяют социальные, политические и экономические причины принятия христианства. Но немалую роль в христианизации Руси сыграли и духовно-нравственные причины, связанные с изменением ментальности народа.

*Ключевые слова:* крещение Руси, христианство, язычество славян, промотеизм, эсхатология, духовный кризис, перемена ценностного вектора.

В первую очередь акцентируем внимание на телеологическом и этиологическом примате принятия христианства. Для этого необходимо обратиться к социальным устоям того времени, рассмотреть традиции, а также проанализировать соотношение язычества и христианства. Что же такое язычество, если рассматривать его с точки зрения «религии государства»? Оно представляло собой совокупность верований, культов, обрядов и объектов поклонения, которые образовывали органическую систему. Стать объединяющим элементом для различных племен язычество не могло еще и в силу того, что являлось групповой религией, то есть функционировало в рамках одного сообщества. Невозможно отрицать, что существовали общие культы однако отдельно от системы верования и культа они не могли



служить для консолидации. Тем не менее сам молодой князь Владимир в первые годы своего правления подерживал язычество. В 980 году он первый раз пытается объединить язычество на всей территории государства, включавшего в свой состав племена восточнославянские, финно-угорские и тюркские. Летопись гласит: «И стал Владимир княжить в Киеве один, и поставил кумиры на холме за теремным двором: деревянного Перуна с серебряной головой и золотыми усами, затем Хорса, Дажьбога, Стрибога, Симаргла и Мокошь» [9, с. 111] (Перуна (финно-угорского Перкуна), Хорса (бога тюркских племен), Дажьбога, Стрибога (богов славянских), Симаргла, Мокошь (богиня племени мокош)). Делал это князь Владимир для того, чтобы наладить контакт с важными персонами государства, которые исповедовали религию предков, и наиболее экономически и политически значимыми городами Руси.

Существует мнение, что основными причинами крещения Руси являются экономические и политические [10, с. 47 – 48]. Но Русь, даже не будучи христианской, уже имела тесные взаимоотношения с Византией, в частности экономические и торговые. Если бы это было по-другому, то принятие христианства являлось бы в таком случае положительной тенденцией в налаживании торгово-экономических и внешнеполитических отношений с Европой. Однако в IX – X веках для торговли с Европой (Северной и Западной) и Византией активно использовался Днепровско-Волховской путь [15, с. 41]. Иными словами, внешняя торговля не являлась проблемой для языческой Ру-

си. Это в свою очередь позволяет предположить, что внешние торгово-экономические причины не могли являться приматом принятия христианства, так как «внешний обмен занимал в хозяйственной деятельности видное место, но не определял развитие восточнославянского общества» [Там же].

Среди ученых существует также мнение о том, что христианство стало базисом для объединения разобщённых племён в единое государство [7, с. 48]. Эта идея имеет своё обоснование, так как консолидация городов Руси была одной из важнейших целей для князя Владимира. Разные племена имели различные, иногда даже дифференциальные, религиозные и социально-политические взгляды<sup>1</sup>. В то время остро стоял вопрос единства народа Руси как целостного государства с политическим и духовным центром в Киеве.

Наличие большого количества разрозненных в своих социально-политических воззрениях племён было противодействующим и препятствующим фактором объединения в одну монолитную социальную, духовную и политическую систему. Дело в том, что даже в едином государстве с общими правилами, но без единой ментальной установки существует возможность возникновения конфликтов, в том числе и милитаристского характера, по эмоциональным причинам (неприятие, кровная месть, давняя вражда).

<sup>1</sup> Например, в религии восточных славян примитивизм соседствовал с относительно развитыми воззрениями: «русский славянин молился камням и болотам, но в то же время поклонялся верховным богам огромных объединений племен, богам, которые владычествовали над всем и всеми» [15, с. 50].

Б. Спиноза отмечает, что существует естественное и гражданское состояние человека. Первое характеризуется тем, что «каждый существует по высшему праву природы, и вследствие того каждый по высшему праву природы делает то, что вытекает из необходимости его природы; и поэтому каждый по высшему праву природы судит о том, что добро и что зло, и по своим понятиям заботится о своей пользе, защищает и стремится сохранить то, что любит, и разрушить то, что ненавидит» [14, с. 249]. А гражданское состояние – это состояние, при котором государство (через закон) регулирует, что есть добро и что есть зло, для сдерживания аффектов, так как у людей не хватает на это сил [Там же]. Иными словами, государство – это регулятор вектора нравственного отношения внутри общества, который способствует его консолидации для достижения единой цели.

Всё, что выходит за рамки общих тенденций, является нелегитимным, оно становится рудиментом общей системы. Подобное происходит не только со старыми идеями, но и с новыми, которые появляются после становления системы. Однако у любого феномена общества, включая конъюнктурный, есть два пути: либо реализация, либо забвение. О разделении человеческой экзистенции на естественную и гражданскую говорил также Т. Гоббс, при этом, отмечая негативный характер первой, называл такое состояние «война всех против всех» [2, с. 85 – 89]. И хотя существует мнение, что прямых доказательств консолидирующего свойства христианства того времени нет [7, с. 225], но, учитывая вы-

шесказанное, все-таки можно предположить, что христианство могло стать именно тем связующим звеном, которое объединило бы племена.

Язычество в истории Руси имеет своё особое значение. Ему как феномену культуры и традиции нельзя дать чёткую и однозначную оценку. Некоторые исследователи видят в нём то, что способствовало деструктуризации, а князя Владимира считают спасителем народа от духовной тьмы [10, с. 33]. Славянское язычество характеризуют как некое фанатичное отражение внешних сил, что господствовали, или даже управляли людьми в повседневной жизни. Однако существует и иной взгляд на значение язычества на Руси. Например, Фроянов И. Я. отмечает, что, несмотря на тёмные стороны этого феномена славянского общества и культуры, тем не менее «нельзя закрывать глаза на достижения религиозного сознания русских славян, приближавшегося к монотеизму» [15, с. 50].

Опираясь на данное суждение, мы можем предположить, что языческая вера славян является не чем-то чуждым человеческому сознанию, а, наоборот, может рассматриваться как основа, которая помогла проще принять определённые и специфические элементы христианской религии<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Дело в том, что славянское язычество – это часть «огромного общечеловеческого комплекса первобытных воззрений, верований и обрядов, идущих из глубин тысячелетий и послуживших основой для всех позднейших мировых религий» [10, с. 32]. Поэтому позднее язычество являлось тем фактором, который способствовал становлению христианства, хотя и косвенно.

Другими словами, позднее славянское язычество:

1) готовит сознание народа Руси для безболезненного принятия христианства;

2) изменяет вектор ментальности, указывая на необходимость переоценки ценностей, т. е. переход от удовлетворения витальных и прагматических желаний как высшего телеологического примата деятельности к моральным принципам как основам жизни.

В качестве примера можно привести следующие особенности верования славянского язычества. Возьмем, к примеру, культ Перуна, рассмотрим его специфику и функции. Значение этого бога для славян неоднозначно. Общепринятое мнение заключается в том, что Перун – это божество, покровительствующее князю и знати, т. е. его культ не был распространенным среди иных классов или групп общества. Но некоторые исследователи утверждают, что культ Перуна был общеславянским, более того, его праславянские истоки выявляются достаточно четко [15, с. 45 – 46]. А если культ этого божества всеобщий, то можно говорить о присутствии элементов прамотеизма в славянском вероучении<sup>3</sup>.

Кроме того, Перун являлся народным героем, борцом с демонами-великанами туч и туманов [10, с. 38]. Можно предположить, что подобно

<sup>3</sup> Политеизм способствовал разобщению племён, так как даже поклонение разным божествам могло послужить непониманию и конфликту между группами. Введение одного единого божества – попытка консолидации. Однако она имела меньшую эффективность, чем вера в одного Бога в христианстве.

Тору<sup>4</sup> в скандинавской мифологии, Перун – защитник людей от злых сил. Это объясняет, по какой причине он мог бы быть почитаем среди обычных людей. А учитывая особое отношение к свободе [Там же, с. 55], можно понять причины, по которым такая мифологическая фигура, как Перун, могла стать центральной в культе почитания богов. И именно это объясняет долгое соперничество Перуна с Иисусом Христом в период двоеверия, подобно противостоянию скандинавского божества Тора и Мессии [12, с. 207].

Кроме того, у Перуна была собственная дружина, которая помогала ему истреблять зло. Учитывая вышесказанное, можно утверждать, что уже наблюдаются элементы перехода от витального потребления к нравственному аспекту жизни индивида, который начинается с проблемы борьбы со злом.

Становление Перуна и его дружины во главе пантеона имело немаловажное значение, так как служило доказательством легитимной власти Владимира Святославича и его воинства. Князь и дружина олицетворяли собой

<sup>4</sup> «В мифах Тор фигурирует как победитель великанов, огромный, могучий воин, который сокрушает гигантов одними ударами своего молота; он пытается бороться с гигантским Мировым Змеем, которого вытащил на удочке из океана. В скандинавской мифологии чудовищные волки, змеи и драконы были символами зла и хаоса; их нападения угрожали упорядоченному миру богов и людей, который, в конце концов, им суждено уничтожить. Поэтому любого бога или героя-человека, который убивал или связывал чудовище, считали могущественным защитником человечества; его подвиги имели религиозное значение и были достойным предметом для поэзии или изобразительного искусства» [12, с. 207 – 208].

наместника и воинство данного божества на земле. Его власть имела не только социальный, но и сакрально-религиозный характер. Ввиду такого нуминозного характера власти некоторые исследователи считают, что крещение Руси Владимиром имело насильственный характер заставления. Однако «князь и тяготевшая к нему дружинная знать не располагали средствами для массовых насилий в обществе, где управляли» [15, с. 107]. Князь Владимир не обладал военными ресурсами для насильственного крещения Руси<sup>5</sup>. Он как символ пребывания божественной воли на земле имел влияние на ментальную и духовную составляющую индивидуума. Такая харизматическая личность своим примером подталкивала других на принятие христианства.

Отметим, что мифологический сюжет о божественной дружине Перуна мог служить удобным и эффективным компонентом для принятия идеи ангельского воинства Библии. Перун мог первоначально мыслиться как предводитель этого ангельского воинства, либо он ассимилировался или растворился в образе Иисуса Христа. Несмотря на это, в христианстве и славянской языческой системе есть и схожие элементы, которые способствовали более лёгкому принятию первого. Например, славяне почитали деревья, что является аналогом креста<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> Успех насилия зависит от соотношения сил [см. 1, с. 17].

<sup>6</sup> То есть схематически дерево можно представить как пересечение двух линий (горизонтальной и вертикальной), а это и есть крест.

Для славянской мифологии также свойственен орнитический культ, связанный с почитанием птиц. Самым распространённым было почитание сокола или орла, так как именно в этих птиц мог превращаться Перун [10, с. 38]. Появление орла являлось знаком того, что бог (боги) благоволят какому-либо событию. Явление сокола – символ победы, божественного провидения. В христианстве символом божественной воли, провидения, явления Святого Духа является голубь. Такая аналогия могла способствовать более эффективному проникновению христианства в общество и сознание людей. Но стоит отметить, что между первым символом (языческим) и вторым (христианским) есть значительное различие. Сокол и орел, более агрессивные образы, чаще всего были связаны с военным или политическим делом, использовались как символ победы. Голубь же – это символ мира и единения. Оба символа предполагают вмешательство божественных сил, хотя и различаются тем, что первый несет насильственный характер<sup>7</sup> победы и субъективность<sup>8</sup>, а второй – духовный и моральный аспект, предполагающий объективность ввиду онтологического провиденциализма.

---

<sup>7</sup> Насилие – это обозначение всех случаев предосудительного заставления, исходящего из злой души или направляющего на зло [4, с. 54]. Однако, несмотря на то, что это является эффективным методом, это крайняя мера. Пренебрегать иными методами (например, психологическим понуждением) значит умалять их ценность [Там же, с. 65].

<sup>8</sup> Субъективность заключается в том, что, как правило, языческие боги не обладали постоянством и рано или поздно любимчики богов были оставлены в удаче своими покровителями.

Ещё одним примером прамонологизма позднего языческого славянства может считаться археологическая находка идола (кумира): «Трёхъярусное расположение изображений на столбе позволило предположить, что здесь нашли отражение языческие представления славян о трёхъярусном строении мира, а единая для четырех божеств шапка воплощает идею «единого высшего бога» [15, с. 47 – 48]. Можно предположить, что такая интерпретация высшего божества могла легко способствовать принятию языческим сознанием догмата о Троице. Однако стоит отметить, что подобная находка может также говорить о том, что христианство имело сильное влияние на общество восточных славян, особенно в поздний период язычества. Также это изображение может быть результатом социально-политической деятельности князя Владимира, которая, с одной стороны, была направлена на укрепление единства конгломерата племён в государстве<sup>9</sup>, с другой – на подготовку умов общества к принятию идеи о едином Боге.

Второй аспект язычества, который мы выделили выше, – это создание субстрата, в том числе в ментальном, психологическом и духовном плане, для перехода от витальных и эгоистичных потребностей к моральным ценностям как принципу жизни. Это этический поворот от языческого прагматизма к христианскому морализму. Нужно сказать, что ко времени

правления князя Владимира христианство уже пустило корни в самой Руси; христианами были бабушка Владимира Ольга, возможно, дед Игорь и братья Ярополк и Олег. Очевидная неудача древнерусского язычества как объединяющего страну элемента привела князя Владимира к мысли о религиозных реформах.

Г. Ловмянский отмечает, что взаимоотношение между поздним славянским язычеством и христианством можно определить как «столкновение двух религиозных систем, сходных в принципиальной и свойственной всем религиозным концепциям сверхъестественного мира, и поддержания с ним связи для получения выгоды себе» [7, с. 191]. Все воображаемые существа добрые или злые, свои или чужие, сохраняющие или враждебные мыслились как реально существующие и полезные. Подобное суждение высказывает Б. Спиноза, указывая на утилитарный характер как политеистических, так и монотеистических религиозных систем [14, с. 46]. По его мнению, всё что ни делает человек, он делает с пользой для себя, а о вещах судит по себе, если не имеет иных знаний. По этой причине боги обретали антропоморфный характер. При этом взаимоотношения высших сил и людей носят следующий характер: «Люди решили, что боги всё направляют на пользу людям, чтобы этим привязать к себе людей и пользоваться их наибольшим почтением» [Там же].

Однако, исходя из многих аспектов культа различных религий, как политеистических, так и монотеистических,

---

<sup>9</sup> Подобно «Становлению кумиров» в Киеве, для попытки сохранить консолидацию общества [15, с. 88].

часто утилитарное отношение не имело место быть, особенно со стороны отдельного индивида. Г. Ловмянский отмечает, что для языческих религий, или, как он их называет, групповых, характерно отсутствие пренебрежения личностью [7, с. 191]. Основная идея утилитарного отношения к богам заключается в том, что они помогают удовлетворить потребность каждого отдельного индивидуума. Однако в истории религии существуют примеры, когда люди добровольно обрекали себя на смерть ради других. Учитывая, например, тот факт, что в большинстве языческих систем, особенно в славянской религии, не имеется сотериологической концепции, т. е. для человека нет спасения и блаженного рая, тогда самопожертвование человека не носит утилитарный и эгоистический характер<sup>10</sup>. Здесь уже на первое место выходит принцип «Ценность целого больше, чем ценность части» [8, с. 165]. Самопожертвование всегда носит нравственный и альтруистический аспект. Кроме того, необходимо отметить, что нравственные добродетели индивида зависят от общества, соответственно он следует моральным правилам тогда, когда им следуют остальные [11, с. 381]. Тогда можно сделать вывод, что в языческом обществе существовали элементы принципа общего нравственного должностования, что ставит под сомнение исключительно ути-

литарное отношение к божественному и мирозданию в целом.

Что касается монотеистических концепций, то все они строятся на основе нравственных принципов. Мораль – это субстрат, который пронизывает все культовые события в жизни индивида, а также имеет неотъемлемое значение для его обыденного бытия. Всевозможные посты, запреты, обеты и так далее ограничивают его утилитарные желания. Это происходит ввиду того, что «индивид вступает в пространство морали, заявляет себя в качестве морального существа, мыслит и действует в логике морали тогда, когда ставит себя на кон, когда он показывает и доказывает, что он больше себя самого, что для него есть вещи, которые поважнее удовольствий, выгоды, благополучия» [3, с. 692 – 693]. Иными словами, в иерархии желаний и стремлений, мотивирующих поступок, материальные отходят на последний план. Единственное, что можно было бы принять за утилитарные стремления, – это сотериологическую концепцию, то есть желание избавиться от вечных страданий. Однако это желание спасения, возможность которого лежит лишь в рамках потенциального, сопутствует отказу от своего эгоистичного начала. Б. Спиноза отмечает, что «представление вещи и аффект будущей и прошлой вещи при равных условиях будет слабее, чем представление вещи и аффект настоящего» [14, с. 223], и что «аффект, причину которого мы воображаем присутствующей при нас в настоящем, бывает сильнее, чем в том случае, если бы мы вообра-

---

<sup>10</sup> Яркий пример самопожертвования славянских жён, прощающих с собственной жизнью, если муж умер, что в свою очередь превышает человеческую природу эгоизма [7, с. 49].

жали ее не присутствующей» [14, с. 222]. То есть влияние и желание вещи, которая имеется в данный момент, сильнее будущей возможной, и точно сильнее вещи, существование которой не имеет эмпирических доказательств наличествования. Однако человек выбирает путь нравственного роста для спасения, что исключает какие-либо утилитарные и эгоистически-материальные принципы.

Из всего вышесказанного следует, что позднее славянское язычество не было утилитарным. В поведении индивидуумов уже наличествовали определённые нравственные элементы, которые стали почвой для принятия моральной системы христианства.

Однако нельзя сказать, что нравственный примат этих религий идентичен. Каждая имеет свою специфику, что делает их непохожими и даже дифферентными. Соответственно и содержание поступков разное, что при анализе приводит к неоднозначным выводам<sup>11</sup>. Однако нравственный аспект славянского язычества, несмотря на всю его специфичность, существовал в поведении людей и занимал немаловажное место в обыденной жизни. Можно предположить, что чисто утилитарный подход к религии мог

существовать на Руси в позднем языке ввиду выделения определённых классов и развития экономики. Однако это также не соответствовало нравственному сознанию индивида, что и делало христианство подходящим для социальной системы, так как оно не стремилось к материальному благополучию.

Крещение Руси – это окончательный этап духовного перехода от состояния «войны всех против всех» к толерантности. Князь Владимир был инициатором этого окончательного перехода.

Терпимое отношение к другим религиям существовало на Руси и до крещения, так как «именно веротерпимостью объясняется тот факт, что в Киеве еще за полвека до «крещения Руси» сложилась христианская община и была построена соборная церковь» [15, с. 50]. Во время княжения Владимира на Руси существовало множество религиозных общин, которые вели проповедь своего учения [Там же, с. 94]. Поэтому сложно сказать о дикости и озлобленности славян до крещения. Однако именно христианство сделало веротерпимость не просто социальным, но и ментальным феноменом. Стоит сделать ремарку, что борьба с язычниками после крещения Руси являлась частью её истории, но здесь выделяются скорее социальные мотивы князя Владимира – сохранение консолидации, основой которой послужило христианство. Хотя существуют и иные мнения, которые указывают, что процесс христианизации князем Вла-

---

<sup>11</sup> Нет универсального и истинного суждения о поступке как средстве добра, однако некоторые будут истинны для определённых эпох [8, с. 81]. Иными словами, в разные периоды существования человечества нравственные правила могли меняться или быть свойственными только конкретному периоду. Подобное можно сказать и о моральном сознании на Руси. Христианство стало ответом на новые духовные требования индивида.

димиром был практически бескровным<sup>12</sup>.

Следующее, на что хотелось бы обратить внимание, – это понятие загробной жизни в славянском язычестве и христианстве. Можно сказать, что это один из мотивов принятия религии Христа. Как отмечалось выше, у славян было особое отношение к жизни и смерти. Так для них самоубийство было лучше, чем смерть в негативном состоянии, статусе или положении, так как в ином мире они будут в таком же состоянии, что и в последние моменты жизни. В таком контексте умаляется ценность жизни, а также исключается борьба за самого себя<sup>13</sup>. Для беззабот-

ной жизни необходимо было при жизни накопить как можно больше материальных благ [10, с. 52]. Иными словами, большинство людей обречены либо на существование в страданиях, либо на полное забвение.

В этом плане, эсхатологическая концепция христианства выигрывала. Но сотериология не занимала центрального места в древнем обществе славян. Можно предположить, что эсхатологический вопрос возник только при появлении христианских общин и вообще миссионерской деятельности на Руси<sup>14</sup>. Здесь наблюдается эсхатологический и сотериологический поворот в сознании людей. То есть со становлением и принятием христианства деятельность и вся жизнь человека имеет моральный коррелят, а накопление материальных благ уже не мыслится как мотивационная необходимость для посмертного спасения. Нравственное отношение и поведение становится не возможностью, а долгом<sup>15</sup>. Такое отношение к нравственности со стороны христианства делает моральные законы не просто необходимостью уклада общества, но и тем элементом, который позволяет любому человеку обрести спасение после смерти. Однако было бы невер-

---

<sup>12</sup> Вот что говорит Д. С. Лихачев: «Мы знаем, что во многих странах Европы христианство насаждалось насильно. Не без насилий обошлось крещение и на Руси, но в целом распространение христианства на Руси было довольно мирным. Но у нас нет достоверных сведений о массовых насилиях со стороны Владимира I Святославича. Ниспровержение идолов Перуна на юге и на севере не сопровождалось репрессиями. Идолов спускали вниз по реке, как спускали впоследствии обветшавшие святыни – старые иконы, например. Народ плакал по своему поверженному богу, но не восставал. Восстание волхвов в 1071 году, о котором повествует Начальная летопись, было вызвано в Белозерской области голодом, а не стремлением вернуться к язычеству. Более того, Владимир по-своему понял христианство и даже отказывался казнить разбойников, заявлял: «...боюсь греха». Христианство было отвоевано у Византии под стенами Херсонеса, но оно не превратилось в завоевательную акцию против своего народа» [6, с. 252].

<sup>13</sup> В действительности славянское язычество, подобно скандинавскому язычеству или кодексу Бусидо, ставит свободу и честь выше жизни. Это не говорит об обесценивании жизни и потери каких-либо нравственных ориентиров. Наоборот, моральный аспект, характерный для данного общества и данного времени, мотивировал на такое поведение, то есть «она появляется в особой роли, а именно она заявляет себя в качестве ценности, которая стоит выше жизни» [3, с. 692].

---

<sup>14</sup> Некоторые исследователи считают, что форма верования языческих славян не создавала условий для миссионерства, поэтому эта система не претендовала на роль хранителя морали [7, с. 192]. Однако стоит отметить, несмотря на то, что язычеству не свойственно миссионерство, тем не менее нравственные основы языческого общества сохранялись не чисто в религиозной сфере, а стали неотъемлемой частью традиций и уклада жизни.

<sup>15</sup> Аналогом в философии является следующий принцип: «Поступай согласно максиме, которая в то же время может иметь силу всеобщего закона» [5, с. 247].



ным говорить об отсутствии морали у славянских язычников. В определённый момент она просто перестала отвечать духовному поиску индивидуума в условиях новой социально-политической системы Руси перед крещением. Князь Владимир видел кризис языческой религии, поэтому в христианстве он усматривал то, что сможет решить сложившиеся трудности.

В завершение необходимо рассмотреть те изменения, которые происходили в духовной сфере индивидуума после крещения Руси, в частности его нравственный аспект. Принятие новой религии вызвало состояние фрустрации в сознании многих индивидуумов. Иными словами, появились новые правила и требования (в сфере морали), которые не соответствовали традиционным установкам как социальным, так и религиозным. В частности, здесь можно отметить несоответствие между новыми нравственными установками христианства и необходимостью накопления материального блага, продиктованной старой ценностной системой<sup>16</sup>. Всё это способствовало возникновению чувства не-

---

<sup>16</sup> Рационализация и сублимирование отношения людей к различным сферам владения внешними и внутренними религиозными и мирскими благами толкали к осознанию внутренней закономерности сфер в их последовательности, что приводит к противостоянию тех сфер, которые были скрыты от первоначального непосредственного отношения к миру [1, с. 12]. У человека создаётся определённая последовательная система благ, сферы которых не вошли в сформировавшуюся систему, считаются несвойственными и враждебными. С одной стороны, сохраняется действие старых традиций накопления материального блага и иные религиозные аспекты (например, вера в магию), с другой – действует новая концепция преобладания морали над земными потребностями.

удовлетворённости, вызывало внутреннее напряжение<sup>17</sup>. Это напряжение вылилось в период двоеверия на Руси. Например, противостояние между священниками и колдунами (волхвами) – это прежде всего противостояние харизматичности и интеллекта [1, с. 12]. Волхвы и колдуны использовали свою особую личностную энергию, а также определённые хитрости (возможно, имитирующие магию) для подкрепления своих слов. Священники могли лишь положиться на свои интеллектуальные способности, дабы доказать обоснованность идеи спасения через страдание.

Ещё одной причиной долгого сохранения язычества является конкурентоспособность языческих ритуалов, в частности магических, особенно если христианские не помогали [7, с. 287]. Проблема также состояла в том, что для практики христианского культа от индивидуума требуется определённая нравственная чистота, в то же время в языческих ритуалах, хоть и имелось некоторое ограничение индивида (например, ввиду его табуации), однако этому не уделялось особого значения. В итоге христианская молитва смогла ограничить значение магии, но не смогла уничтожить её необходимости [7, с. 267].

Борьба с язычниками после крещения Руси имеет два взаимосвязанных между собой аспекта:

- 1) князь и дружина были той силой, которая стабилизировала положение христианства;
- 2) христианство в свою очередь сохраняло консолидацию общества,

---

<sup>17</sup> Подобное напряжение существовало в системе табуации, которое требовало психологической разрядки [13, с. 83].

благодаря духовно-нравственному примату, который становится основой поведения индивидуума.

Иными словами, получается замкнутая система, в которой один элемент является поддерживающим фактором для второго.

В целом двоеверие сохранялось в народе до тех пор, пока нравственный аспект не стал главенствующим в сознании индивидуумов. Однако элементы языческой религии и традиций Руси сохранились и в наше время. Некоторые праздники сохранили свою актуальность и сейчас. Ярким примером является Масленица. Наиболее яркий след языческих традиций остался в деревнях и сёлах, где сохраняются такие элементы языческой культуры, как особое почитание земли, лечение травами и даже ведьмовство.

Подводя итоги, отметим, что политеистические верования славян до крещения Руси являются субстратом

для принятия христианства. Князь Владимир был именно тем, кто увидел необходимость для людей новой религии, основанной на нравственных принципах. Этому способствовало то, что более поздняя форма язычества, в частности с элементами прамонотеизма, помогла более лёгкому восприятию христианства индивидуумами. Политеистическая форма религии перестала удовлетворять духовно-нравственные и социальные требования славян, поэтому христианство оказалось именно той основой, которая могла бы удовлетворить потребности в обеих этих сферах. Князь Владимир был хорошо знаком с христианством, поэтому он прекрасно осознавал, что именно эта религия способна одновременно решить проблему духовного искания индивидуумов общества, устранить социальный кризис разложения общества и консолидировать различные племена в единый монолитный народ.

### **Библиографические ссылки**

1. Вебер М. Избранное. Образ общества. М. : Юрист, 1994. 704 с.
2. Гоббс Т. Левиафан. М. : Мысль, 2001. 478 с.
3. Гусейнов А. А. Философия – мысль и поступок: статьи, доклады, лекции, интервью. СПб. : СПбГУП, 2012. 840 с.
4. Ильин И. А. Собрание сочинений : в 10 т. М. : Русская книга, 1996. Т. 5. 608 с.
5. Кант И. Сочинения : в 8 т. М. : Чоро, 1994. Т. 6. 613 с.
6. Лихачев Д. С. Крещение Руси и государство Русь // Новый мир. М. : Известия, 1988. 249 – 258 с.
7. Ловмянский Г. Религия славян и её упадок. СПб. : Академический проект, 2003. 512 с.
8. Мур, Джордж Эдуард. Принципы Этики / перевод с английского к.ф.н. Л. В. Коноваловой, общ. ред. д.ф.н. И. С. Нарского. М. : Прогресс, 1984. 327 с.
9. Повесть временных лет / отв. ред. О. А. Платонов ; сост., примеч. и указ. А. Г. Кузьмина, В. В. Фомина ; вступ. ст. и перевод А. Г. Кузьмина. М. : Институт русской цивилизации, 2014. 544 с.

10. Рапов О. М. Русская церковь IX – первой трети XII. Принятие христианства. Изд. 2-е. М. : Русская панорама, 1998. 416 с.
11. Ролз Дж. Теория справедливости. Новосибирск : Изд-во Новосиб. ун-та, 1995. 513 с.
12. Симпсон Жаклин. Викинги. Быт, религия, культура / пер. с англ. Н. Ю. Чехонадской. М. : ЗАО Центрполиграф, 2005. 239 с.
13. Скрипник А. П. Моральное Зло. М. : Политиздат, 1991. 351 с.
14. Спиноза Б. Этика. М. : АСТ, 2001. 336 с.
15. Фроянов И. Я. Загадка крещения Руси. М. : Алгоритм, 2007. 336 с.

**N. I. Petev**

### **PHILOSOPHICAL IDEAS OF THE BAPTISM OF THE ANCIENT RUS**

Research work deals with the peculiarities of the moral aspect of the transition from paganism to Christianity in Russia during the reign of Prince Vladimir. Christianity holds a special place in the history of the Slavic people, as it is often linked to the establishment of relations with Europe. Often singled out social, political and economic causes of the adoption of Christianity. But a significant role in the Christianization of Russia was played by moral reasons related to the change in the mentality of the people.

*Keywords:* baptism of the ancient Rus, Christianity, the pagan Slavs, urmonotheism, eschatology, spiritual crisis, change of values of the vector.

УДК 111. 8

**Ж. В. Латышева**

### **ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОГО И РЕЛИГИОВЕДЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ ТРАНСЦЕНДИРОВАНИЯ**

Анализ философской и богословской традиций понимания трансцендирования, трансцендентного и трансцендентального позволяет обнаружить основополагающие методологические ориентиры для формирования социально-философской и религиоведческой трактовок трансцендирования. Выявляется включенность трансцендирования в многообразные социальные, в том числе и религиозные, процессы.

*Ключевые слова:* трансцендирование, трансцендентное, социальное отношение.

Изучение трансцендирования как предмета социально-философского и религиоведческого исследования требует формирования и анализа адекватного такому изучению концептуально-терминологического аппарата, заострения внимания на некоторых существенных для этого формирования тенденциях, теориях и идеях, содержащихся в истории философских учений.

Важно отметить, что трансцендирование (от лат. «transcendere» – выходить за пределы, переступить), так же как и трансцендентное, относится к такому роду феноменов, которые постигаются в первую очередь интуитивно, и лишь затем возникают попытки выразить эти интуиции категориально. Понятием трансцендентного традиционно охватывается то, что лежит за гранью имманентной сферы человека и бытия, трансцендирование же раскрывает процесс выхождения из данной имманентности.

Находящимся в особой сущностно-содержательной корреляции с понятием трансцендирования предстает трансцендентальное. Его начальные, самые общие характеристики восходят к двум значениям – тождественного трансцендентному (в схоластике) и противостоящего ему (в кантовской философии). При этом как И. Кант, так и другие философы Нового и Новейшего времени отмечают связь понятий трансцендентального и трансцендентного.

В истории философской мысли раскрытие трансцендентного, трансцендирования, трансцендентального осуществлялось в разнообразных тематизациях. Из них можно предварительно выделить следующие основные

позиции: в онтологическом срезе: (1) трактовка трансцендентного как запредельного по отношению к бытию; (2) понимание его как уровня бытия, иерархически возвышающегося над определенным уровнем бытия; в гносеологическом ключе: (3) интерпретация трансцендентного как преодолевающего границы определенного вида или уровня познания, (4) как выходящее за пределы всякого опыта человека; (5) постижение трансцендентального как надкатегориального; (6) истолкование трансцендентального как неэмпирического, как проясняющего возможность существования и использования априорного знания; как относящегося к критике разума.

Интерес к проблеме трансцендирования, ставшей целенаправленно разрабатываться с эпохи Нового времени, был подготовлен всем ходом предшествующего развития европейской философии. Обстоятельное историко-философское выявление различных смысловых оттенков понимания трансцендирования и трансцендентного позволяет, более того, обнаружить существование *sui generis* сложившейся *традиции рефлексии* по поводу этих феноменов, а также выявить большое количество исторических эквивалентов оппозиции трансцендентное/нетрансцендентное, в рамках которых осуществлялось и осуществляется их обнаружение. Мы согласны в этой связи с И. М. Лаврухиной, связывающей историю осмысления трансцендентного с терминами «трансцендентное – имманентное», «трансцендентальное – трансцендентное», «актуальное – потенциальное», «абсолютное – относительное», «сакральное – про-

фанное», «познаваемое – непознаваемое» [21, с. 19 – 26]. Однако, кроме данных понятийных оппозиций, можно выделить, как мы считаем, и оппозиции единого / множественного, ирреального / реального.

Итак, уже в Античности были сформированы фундаментальные предпосылки в изучении этого комплекса вопросов, подготовившие становление основных направлений и методов его дальнейшей разработки. Так, трактовка трансцендентного как запредельного по отношению к бытию и связанная с ней основная оппозиция единого / множественного нашла свое отчетливое выражение у Платона, а позже – у Плотина, понимавших трансцендентное как сущность (Благо, Единое, Бог), находящуюся по ту сторону бытия, но выступающую необходимым его основанием. Экспликация трансцендентного как уровня бытия, иерархически возвышающегося над определенным уровнем бытия, как преодолевающего границы конкретного вида или уровня познания, обнаруживается и у Платона, и у Аристотеля, и у Плотина. У Платона это выражается через оппозицию эмпирического / умопостигаемого, у Аристотеля – через сопоставление потенциального и актуального, а у Плотина – как с помощью потенциального и актуального, так и путем противопоставления трансцендентного и имманентного. В метафизике Платона, Аристотеля и Плотина, кроме того, усматриваются некоторые стержневые интуиции, принципы и техники, позволяющие их интерпретировать в качестве праформ, прообразов, схем трансцендирования. Именно праформ, а не форм, так как трансцендирование

как целостный внутренний духовный процесс получило возможности своего аутентичного обнаружения только с приходом христианства, открывшего бесконечные глубины и измерения человеческой духовности. Нельзя не принимать во внимание и то, что, как справедливо утверждает Р. А. Лошаков, мыслители Средневековья, перенимая понятия греческой философии, открывают в них весьма отличные от греческих смысловые горизонты [30, с. 43].

В качестве некоторых важных признаков, содержательно конституирующих прообразы понятия трансцендирования в античной философии, необходимо выделить тяготение к трансцендентному, или высшим универсалиям культуры (любви, благу, бессмертию, Единому, мудрости, красоте) [36, с. 122, 140, 143; 37, с. 210; 27, с. 396 – 397; 28, с. 401 – 406]); нечувственное восхождение к «созерцанию самого совершенного в существующем» [35, с. 373 – 374]; стремление к духовному (рациональному, этическому, эстетическому) совершенствованию; бессознательно-иррациональное ощущение присутствия трансцендентного; наличие материального как основы и возможности трансцендирования [26, с. 734]; осуществление трансцендирования душой (а не материей или умом) [38, с. 440 – 441]; триадичность перманентного восхождения, выражающуюся в движении от душевного к духовному и от него – к интеллигибельному. Праформы трансцендирования раскрываются как единство противоположностей – динамичного и созерцательного, материального (преходящего) и духовного (вечного), множественного и единого, чувственного и сверхчувственного, ми-

стического и рационального, стремления к Единому и эманулирующего [23, с. 373 – 383; 24, с. 194 – 196]. Наконец, в праформах трансцендирования усматривается *универсальность, их включенность в любой вид творческой деятельности по созданию социокультурной реальности* [28, с. 453 – 454].

В Средние века понимание трансцендентного и трансцендирования как выходящего за пределы существующих бытийного слоя, ступени познания, наконец, бытия в целом, строится на основе оппозиций трансцендентного/имманентного и потенциально/актуального. Так, Григорий Богослов, Григорий Нисский, Августин обозначают особенности восхождения души к высшему Божественному бытию. Трактовка трансцендентного как сверхбытийного начала, а трансцендирования как обращенности, направленности на него развивается Дионисием Ареопагитом. Фома Аквинский и Дунс Скот рассматривают Бога как трансценденцию, то есть как активную абсолютную потенцию.

В учении Августина, в частности, именно человеческая душа [2, с. 284] предстает вместилищем трансцендирования как устремленности человека к Богу: в своем восхождении (*ascensus*) к Нему душа выходит за собственные пределы (*transcendimus*), поднимаясь над чувственно-материальным разумением бытия и обретая полноту последнего. При этом душа, конечно, постигает лишь полноту *тварного* бытия, будучи не в состоянии познать тайну Творца. Трансцендирование души к Богу в контексте философии и теологии Августина приобретает черты динамичного и даже страстного процес-

са. Его движущая сила – не пассивный разум, а свободная активная воля [1, с. 599; 3, с. 262], всегда являющаяся определяющей в жизнедеятельности человека. Стержневой составляющей трансцендирования выступает Божественное откровение как возможность прикосновения к чему-то Другому, «дарующему» человеку представление о духовной глубине, многомерности и безбрежности бытия. А событие откровения, происходящее на уровне последних, интимных основ субъективности, позволяет интерпретировать трансцендирование как интроспекцию и самоуглубление. Но в то же время усмотрение в сверхъестественном озарении аналогической специфики позволяет обнаружить амбивалентный и даже диалектический характер исследуемого феномена. Так, трансцендирование сначала направлено «вовнутрь», а затем в предельно глубокой, потаенной области человеческой души происходит прорыв к наивысочайшим вершинам духовного универсума, открытие того, что существует иное, несоизмеримое с человеческим, бытие. Кроме того, принципиальным основанием трансцендирования в ракурсе теологии Августина выступает вера и фундированное на ней познание («верю, чтобы понимать»), необходимыми этапами которого являются постижение совершенной красоты и творение искусства [6, с. 145; 7, с. 454 – 455]. Цель же трансцендирования – избавление от всяческих грехов и спасение человека.

Подчеркнем, что основной посыл трансцендирования, заключенный в христианском богословии и теологии, проистекает, как мы считаем, из идеи непостижимости Творца, с одной сто-

роны, и желания его постичь, почувствовать, пережить опыт общения с ним – с другой<sup>1</sup>. Такая двойственность исходной установки христианского мышления порождает образно-символическое толкование Священного Писания, символизм культового искусства и самого Богослужения. И, несмотря на то что практика христианства выработала немало способов трансцендирования (молитва, таинства, аскеза, исихазм и др.), именно символизм, на наш взгляд, – это та черта, которая является квинтэссенцией трансцендирования в христианском богословии и культовой традиции.

Действительно, например, восточно-христианские богословы (Василий Великий, Григорий Богослов, Григорий Нисский, Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник и др.) считают, что доступными трансцендентные смыслы становятся только через символы, образы, аллегории [17, с. 42 – 43;

<sup>1</sup> Отметим, что интенции «восхождения» и «превосхождения» реализуются, конечно, не только посредством христианства, но и с помощью других религий. Последовательный и радикальный «выход за пределы» осуществляется, кроме того, как в теоретических рассуждениях богословов, так и в мистических учениях, религиозно-мистических, аскетических и экстатических практиках буддизма, ислама, христианства, даосизма, индуизма и других религий. Однако, во-первых, исследование трансцендирования в его аскетическом и мистико-экстатическом выражении, особая специфичность данной проблемы, наличие по ней богатого материала требуют отдельного рассмотрения. Во-вторых, «европейские рамки» и историко-теоретический контекст настоящего раздела ограничивают изучение феномена трансцендирования именно формами христианских теолого-богословских концепций.

5, с. 335]. В их учениях о Творце и Богопознании, размышлениях о догматах, различных аспектах вероучения, символическом человеке предстает, кроме того, как устремленный к высшим духовным сферам бытия, как возводящий и восходящий, как развивающийся и преображающийся [8, с. 14; 9, с. 6; 12, с. 572; 13, с. 7; 14, с. 86; 15, с. 39; 17, с. 57; 16, с. 745; 29, с. 136 – 137; 32, с. 291; 18, с. 136; 31, с. 115].

Необходимо подчеркнуть, что механизм трансцендирования как символического толкования Священных текстов и выражения христианских истин раскрывается, по нашему мнению, через процесс *анагогии* (возведения). Термин «анагогия» («ἀνάγω») в его философском генезисе восходит к трактатам Плотина. Анагогические интерпретации, кроме того, обнаруживаются еще в Ветхом Завете [41, с. 14 – 15]. И именно о возведении различных земных смыслов, образцов и образов к духовной реальности, к высшему пониманию говорят Василий Великий Кесарийский, Григорий Нисский, Дионисий Ареопагит и др.

Суммируя некоторые имеющиеся в трудах мыслителей патристики (Августина и восточно-христианских богословов) характеристики, состояния, установки и процессы, идентифицирующие различные грани трансцендирования, можно отметить, что в личностном, «внутреннем» трансцендировании обнаруживаются динамизм и страстность, активность свободной воли, наличие процессов интроспекции и самоуглубления, обожения (очищения и возвышения ума), преображения ума; механизмы таинств, аскетическая установка, отрицание (апофатика), ка-

тарсис (очищение всех деятельностных сил человека, прекращение активности чувств и разума), экстаз, исступление, соединение, любовное стремление (Эрос); трансцендирование постигается как «чистая молитва», отрешенность, медитативность, бесстрастность, безобразность, самоотречение, совершенная любовь, подвиг, «безмолвный покой», погружение в таинственный Мрак неведения.

В диалектике многоуровневого, уходящего в бесконечность целостного трансцендирования можно, кроме того, условно выделить, опираясь, в первую очередь, на учения восточно-христианских богословов о Богопознании, три этапа. В качестве начальной стадии обычно выступает *эстетическая* по своей сути ступень. Это констатация красоты и гармонии природы, наслаждение её совершенством и осознание существования Высшей точки, Абсолюта, создавшего прекрасный материально-физический мир. Следующий этап трансцендирования можно определить как *этический*. На данной ступени происходит постижение сущности человеческой добродетели и изживание всего низменного, порочного, плотского (особенно ярко эта стадия эксплицирована у Г. Нисского). Вместе с тем достигается созерцательно-бесстрастное состояние, усиливается аскетическая составляющая активности человека, в результате чего происходит прозрение и созерцание Высшей Добродетели. И, наконец, третья ступень – *мистическая*. Здесь наблюдается отрешение от всего мирского, отказ от чувственной и разумной деятельности, выход из себя – экстаз, соприкосновение с Абсолютом в молчании и покое, в которых приоб-

ретается не знание трансцендентного, а опыт непостижимости, таинственности Высшего начала бытия. Иными словами, в высшей своей точке трансцендирование проявляет себя как опыт – *опыт непознаваемого запредельного* [25, с. 74 – 79].

В период Высокой схоластики семантика трансцендентного и трансцендирования обогащается благодаря выделению сферы трансцендентального. Термины «трансцендентный» и «трансцендентальный», как уже упоминалось, употребляются в основном как тождественные, формируется ряд их важнейших значений и коннотаций [19, с. 17 – 26]. Однако категориально невыразимое, трансцендентное бытие Бога лишь частично передается в метакатегориальных трансценденталиях (Ф. Аквинский, Д. Скот, Ф. Суарес), что еще больше подчеркивает принципиальную недостаточность познавательных сил человека в постижении бытия Творца. Трансцендирование в его теологическом аспекте поэтому предстает прежде всего как стремление превзойти категориальные характеристики бытия, превозмочь его расчлененность на отдельные роды.

Таким образом, в средневековых христианских учениях *трансцендирование преимущественно развертывается в рамках социального отношения «Я» – «Ты»*, и в качестве «Ты» выступает непостижимый Бог. Именно в рамках этого отношения формируются фундаментальные духовные константы социума и культуры (истина, благо, красота, единое, другие идеалы, ценности и нормы), вырабатываются символические репрезентации сверхъестественного и естественного – природно-



го и социального – миров, выковывается общественная природа человека.

В эпоху Возрождения богатую семантику восхождения, возвышения, превосхождения, исступления, перехода, скачка, перенесения, достижения, нахождения за пределами можно обнаружить в различных религиозных, чаще христианских, мировоззрениях, органично включающих в себя идеи неоплатонизма [22, с. 20 – 37].

Наследие Н. Кузанского выступает примером именно таких размышлений. Его работы раскрывают направленность мира и человека к Божественному совершенству, «восхождение (*transcensum*) к вечным истинам, как они познаваемы для человека» [20, с. 184], описывают развертывание в мире Абсолютного максимума, сопряженного с интеллектуальным постижением («ученым незнанием») человеком данного самораскрытия.

Глава Флорентийской платоновской Академии М. Фичино открывает Бога через красоту, любовь, благо и гармонию мира. Вместе с тем он говорит о непрерывной разумной и творческой деятельности человека, устремленности его к совершенствованию собственной души, подкрепляющейся любовной одержимостью Божественным. Фичино выделяет четыре стадии «божественного исступления» как стремления к высшим частям души в процессе восхождения к Богу [39, с. 231 – 232].

Проводниками же и главными проявлениями «исступления» являются любовь и радость [40, с. 226].

Близкая к Фичино позиция обнаруживается у его младшего современника Дж. П. делла Мирандолы. Наиболее заслуживающими внимания в этом

плане являются идеи Мирандолы о стремлении всего существующего к высшему, достижении в этом высшем единства (или постижение единства через связь с высшим), а также идея самостановящейся, творчески организующей себя природы человека [33, с. 266 – 299; 34, с. 248 – 265].

В контексте философии Дж. Бруно процессы превосхождения показывают себя, используя выражение С. Л. Франка, как «трансцендирование в *познавательной интенции*» [41, с. 217 – 218]. Однако важно подчеркнуть, что это не столько бесконечное познание Творца, как у Кузанского и Фичино, сколько познание сути природных явлений [4, с. 273 – 293; 11, с. 109].

Б. Телезио постулирует существование, помимо природной души, души богодухновенной, нематериальной и вечной. Необходимость её наличия обуславливается несводимыми к «жизненному духу», необъяснимыми с помощью него интенциями к совершенному знанию, способностями человека к самопожертвованию, верой в Создателя. Такая характеристика высшей души позволяет не просто «объяснить особую, социальную природу человека» [10, с. 304], как об этом пишет А. Х. Горфункель, но и, как мы считаем, убедиться в событии *превосхождения* человеком своего биологического состояния, реализующегося во имя сохранения социальной стабильности и порядка через устремленность к абсолютным, вечным ценностям.

Иными словами, трансцендирование у Телезио предстает в *социальном аспекте* как созидание человеческого сообщества. Это, в свою очередь, показывает, что смысловые «вариации»

трансцендирования в эпоху Возрождения разворачиваются не только «на тему» стремления к Единому, творчеству, самосовершенствованию, познанию высшей реальности, но и отражают потребность образовывать человеческие объединения и содружества, то есть возводить жизнь разрозненных индивидов к качественно иному, более совершенному уровню их существования – существованию в лоне цельного социального организма. Однако всё же основные значения трансцендирования, присутствующие в философско-культурном наследии Возрождения, связаны прежде всего с двумя важнейшими феноменами. Первым выступает разнообразие путей умственного постижения Бога (в том числе и познания природы, отождествляемой с Богом), а вторым – стремление к разностороннему творческому индивидуальному и социальному развитию. Последнее включает в себя интеллектуально-научный, этический, эстетический, социально-политический, религиозный и другие аспекты.

Коренной задел в разработке проблемы трансцендирования был совершен в эпоху Нового времени. Характерный для этого периода ярко выраженный и всё более усиливающийся познавательный интерес к человеку, окружающему миру, обществу, культуре, наконец Абсолюту, результируется, на наш взгляд, в проблеме сущности самого познания. Не случайно поэтому, что именно в это время оформляется традиция свободного и ответственного рационального мышления, артикулируется трансцендирующий характер мыслительной деятельности человека.

Тем не менее интерпретация трансцендирования в этот период возможна в русле двух аспектов. Первый из них – гносеологический, когда трансцендирование показывает свою «познавательную интенцию», предстает как когнитивное. Первоначальное раскрытие этого типа трансцендирования связано с рационализмом Р. Декарта, Б. Паскаля, Г. Лейбница. Далее оно эксплицируется И. Кантом И. Г. Фихте, Ф. В. Й. Шеллингом, марбургским неокантианством и др. Второй аспект трансцендирования – онтологический, раскрывающийся через взаимодействие духа человека и духа Абсолюта, через их «диалектические переходы» (А. Р. Аминова) и всеединство. Такое видение трансцендирования, корнящееся еще в мистике М. Экхарта, присутствует у Р. Декарта, Б. Паскаля, И. Г. Фихте и Г. В. Ф. Гегеля, С. Кьеркегора, В. С. Соловьева, русской метафизике всеединства и др. Трансцендирование при этом высвечивается с помощью оппозиций потенциального / актуального, трансцендентального / трансцендентного, трансцендентного / имманентного, единого / множественного.

Избегая здесь детального обзора трактовок трансцендирования, сложившихся в теориях Нового, а также Новейшего времени, укажем лишь на то, что обращение к ним убедительно демонстрирует коррелятивность трансцендирования духовным потребностям человека и общества; обнаруживает, что оно вызывает принципиальные изменения в личности как совокупности индивидуальных и социальных характеристик. Методологически важно, что трансцендирование во многих концепциях показывает себя «вплетенным» в

социальный контекст, проявляется ли он в формах Мы-отношения Бога и человека (Декарт, Паскаль, Кьеркегор), стремления к Абсолюту или богочеловечеству как к социальному идеалу (Фихте, Соловьев, Бердяев и др.), попыток преодоления трансцендентности другого сознания, другой личности, (Гуссерль, Ясперс, Сартр, Франк, Левинас и др.). Подобная «вплетенность» свидетельствует, на наш взгляд, о том, что «движущие силы», мотивы или причины трансцендирования ко-ренятся не только в экзистенции чело-

века, но и в социокультурной реальности. Трансцендентное в этом свете предстает как «сгусток» смыслообразования, и процессы, которые включают в себя трансцендирование, могут иметь поэтому противоположную направленность – как позитивную и конструктивную, развивающую человека, так и негативную и деструктивную, разрушающую в человеке все Человеческое. Отсюда трансцендирование в любой сфере деятельности человека всегда предполагает выбор, риски и ответственность.

### **Библиографические ссылки**

1. Августин Блаженный. Исповедь // Творения. В 4 т. Т. 1. Об истинной религии. СПб. : Алетейя ; Киев : УЦИММ-Пресс, 2000. С. 469 – 741.
2. *Он же*. О бессмертии души. М. : АСТ, 2004. С. 264 – 287.
3. *Он же*. О количестве души // Творения. В 4 т. Т. 1. Об истинной религии. СПб. : Алетейя ; Киев : УЦИММ-Пресс, 2000. С. 183 – 263.
4. Бруно Д. О причине, начале и едином // Диалоги / пер. с итал., ред. и вступ. ст. М. А. Дынника. М. : Гос. изд. полит. лит., 1949. С. 163 – 293.
5. Бычков В. В. 2000 лет христианской культуры *sub specie aesthetica*. В 2 т. Т. 1. Раннее христианство. Византия. М. ; СПб. : Университетская книга, 1999. 573 с.
6. *Он же*. Эстетика Аврелия Августина. М. : Искусство, 1984. 264 с.
7. *Он же*. *Aesthetica Patrum*. Эстетика Отцов Церкви. I. Апологеты. Блаженный Августин. М. : Ладомир, 1995. 593 с.
8. Василий Великий. Беседы на Шестоднев // Творения иже во святых отца нашего Василия Великаго Архиепископа Кесарии Каппадокийския. В 2 ч. Ч. 1. М. : Паломник, 1991. С. 5 – 151.
9. *Он же*. Толкование на Пророка Исаию // Творения иже во святых отца нашего Василия Великаго Архиепископа Кесарии Каппадокийския. В 2 ч. Ч. 2. М. : Паломник, 1993. 360 с.
10. Горфункель А. Х. Гуманизм и натурфилософия итальянского Возрождения. М. : Мысль, 1977. 359 с.
11. *Он же*. Джордано Бруно. М. : Мысль, 1973. 175 с.
12. Григорий Богослов. Слово 32 // Собр. творений : в 2 т. Минск : Харвест ; М. : АСТ, 2000. Т. 1. С. 561 – 583.

13. Григорий Нисский. О том, что значит имя и название «Христианин». К Армонию // Избранные творения / сост. диакона Александра Гумерова. М. : Изд-во Сретенского монастыря, 2007. 384 с.
14. *Он же*. Толкования к надписаниям псалмов (о смысле музыки) : пер. С. С. Аверинцева // Памятники византийской литературы IV – IX веков. М. : Наука, 1968. С. 85 – 86.
15. *Он же*. Точное истолкование Экклесиаста Соломонова. М. : Изд. им. святителя Игнатия Ставропольского, 1997. 159 с.
16. Дионисий Ареопагит. О мистическом богословии // Сочинения. Толкования Максима Исповедника. СПб. : Алетейя ; Изд. Олега Абышко, 2002. С. 737 – 763.
17. *Он же*. О небесной иерархии // Сочинения. Толкования Максима Исповедника. СПб. : Алетейя ; Изд. Олега Абышко, 2002. С. 37 – 205.
18. Епифанович С. Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М. : Мартис, 1996. 220 с.
19. Круглов А. Н. Трансцендентализм в философии. М. : НИПКЦ Восход-А, 2000. 384 с.
20. Кузанский Н. Об ученом незнании // Сочинения : в 2 т. М. : Мысль, Т. 1. 1979. С. 47 – 184.
21. Лаврухина И. М. Идея трансцендентного: концептуальные версии в культуре : дис. ... д-ра филос. наук : 09.00.13. Ростов н/Д., 2009. 329 с.
22. Латышева Ж. В. Семантика трансцендирования в некоторых учениях Возрождения и Нового времени // Проблемы духовных ценностей в философии и культуре : монография / под общ. ред. С. С. Чернова. Новосибирск : СИБПРИНТ, 2011. Кн. 5. С. 20 – 37.
23. Латышева Ж. В. Онто-гносеологические, социальные и эстетические характеристики трансцендирования в контексте философии Платона // Религия, religio и религиозность в региональном и глобальном измерении : материалы Международ. науч. конф. Владимир : Изд-во ВлГУ, 2013. Т. 24. С. 373 – 383.
24. *Она же*. Трансцендентное и трансцендирование у Плотина // Церковь, государство и общество в истории России и православных стран : материалы II Международ. науч. конф. Владимир : Изд-во ВлГУ, 2010. С. 194 – 196.
25. *Она же*. Феномен трансцендирования в средневековом восточно-христианском богословии // Вестник Поморского университета. Серия: «Гуманитарные и социальные науки». 2010. № 9. С. 74 – 79.
26. Лосев А. Ф. Диалектика числа у Плотина // Миф, число, сущность. М. : Мысль, 1994. 558 с.
27. *Он же*. История античной эстетики. Высокая классика. М. : АСТ, 2000. 624 с.

28. Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии / сост. А. А. Тахо-Годи ; общ. ред. А. А. Тахо-Годи и И. И. Маханькова. М. : Мысль, 1993. 959 с.
29. Лосский В. Н. Опыт мистического богословия восточной церкви // Боговидение. М. : АСТ, 2006. С. 111 – 308.
30. Лошаков Р. А. Греческая онтология и схоластическая аналогия сущего // Вестник Северного (Арктического) федерального университета. Серия: «Гуманитарные и социальные науки». 2006. Вып. 1. С. 43 – 51.
31. Максим Исповедник. Разъяснение некоторых трудностей в Св. Писании, писаниях святых отцов и других вопросов и недоумений // Вопросы и недоумения : пер. с древнегреч. Д. А. Черноглазова. М. ; Святая гора Афон: Никея; Пустынь Новая Фиваида Афонского Русского Пантелеимонова монастыря, 2010. С. 115.
32. Мейендорф Иоанн. Введение в святоотеческое богословие (Конспекты лекций) : пер с англ. Л. Волохонской. Вильнюс ; М. : Весть, 1992. 359 с.
33. Мирандола П. д. Комментарий к канцоне о любви Джироламо Бенивьени / пер. и вступ. ст. Л. Брагиной // Эстетика Ренессанса: Антология : в 2 т. / сост. и науч. ред. В. П. Шестаков. М. : Искусство, 1981. Т. 1. С. 266 – 299.
34. *Он же*. Речь о достоинстве человека // Эстетика Ренессанса: Антология : в 2 т. / сост. и науч. ред. В. П. Шестаков. М. : Искусство. Т. 1. 1981. С. 248 – 265.
35. Платон. Государство // Сочинения : в 4 т. : пер. с древнегреч. / под общ. ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса. СПб. : Изд-во СПб ун-та : Изд-во Олега Абышко, 2007. Т. 3. Ч. 1. С. 97 – 493.
36. *Он же*. Пир // Сочинения : в 4 т. : пер. с древнегреч. / под общ. ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса. – СПб. : Изд-во СПб ун-та : Изд-во Олега Абышко, 2007. Т. 2. С. 97 – 160.
37. *Он же*. Федр // Сочинение : в 4 т. : пер. с древнегреч. / под общ. ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса. СПб. : Изд-во СПб. ун-та : Изд-во Олега Абышко, 2007. Т. 2. С. 161 – 228.
38. Плотин. О прекрасном (I.6) // А. Ф. Лосев. История античной эстетики: Поздний эллинизм. М. : Искусство, 1980. С. 435 – 443.
39. Фичино М. Комментарий на «Пир» Платона // Эстетика Ренессанса: Антология : в 2 т. / сост. и науч. ред. В. П. Шестаков. М. : Искусство, 1981. Т. 1. С. 144 – 235.
40. *Он же*. В чем состоит счастье, какие оно имеет ступени, о его вечности // Сочинения итальянских гуманистов эпохи Возрождения (XV век) / под ред. Л. М. Брагиной. М. : Изд-во Моск. ун-та, 1985. С. 222 – 228.
41. Франк С. Л. Непостижимое: Онтологическое введение в философию религии. М. : АСТ : Хранитель, 2007. 506 с.
42. Historical Dictionary of Medieval Philosophy and Theology / Brown S.F., Flores J.C. Lanham ; Maryland ; Toronto ; Plymouth : The Scarecrow Press, Inc., 2007. P. 14 – 15.

**THEORETICAL AND METHODOLOGICAL FOUNDATIONS  
FOR SOCIAL-PHILOSOPHIC AND RELIGIOUS STUDY RESEARCH  
OF TRANSCENDING**

Analysis of the philosophic and theological traditions in understanding of transcending, the transcendent and the transcendental allows to detect ground methodological guiding lines for formation of social-philosophic and religious study treatment of transcending. Involvement of transcending in multiform social processes, including religious ones, is brought to light.

*Keywords:* transcending, transcendent, social relation.

---

---

## СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

**АБДУЛЛАЕВА Сабина Шихсеидовна** – ассистент-преподаватель Колледжа инновационных технологий и предпринимательства Владимирского государственного университета им. А. Г. и Н. Г. Столетовых, аспирант кафедры философии и религиоведения ВлГУ.  
amirseiidova.sabina@yandex.ru

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

**ГАРИПОВА Гульчир Талгатовна** – кандидат филологических наук, доцент кафедры русской и зарубежной филологии Владимирского государственного университета им. А. Г. и Н. Г. Столетовых.  
gulyagaripova1@rambler.ru

**ГЛУЩЕНКО Владимир Андреевич** – доктор филологических наук, профессор; заведующий кафедрой германской и славянской филологии Донбасского государственного педагогического университета.  
sdpunauka@ukr.net

**ДЕЛЛ’АСТА Адриано** – профессор Миланского католического университета Святого Сердца (Милан, Италия).  
martyanova62@list.ru

**КОНОВАЛОВ Вадим Викторович** – независимый исследователь, кафедра Всеобщей истории Педагогического института Владимирского государственного университета им. А. Г. и Н. Г. Столетовых.  
lapshina.nni2012@yandex.ru

**ЛАТЫШЕВА Жанна Вячеславовна** – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и религиоведения Владимирского государственного университета им. А. Г. и Н. Г. Столетовых.  
joan\_lat@mail.ru

**МАКЕЕВ Дмитрий Алексеевич** – доктор исторических наук, профессор кафедры Всеобщей истории Педагогического института Владимирского государственного университета им. А. Г. и Н. Г. Столетовых.  
lapshina.nni2012@yandex.ru

**МЕЛЬНИКОВ Максим Викторович** – доктор исторических наук, заведующий кафедрой гуманитарных наук Ковровской государственной технологической академии им. В. А. Дегтярева.

mmax-2003@rambler.ru

**НАУМОВ Александр Олегович** – кандидат исторических наук, доцент кафедры международных организаций и проблем глобального управления факультета государственного управления МГУ имени М. В. Ломоносова

anaoumov@mail.ru

**ПЕТЕВ Николай Иванович** – кандидат философских наук старший преподаватель кафедры философии и религиоведения Владимирского государственного университета им. А. Г. и Н. Г. Столетовых.

eyanideemo@mail.ru

**ПИСКУНОВ Александр Викторович** – старший преподаватель кафедры германской и славянской филологии, Донбасский государственный педагогический университет.

piskunova.elena5@mail.ru

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

ilja.tryahoff@yandex.ru

**ХАРИТОНОВ Сергей Сергеевич** – аспирант кафедры истории России Педагогического института Владимирского государственного университета им. А. Г. и Н. Г. Столетовых.

ss.haritonov@mail.ru