

ISSN 2313-061X

Научно-методический журнал

ВЕСТНИК

Издается с 2014 года

**3 (15)
2017** ВЛАДИМИРСКОГО
ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА
ИМЕНИ АЛЕКСАНДРА ГРИГОРЬЕВИЧА
И НИКОЛАЯ ГРИГОРЬЕВИЧА СТОЛЕТОВЫХ

Социальные и гуманитарные науки

Учредитель

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

Издатель

Владимирский государственный университет
имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых

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

ПИ № ФС77-56199 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

*Редактор
Е. А. Лебедева*

*Корректор
О. В. Балашова*

*Технический редактор
С. Ш. Абдуллаева*

*Верстка оригинал-макета
Е. А. Кузьминой*

*Выпускающий редактор:
А. А. Амирсейидова*

*Автор перевода
А. В. Борзов*

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

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

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

*Подписано в печать 25.09.17
Заказ №*

*Формат 60×84/8
Усл. печ. л. 11,63
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»**

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

СОДЕРЖАНИЕ

ИСТОРИЯ

А. А. Корников, А. С. Хрипунов

Проблемы образования в программных документах и деятельности политических партий Российской империи накануне 1917 года..... 5

И. К. Богомолов

Цензура печати в Москве накануне революции 1917 г. 16

А. В. Мамаев

Российская революция 1917 г. и муниципальные финансы..... 23

А. А. Киличенков

Октябрь 1917: обретение символа. Как и почему матрос стал символом русской революции..... 30

ФИЛОЛОГИЯ

О. В. Шкуран, К. П. Фощий

Влияние средств массовой информации на десакрализацию концепта «рай» в языковом пространстве 40

Г. Т. Гарипова

Антропософская «семантика возможных миров» в прозе В. Брюсова 45

Н. М. Петрухина

Творчество Ф. М. Достоевского как гипертекстовый медиатор в русском художественном постмодернизме конца XX века..... 53

А. Н. Давшан

Восток в поэзии Сергея Есенина: круги жизни 62

ФИЛОСОФИЯ

Е. И. Аринин, А. В. Милькова

Поморское древлеправославие на Владимирской земле (Часть 2)..... 71

Е. И. Аринин, В. С. Мартиросян

Термин «религия»: сравнительный анализ некоторых денотатов и коннотатов в России и Армении (к постановке проблемы) 80

Ж. В. Латышева

Некоторые типологические, семантические и парадигмальные особенности понимания трансцендирования 88

Сведения об авторах 98

CONTENTS

HISTORY

- A. A. Kornikov, A. S. Khripunov**
Problems of Education in Program Documents and Activities of Political Parties
of the Russian Empire on the Eve of 1917 5
- I. K. Bogomolov**
Censorship of the Press in Moscow on the Eve of the 1917 Revolution..... 16
- A. V. Mamaev**
Russian Revolution of 1917 and Municipal Finances 23
- A. A. Kilichenkov**
October of 1917: the Emergence of the Symbol. How and Why a Sailor Became
the Symbol of the Russian Revolution 30

PHILOLOGY

- O. V. Shkuran, K. P. Foschiy**
The Influence of Media on the Desacralization of the Concept of «Paradise»
in the Linguistic Space..... 40
- G. T. Garipova**
Anthroposophical «Semantics of Possible Worlds» in V. Bryusov’s Prose 45
- N. M. Petrukhina**
The Creative System of F. M. Dostoyevsky as a Hypertext Mediator
in the Russian Artistic Postmodernism of the Late 20th century 53
- A. N. Davshan**
The East in the Poetry by Sergei Yesenin: Circles of Life 62

PHILOSOPHY

- E. I. Arinin, A. V. Milkova**
Pomorian Old-Rite Orthodoxy in Vladimir (Part 2)..... 71
- E. I. Arinin, V. S. Martirosyan**
Term «Religion»: Comparative Analysis of Some Denotations
and Connotations in Russia and Armenia (Approaching the Problem)..... 80
- Zh. V. Latisheva**
Typological, Semantic and Paradigmatic Peculiarities of Understanding
of Transcending 88
- Contributors** 98

**ПРОБЛЕМЫ ОБРАЗОВАНИЯ В ПРОГРАММНЫХ ДОКУМЕНТАХ
И ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ПОЛИТИЧЕСКИХ ПАРТИЙ РОССИЙСКОЙ
ИМПЕРИИ НАКАНУНЕ 1917 ГОДА**

Дается анализ программных документов и деятельности политических партий России начала XX века в области образования. Показывается общее и особенное в моделях развития образования в стране. Отмечается взаимосвязь просветительских доктрин партий с их идеологическими установками.

Ключевые слова: политические партии, программы, общее и профессиональное образование, начальные и средние школы, проекты законов об образовании, Государственная дума.

Одна из актуальных тем отечественной историографии, постоянно привлекающая внимание исследователей, – история политических партий, действовавших в России на рубеже XIX – XX вв. Именно эти организационные структуры в значительной мере определяли общественно-политическую жизнь России в рассматриваемый период. Существует многочисленная историографическая литература по данной проблематике, освещающая под разными углами теоретическую и практическую деятельность политических партий [3 – 5, 16]. В XX в. Россия вошла в качестве одной из наиболее динамично развивающихся стран Европы и мира в целом. Основой такого развития послужили великие реформы 1860 – 1870-х гг. Однако их незавершённость, а также начавшаяся в следующее царствование политика контрреформ не смогли создать благоприят-

ные условия для полноценной модернизации российского общества. В результате к началу XX в. перед Россией по-прежнему стоял ряд важнейших вопросов общественно-политического и социально-экономического характера, в том числе и проблема образования. В 1901 г. сам Николай II отмечал многие несовершенства в существовавшей на тот момент времени сфере народного просвещения: отсутствие стройной системы, связывающей все ступени обучения друг с другом, относительно слабое развитие профессионального образования и др. [15, с. 105]. Одна из самых острых проблем рубежа XIX – XX вв. – низкий уровень грамотности (грамотным можно было назвать не более четверти населения империи). По этому показателю Россия серьезно уступала ведущим западноевропейским государствам, что тормозило ее культурное развитие,

сдерживало рост производительных сил.

Первая русская революция 1905 – 1907 гг. предоставила обществу возможность участвовать в решении важнейших государственных вопросов, создавая различные союзы, организации и политические партии. На последние возлагалась особая ответственность в предполагаемых преобразованиях, так как именно партии принимали непосредственное участие в разработке реформ, оказывали воздействие на общий вектор государственной политики в области образования в центре и на местах.

Цель статьи – анализ моделей российской системы образования, отраженных в программных документах политических партий, путей и методов их реализации в межреволюционный период, вычленение общих и особенных черт в просветительских доктринах различных политических течений начала прошлого века.

Вопросы народного просвещения политические деятели императорской России (как левые, так и правые) теснейшим образом связывали с другими наиболее насущными проблемами эпохи. Так, с точки зрения социал-демократического крыла, углубление просвещения было связано с усилением революционности рабочих и крестьянских масс, с общей демократизацией общественно-го движения [7, с. 123]. Также представители социалистического крыла связывали проблему развития народного образования с национальной по-

литикой царского правительства. Так, В. И. Ленин в многочисленных статьях и заметках указывал, что все действия царизма направлены исключительно на русификацию инородцев, на подавление их национальной культуры и самосознания, в том числе и через школу [6, с. 339, 384].

Либеральное крыло русской политической мысли, прежде всего кадеты и октябристы, делало несколько иные акценты, указывая на необходимость преобразования русской школы всех ступеней. Не отрицая связи реформ образования с решением национального вопроса, русские либералы считали, что просвещение народа должно способствовать укреплению гражданско-правовых основ общества, повышению уровня культуры основной части населения, а также росту производительных сил населения, развитию и укреплению сельского хозяйства и промышленности.

Партии и организации монархической ориентации в основе преобразований видели возврат к идеалам прошлого, построению «истинно-государственной русской школы», развитию ремесленных и сельскохозяйственных знаний в народе. Ключевое место в их предполагаемой системе обучения отводилось Русской православной церкви, упор делался на патриотическом и нравственном воспитании, а само образование должно было служить средством борьбы с революционной смутой.

Таким образом, решение проблем народного образования, находившихся в одном ряду с другими социальными противоречиями эпохи, представители различных политических сил связывали с разрешением различных политических, социально-экономических и культурных задач, которые стояли перед Российским государством и преломлялись через призму идеологической ориентации той или иной партии.

В соответствии с разным видением приоритетных политических задач общие проекты реформирования российского образования по-разному отразились в программах ведущих политических партий дореволюционной России. Традиционно все основные политические партии начала XX века можно условно разделить на три идеологических течения: социалистические, либеральные, консервативно-монархические.

Организационно партии социалистического толка стали возникать в России раньше других. Наиболее крупными и значимыми были РСДРП (из которой позднее сформировались партии большевиков и меньшевиков) и Партия социалистов-революционеров (эсеры). Кроме этого, мы можем указать на ряд других более мелких политических объединений, как правило – национальных или региональных. Прежде всего, это еврейские БУНД, «Поалей Цион», социал-демократические партии Прибалтики, Польши, Финляндии, Закавказья и др. Многие из них имели теснейшие связи с РСДРП и в значи-

тельной степени их программы в области образования за редким исключением совпадали.

Основные положения программы РСДРП в области просвещения, принятой на II съезде партии в 1903 г., связаны с требованиями широкой национальной автономии для всех народов России («право на самоопределение всеми нациями, входящими в состав государства» [12, с. 99]), свободы совести личности и общедоступности обучения для широких слоев населения. Все это выразилось в конкретных программных положениях: «право населения получать образование на родном языке, обеспечиваемое созданием на счет государства и органов самоуправления необходимых для этого школ; отделение церкви и государства и школы от церкви; даровое и обязательное общее и профессиональное образование для всех детей обоего пола до 16 лет; снабжение бедных детей пищей, одеждой и учебными пособиями за счет государства» [12, с. 99 – 100].

Таким образом, просветительская программа РСДРП содержала в себе ряд основополагающих демократических принципов. Кроме того, согласно этой программе государство наделялось широчайшими социальными функциями и обязанностями в плане поддержки бедных слоев населения, что для преимущественно крестьянской страны, страдающей малоземельем, имело решающее значение. Следует обратить внимание и на возможность получения бесплатного

начального и среднего образования детьми до 16 лет, что связано с рабочей программой РСДРП, где, в частности, труд детей моложе этого возраста воспрещался [12, с. 100].

В то же самое время социал-демократы, выступая за свободу совести, настаивали на ведении среди народных масс атеистической пропаганды через объяснение классовой сущности любой религии. В этом ключе борьба с «клерикализмом в школе» становилась одной из основных задач образовательной политики социал-демократов [6, с. 278 – 283].

Несмотря на серьезное внимание, которое социал-демократы уделяли проблемам образования в их программной документации, воплощение всех этих требований в жизнь, судя по всему, не являлось их целью до свержения царского самодержавия. Это подтверждает тот факт, что их практическая деятельность в этом вопросе ограничивалась агитацией среди учащейся молодежи, участием в учительских съездах, созданием студенческих обществ и критикой правительства и буржуазных партий (к которым зачастую относили и кадетов [1, с. 367]) с трибуны Государственной Думы и страниц партийной периодики.

Интересны взгляды партий неонароднического характера, в частности наиболее крупной из них – партии эсеров. Оформившись окончательно в самый разгар Первой русской революции, социалисты-революционеры претендовали на выражение мнения, взглядов и требова-

ний широких крестьянских масс, что позволило им стать одной из самых крупных партий Российской империи.

В целом образовательная программа эсеров, подобно социал-демократической, базируется на принципах равноправия, общедоступности обучения, принципах свободы совести, праве на национально-культурные автономии для нерусских народов. В частности, программа партии провозглашает «введение родного языка во все местные, общественные и государственные учреждения; установление обязательного, равного для всех общего светского образования за государственный счет; в областях со смешанным населением право каждой национальности на пропорциональную своей численности долю в бюджете, предназначенном на культурно-просветительные цели, распоряжение этими средствами на началах самоуправления; полное отделение церкви от государства и объявление религии частным делом каждого» [11, с. 30 – 31].

Большое внимание эсеры уделяли развитию земской школы, так как справедливо считали, что именно органы местного самоуправления больше всего заинтересованы в просвещении сельского населения. Не отделялись эти благородные задачи и от партийной работы. Так, привлечение в ряды партии сельской интеллигенции (в том числе и учителей) рассматривалось эсерами как одно из средств пропаганды своих идей в крестьянской среде [9, с. 357].

Наиболее широкую и продуманную концепцию реформирования отечественной системы образования, на наш взгляд, в дореволюционный период в рамках социалистического движения разработала Партия народных социалистов (энесы). Повышенное внимание к проблемам образования объясняется, очевидно, тем, что костяк партии составляли представители демократической интеллигенции. В их программе, появившейся в 1906 г., проблемам просвещения посвящен отдельный раздел. В отличие от ранее рассмотренных партий, энесы четко указывают на необходимость: 1) введения общедоступного, а затем общеобязательного обучения в начальной народной школе; 2) развития среднего профессионального и технического образования; 3) передачи начального и среднего обучения в ведение органов местного самоуправления; 4) бесплатного начального, среднего и высшего обучения; 5) свободы преподавания; 6) отделения школы и школьного обучения от церкви [14, с. 216].

Очевидно, что в общем и целом энесы опирались на те же принципы, что и другие социалистические партии, однако есть и отличия. Прежде всего энесы отмечают, что перед введением всеобщего обучения следует развить школьную сеть так, чтобы она действительно могла охватить всех детей школьного возраста. Заранее отметим, что схожие положения возьмут на вооружение некоторые представители либерального крыла в рамках работы III и IV Государственных дум. Кроме того, энесы отмеча-

ют необходимость передачи заведения всем образованием, за исключением высшего, на места. Для сравнения можно привести тот факт, что подобный пункт в образовательной доктрине РСДРП(б) будет четко сформулирован лишь весной 1917 г. [6, с. 437 – 438].

Несмотря на прогрессивность образовательной программы, пункты которой в значительной степени схожи с программными документами представителей либеральных политических партий, энесам не удалось занять свою нишу в российской общественно-политической жизни, так как после 1907 г. партия фактически прекратила активную деятельность. Лишь после Февральской революции ей ненадолго удалось возобновить свою работу.

Таким образом, рассмотрев и проанализировав образовательные доктрины наиболее значимых партий социалистической ориентации, можно заключить, что все они были направлены на интенсивное развитие данной социальной сферы. Просвещение играло важную роль в реформировании всех сторон жизни российского общества, в то же время многие партии через решение задач в этой сфере пытались извлечь узкопартийную выгоду, что свидетельствует о приоритете политических задач над задачами образовательными.

Обратимся к программным установкам либеральных политических партий в области образования. Именно они имели ключевые позиции в Государственной Думе в 1907 –

1917 гг. и оказывали наибольшее влияние на ход образовательных реформ в этот период. Несмотря на сильную полярность либерального течения в России, можно сказать, что в общем оно представляло собой идейно единый комплекс взглядов на то, каким должно быть российское образование в будущем.

Наиболее весомый вклад в воплощение либеральной программы в жизнь был внесен партией октябристов, которая занимала лидирующие позиции в III Государственной Думе, которую сами члены этой партии называли «Думой народного просвещения» [2, стб. 407]. Вопросам просвещения в их программе посвящен отдельный раздел. Так, в частности, в нем отмечается, что нужды народного образования должны быть выдвинуты на первый план в законотворческой деятельности российского парламента [12, с. 51]. Следует отметить, что именно благодаря октябристской фракции III Дума достигла значительных результатов в постановке и разработке проблем реформ русской школы, прежде всего низшей, так как, по их мнению, она выступала в роли фундамента всей системы в целом. По мнению октябристов, именно всеобщее начальное обучение должно стать основой укрепления правового государства и стимулировать развитие в России гражданского общества [10, с. 108 – 110].

В остальном положения их программы в области начального образования сводятся к следующему:

скорейшее достижение всеобщего начального обучения, предоставление широкой свободы частной и общественной инициативе в деле открытия школ, пересмотр образовательных программ с целью достижения их большей ориентации на практику, установление прямой ответственности начальных, средних и высших школ [12, с. 51 – 52]. В рамках работы Думы, в ходе партийных съездов и конференций эти положения конкретизировались. Так, например, В. К. фон Анреп – видный деятель партии октябристов, председатель комиссии по народному образованию в Государственной Думе – первоначально высказывался за определение сроков введения всеобщего начального обучения в 25 лет [10, с. 25], однако при разработке «Положения о начальных училищах» желательный срок достижения общедоступности низшей ступени образования был сокращен до 10 лет, что вызвало несогласие со стороны Государственного Совета и послужило поводом к отклонению думского законопроекта.

Образование должно было стать не только инструментом укрепления в России основных гражданских прав и свобод, но и важным фактором экономического благополучия населения. Распространение технических и прикладных знаний в среде рабочих и крестьян уже с низшей ступени должно было способствовать повышению производительности их труда. Однако здесь октябристы порой встречали противодей-

ствие со стороны правого крыла российского парламента.

Не было с ним согласия и в другом важном вопросе – о положении церкви в системе народного образования. Так, по мнению В. К. фон Анрепа, все церковно-приходские школы должны были быть упразднены и переданы под надзор Министерству народного просвещения либо в ведение земств [10, с. 25]. Это положение вызвало критику не только со стороны правых фракций, но и в среде самой октябристской партии, что затормозило ход движения законопроекта о всеобщем начальном обучении.

Вопросам образования значительное внимание уделяли кадеты. Основные пункты их программы схожи с положениями «Союза 17 октября». Однако в ряде случаев заметны «левые» положения программы кадетов. Так, например, в программе прямо предлагается передать все начальное образование в ведение органов местного самоуправления, на что не могли пойти октябристы, не желавшие вступать в серьезную конфронтацию с правительством. Кроме того, положение о всеобщности обучения дополняется требованием его обязательности, чего также не требовали октябристы и родственные им организации. Так, представители Торгово-промышленной партии заявляли о преждевременности каких-либо императивных мер в этом вопросе в связи с нехваткой школ и учительского состава [8, с. 15]. Напомним, что о преждевременности

обязательности обучения заявляли и представители левого крыла – энесы, т. е. в данном случае позиция кадетов вполне соотносится с позицией наиболее радикального крыла социалистического движения – социал-демократического.

Другим важным пунктом кадетской программы было предоставление права национальным меньшинствам на обязательное начальное образование на родном языке [14, с. 328]. Отношение к инородческой школе стало поводом для широких дискуссий между кадетами и октябристами, обвинявшими друг друга то в реакционности, то в заигрывании с революцией. В. К. фон Анреп заметил по этому поводу: «...обе партии стоят за конституцию, за свободу, за просвещение <...> пунктом разделения является национальная идея. Октябристы – национальная партия, кадеты – космополитическая» [10, с. 61].

Относительное единство либерального лагеря наблюдается в вопросах развития высшего образования. Октябристы, кадеты и другие партии либерального толка, активные в 1905 – 1907 гг., в общем выступали со схожих позиций. Так, например, кадетская программа выражала следующие принципы: свобода университетов, т. е. увеличение их автономии, свобода студенческой самоорганизации, право частных лиц и общественных организаций на открытие высших учебных заведений и заведение ими, право женщин на высшее образование, уменьшение платы в

университетах и институтах за слушание лекций [14, с. 333]. Большинство этих идей легло в проект нового университетского устава 1906 года, который, однако, так и не был принят.

Таким образом, в вопросах реформирования образования основные русские либеральные политические партии не всегда были едины. Несмотря на схожесть программных установок, действия по их реализации, в том числе и в Думе, зачастую разводили кадетов как партию оппозиционную и октябристов как партию проправительственную.

С консервативно-охранительных позиций выступали монархические черносотенные партии и организации, массово возникавшие как реакция на революционные события 1905 – 1907 гг. Наиболее значительные из них – Союз русского народа (СРН), Русское собрание, Русская монархическая партия и некоторые другие. Отстаивая позиции русского традиционализма, эти партии выступали за сильную монархическую власть, укрепление влияния церкви в общественной жизни. Довольно схожими, за некоторыми незначительными исключениями, были и их просветительские доктрины.

Наиболее реакционными в этой сфере, на наш взгляд, были установки СРН. Так, партия настаивала на исключительном праве представителей русского народа на занятие педагогических должностей в низших учебных заведениях; использовании русского языка как единственно воз-

можного языка преподавания; праве обучаться в высших учебных заведениях лиц исключительно православного и мусульманского вероисповедания [14, с. 443 – 444]. Очевидно, что все эти положения отражали общий вектор социально-правовой политики правомонархического крыла, выражавшейся главным образом в проведении русификации по отношению к инородцам. Дискриминационный характер программы применительно к нерусским народностям носил и пункт о запрете обучения в школах «коренной России» поляков и евреев. Желая таким образом «цементировать» многонациональное и многоукладное пространство империи, авторы программы в то же время справедливо вызывали недовольство со стороны нерусских народностей. Некоторые уступки делались лишь в сторону представителей народов, исповедовавших ислам.

Особое место в образовательной программе СРН уделялось православной церкви. Так, педагоги низших и средних училищ должны были быть русскими по происхождению, православными, а все начальное обучение – находиться «исключительно в ведении церковно-приходских общин, под руководством епархиальной власти и наблюдением министерства народного просвещения» [14, с. 443]. Интересен тот факт, что в «Основных положениях русского народа» не упоминается о всеобщности обучения, однако представители фракции правых в Государственной Думе, занимавшие руководящие посты в СРН

и отколовшемся от него «Союзе русского народа имени Михаила Архангела», в частности В. М. Пуришкевич, подтверждали свою приверженность этому принципу, но с опорой на основные пункты своей программы [2, стб. 678 – 683]. Требование о необходимости всеобщего обучения, но «в традициях русского народа и православной христианской веры» повторялось и в избирательных платформах СРН перед выборами в Думу [13, с. 42].

Основополагающая роль православной церкви в деле воспитания и образования отмечалась и в программе Русской монархической партии, которая в целом также выдержана в духе приверженности идеалам русской национальной государственной школы. В качестве задач начального образования монархисты видели массовое обучение крестьян и рабочих грамоте, полезным ремеслам, патриотизму и православной вере [14, с. 427 – 430]. Преданность последней и необходимость любви к «своей народности» в первоначальной школе провозглашал и Союз русских людей в своем обращении к избирателям накануне выборов в I Государственную Думу [13, с. 138]. Достаточно смутно программа монархистов отражает их представления о будущем среднего образования, ограничиваясь формулировкой о необходимости «возрождения русских средних и высших школ» [14, с. 430].

Требование всеобщего начального обучения уже твердо зафиксировано в программе Всероссийского

национального союза, появившейся в 1911 г. В основе народного образования, по мнению русских националистов, должны лежать следующие факторы: религия, любовь к царю и Родине, развитие и укрепление чувств долга и законности [11, с. 367 – 368]. Интересен пункт о необходимости распространения среди народных масс прикладных знаний, который очень живо обсуждался в рамках работы Государственной Думы при обсуждении проектов «О введении всеобщего начального обучения в России» (1907) и «Положения о начальных училищах» (1910). Данное программное требование отражает общее мнение всех политических сил о необходимости усиления роста российской экономики, особенно в сельском хозяйстве. Важность развития прикладных знаний, главным образом сельскохозяйственных и ремесленных, отмечалась и в платформах СРН [13, с. 42].

Серьезное внимание представители правых партий уделяли содержанию учебных курсов и профессиональным качествам педагогического состава низших учебных заведений. Особенно их волновало последнее. Так, на различных съездах и с трибуны Государственной Думы представители правых партий и фракций акцентировали внимание на нравственных качествах педагогов. Положение в школах они оценивали как критическое, указывая, что именно в начальных училищах царят духовное разложение и революционная пропаганда. Этим и объяснялось

возникновение «новой смуты» [13, с. 43 – 44]. Данное утверждение служило обоснованием иного их требования, неоднократно звучавшего в Думе, а именно – необходимости ограничения частной инициативы в открытии учебных заведений, особенно низших [2, стб. 680].

Таковы программные положения партий правой ориентации в сфере образования. Они воспроизводят лишь наиболее общий вектор политики указанных партий в обозначенной области. Программы правых прежде всего отражали точку зрения по вопросам низшей школы, значительно меньше внимания уделялось средней и высшей ступеням. Указывая на необходимость распространения прикладных и полезных для населения знаний, ключевой функцией системы образования они считали нравственное воспитание в религиозном и патриотическом духе.

Подводя итог, можно отметить следующее. Проблемы образования в дореволюционной России занимали важное место в деятельности дореволюционных политических партий, практически во всех программах этому вопросу было уделено должное внимание. Партии разных идеологи-

ческих направлений неодинаково оценивали роль просвещения в контексте решения общеполитических, экономических и культурных задач, но по ряду положений левые, либералы и даже правые были едины – все признавали, хотя и разными средствами, необходимость введения всеобщего обучения, усиления прикладных знаний, неотложную потребность выстраивания стройной, последовательной системы обучения. Однако были и ключевые разногласия. Левые и кадеты отстаивали права инородцев на национальную школу, правые выступали за «государственную школу в русском духе», октябристы пытались осторожно лавировать между ними и др. Отсутствие единства по этому и целому ряду других вопросов, а также четкой инициативы со стороны царского правительства привело большинство усилий в области реформирования народного просвещения в дореволюционный период к незначительным результатам. Данная проблема была решена в нашей стране уже в послереволюционный период в совершенно иных социально-экономических и политических условиях.

Библиографические ссылки

1. Большевистская фракция IV Государственной Думы : сб. материалов и док. / сост. М. Л. Лурье. Л. : Государственное социально-экономическое издательство, 1938. 629 с.
2. Государственная Дума. Третий созыв. Стенографические отчеты. 1907 – 1908 гг. Сессия первая : в 3 ч. СПб. : Государственная типография, 1908. Ч. 2. 2962 с.

3. Егоров А. Н. Очерки историографии российского либерализма конца XIX – первой четверти XX в. (дореволюционный и советский периоды) / Череповец. гос. ун-т. Череповец, 2007. 259 с.
4. Кичеев В. Г. Отечественная историография консервативных и либеральных партий в России начала XX века. Абакан : Изд-во Хакас. гос. ун-та им. Н. Ф. Катанова, 2009. 140 с.
5. Кичеев В. Г. Отечественная историография помещичьих и буржуазных партий в России в начале XX века. Абакан : Изд-во Хакас. гос. ун-та им. Н. Ф. Катанова, 2009.. 196 с.
6. Ленин В. И. О воспитании и образовании : в 2 т. М. : Педагогика, 1980. Т. 1. 544 с.
7. Ленин В. И. Полн. собр. соч. : в 55 т. М. : Изд-во полит. лит., 1972. Т. 12. 575 с.
8. Партии российских промышленников и предпринимателей: Документы и материалы. 1905 – 1906 гг. / сост. В. Ю. Карнишин. М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. 248 с.
9. Партия социалистов-революционеров. Документы и материалы. В 3 т. Т. 2. Июнь 1907 – февраль 1917 г. / под ред. В. В. Шелохаева [и др.]. М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2001. 584 с.
10. Партия «Союз 17 октября». Протоколы съездов, конференций и заседаний ЦК. В 2 т. Т. 2. Протоколы III съезда, конференций и заседаний ЦК. 1907 – 1915 гг. / под ред. В. В. Шелохаева [и др.]. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2000. 512 с.
11. Политические партии России : Документы и материалы / сост.: А. Н. Куксин, Е. В. Кодин. Смоленск : Вдохновение, 1993. 188 с.
12. Полное собрание подробных программ существующих русских политических партий. Вильна : Русский почин, 1906. 162 с.
13. Правые партии, 1905 – 1917. Документы и материалы. В 2 т. Т. 1. 1905 – 1910 гг. / под ред. В. В. Шелохаева. М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 1998. 720 с.
14. Программы политических партий России: конец XIX – начало XX в. / отв. сост.: В. В. Кривенький, И. Н. Тарасова. М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 1995. 464 с.
15. Сапрыкин Д. Л. Образовательный потенциал Российской империи. М. : ИИЕТ РАН, 2009. 176 с.
16. Урилов И. Х. История российской социал-демократии (меньшевизма). В 3 ч. Ч. 2. Историография. М. : Раритет, 2001. 350 с.

**PROBLEMS OF EDUCATION IN PROGRAM DOCUMENTS
AND ACTIVITIES OF POLITICAL PARTIES OF THE RUSSIAN EMPIRE
ON THE EVE OF 1917**

The article deals with the analysis of program documents and the activities of political parties of Russia in the early 20th century in the field of education. Similarities and differences in the models of the development of education in the country are shown. The interrelation between the educational programs of parties and their ideological attitudes is noted.

Keywords: political parties, programs, general and vocational education, primary and secondary schools, educational bills, State Duma.

УДК 93/94

И. К. Богомолов

ЦЕНЗУРА ПЕЧАТИ В МОСКВЕ НАКАНУНЕ РЕВОЛЮЦИИ 1917 г.

Статья посвящена организации цензуры в Москве в последние годы перед революцией 1917 г. Доказано, что в период между революциями 1905 и 1917 гг. в Москве не были завершены процессы реорганизации цензурного контроля сообразно со стремительно развивающимся печатным рынком. В 1915 – 1916 гг. в условиях обострения внутривластной борьбы неспособность властей эффективно контролировать московскую печать стала одним из факторов, приблизивших Февральскую революцию.

Ключевые слова: русская печать, цензура, революция 1917 г., Первая мировая война.

В короткий период между революциями 1905 и 1917 гг. одной из ключевых внутривластных проблем русского правительства была проблема цензуры и контроля над печатью. После 1905 г. печатный рынок переживал бурный подъем, вызванный в том числе и значительной либерализацией цензурного законодательства. Множество изменений внесли новые Временные правила о печати от 26 апреля 1906 г., среди которых – отмена предварительной

цензуры. Правительство пошло на эти уступки под давлением, зачастую в спешке, что оставляло пространство для маневра как правительству, так и печати.

Временные правила 1906 г. реформировали организационную структуру цензуры, и эти изменения вполне отвечали духу общих перемен цензурной политики. Тем не менее новая система контроля печати только начинала выстраиваться, так как не было ясности в вопросе о границах

свободы слова и полномочиях цензуры. Главная проблема заключалась в том, что Манифест 17 октября вместе с дарованием свободы слова не предполагал ликвидацию цензурных органов. Цензурные комитеты сменились комитетами по делам печати и инспекциями по делам книгопечатания, типографий и литографий. Слово «цензура» практически исчезло из официальных названий (кроме цензуры иностранной). Однако четкого понимания, чем в сущности своей станет надзор за печатью в дальнейшем, у правительства не было. Уже в 1905 г. попытки работать «по-старому» натолкнулись на новую реальность, в которой власти не имели эффективных рычагов сдерживания распространения печатного слова.

Возникающие вопросы и недопонимания по поводу цензуры печати правительство в 1906 – 1914 гг. пыталось разрешать с помощью многочисленных циркуляров, которые изначально трактовались по-разному, а со временем вступали в противоречие между собой. На этом фоне уже в 1906 – 1907 гг. власти осознали необходимость нового закона о печати. Разработанный в 1913 г. проект закона был направлен прежде всего на упорядочение просмотра изданий и хотя бы частичное возвращение предварительной цензуры. По новому закону типографии должны были предоставлять первые два экземпляра тиража издания в местные комитеты и Главное управление по делам печати. Для достижения этих целей необходимо было внести значительные

изменения в работу комитетов по делам печати, нагрузка на которые с 1905 г. возросла многократно.

Распоряжение Главного управления присылать на просмотр готовые к печати издания типографии зачастую игнорировали, нередко вовсе не уведомляя ни о тиражах, ни даже о названиях новых изданий. Это было характерно для всех крупных центров издательской промышленности, а в особенности – для двух столиц. Москва занимала в этом ряду особое место. Местные цензурные органы испытывали серьезный кадровый и финансовый дефицит, при том что в Москве в 1912 г. было выпущено 43,7 % от общего тиража книжной продукции империи [3, с. 211]. Сообразно с ростом печатного рынка росла и нагрузка на цензоров, которые ежедневно просматривали десятки изданий. Если в 1904 г. в Москве всех периодических изданий насчитывалось 127, то летом 1905 г. – уже 185 [3, с. 214]. В 1913 г. одних только журналов в Москве выходило 238, а количество газет выросло до 59 [7, с. 103]. Глава Московского комитета по делам печати А. А. Сидоров в своих отчетах за 1909 – 1913 гг. предлагал меры по повышению эффективности работы цензоров. Так, если в 1909 г. заседания комитета проводились два раза в неделю, то в 1913 г. – ежедневно. Более четко была выстроена очередность работы членов комитета и время их пребывания на дежурстве [4, с. 322]. Однако А. А. Сидоров с каждым годом все настойчивее просил Главное управление уве-

личить штат и финансирование, без чего справиться с растущим печатным потоком становилось все сложнее.

Новый закон о печати среди прочего должен был утвердить штаты комитетов в соответствии с новыми условиями печатного рынка. Принятию его Думой помешала Первая мировая война, в начале которой правительство очень оперативно пошло на фактическое возвращение предварительной цензуры. Принятое уже на второй день войны «Временное положение о военной цензуре в связи с действующим Уставом о цензуре и печати» формально относилось только к материалам военной тематики, но уже первые статьи Положения давали понять, что эти рамки достаточно условны. Так, нарочито расплывчатые формулировки статей 2 и 31 позволяли цензорам просматривать практически любую личную корреспонденцию и не допускать к печати материалы, которые покажутся цензорам «вредными» для военных интересов государства. Однако у «Временного положения» был серьезный недостаток – разделение империи на территории «полной» и «частичной» цензуры. На первый взгляд, этот шаг был вполне логичен: в тотальном контроле над перепиской и печатью по всей стране действительно не было необходимости. Однако быстро выяснилось, что за пределами территории «полной» военной цензуры оказались сразу несколько крупных центров полиграфической промышленности, с разви-

тым книжным рынком и налаженной сетью поставки и сбыта печатной продукции. В этом смысле положение Москвы, особое и до войны, стало теперь поистине уникальным. Город с богатейшими традициями издательского дела, выпускающий половину книжной продукции страны, в военно-цензурном отношении оказался равен удаленным губернским центрам империи.

Следует отметить, что ст. 6 Положения предусматривала, что в зоне «частичной» военной цензуры будет производиться только «частичная выемка» почтовых отправок и телеграмм [1, с. 7]. Но о цензуровании каких-либо видов печатной продукции речи поначалу не шло. Между тем в Москве выходили крупные и влиятельные газеты и журналы, в частности – крупнейшая газета России «Русское слово». Из-за особенностей «Временного положения» номера в Москве проверялись цензорами быстрее, и нередко пропускались сведения, которые, как правило, не допускались к публикации в Петрограде. Московские газеты, таким образом, получали ощутимые преимущества на рынке, на что неоднократно жаловались представители столичных ежедневных изданий [6]. Со своей стороны московская пресса также выражала недовольство местной военной цензурой, которая зачастую запрещала публикации, полностью повторяющие сообщения из провинциальной и даже петроградской печати [5].

Одним из главных недостатков Положения было сохранение ранее

действовавших цензурных учреждений наряду с вновь созданными военно-цензурными комиссиями и пунктами. Согласно документу, в военно-цензурную комиссию командировался один представитель комитета по делам печати, еще четыре представителя причислялись от Военного и Морского министерств, от почтово-телеграфного ведомства и местной гражданской администрации. Главой комиссии назначался офицер Генерального штаба, в Москве им стал генерал-майор в отставке А. Н. Гадзяцкий. Очевидная на первый взгляд задача военных цензоров – просматривать только военные материалы – на практике оказалась гораздо сложнее. Далеко не все случаи были предусмотрены «Временным положением», как, например, публикация военных сведений в сообщениях о сборе пожертвований и устройстве лазаретов. Из-за расплывчатости формулировок «Временного положения» военные цензоры имели возможность запрещать к печати любые «вредные» статьи и телеграммы, в том числе политического характера. Представления цензоров о степени «вредности» материала были разными, и то, что военные цензоры считали недопустимым, члены комитета (более искусственные и опытные в политической цензуре) пропускали как не заслуживающее особого внимания. Результатом были разногласия, а нередко – продолжительная переписка между комитетом и комиссией о причинах и виновниках появления в печати той или иной информации.

Указанные проблемы усугубляла разная ведомственная принадлежность комитета (состоявшего при МВД) и комиссии (созданной Главным управлением Генерального штаба и подчинявшейся командующему Московским военным округом), а также то, что цензурные учреждения работали в разных зданиях. В целях улучшения координации работы 5 членов московского комитета еще в августе 1914 г. были назначены военными цензорами. В установленные часы утром и вечером они должны были нести дежурство и дополнительно просматривать гранки статей на предмет наличия запрещенных военных сведений. При этом с них не снималась ответственность за политическую цензуру. Складывалась довольно странная ситуация: члены комитета работали сверхурочно военными цензорами, но не входили в военно-цензурную комиссию. Кроме того члены комитета не имели достаточного опыта цензурирования военных материалов и вслед за военными цензорами могли пропустить то, что потом замечали уже на страницах газет. Так как именно комитет давал окончательное разрешение печатать свежий номер издания, то он и получал основную долю критики военных. Разная ведомственная принадлежность играла здесь отрицательную роль. Ставка и Генеральный штаб, возмущаясь публикацией запрещенных сведений, отправляли телеграммы в адрес «московской цензуры», нередко без уточнений адреса. Оправдываясь, комитет и комиссия обвиняли в недосмотре друг друга.

К середине осени 1914 г. Московский комитет по делам печати вновь сосредоточился на политических вопросах, из журналов ежедневных заседаний практически исчезли упоминания об освещении боевых действий. Это, однако, не исключило дальнейших конфликтов и вторжений комитета и комиссии в «сферу компетенции» друг друга. Одной из причин было растущее значение военно-цензурной комиссии. В марте 1915 г. в городе была введена полная военная цензура, а в ноябре того же года царским указом в Москве было введено военное положение, что значительно укрепляло позиции военного командования относительно местной гражданской администрации.

Вторая причина была следствием первой. Военная цензура усиливалась, так как сама тема войны в течение 1914 – 1915 гг. все больше политизировалась, выходила за рамки описаний боевых действий и положения на фронте. В задачи военных цензоров все чаще входила оценка политической целесообразности публикации того или иного материала о войне, к примеру – высказываний в прессе о союзниках России и нейтральных государствах. Задачи эти после возобновления внутривнутриполитической борьбы в середине 1915 г. становились все труднее, так как никакие изменения и дополнения «Временного положения» не могли учесть всю палитру оценок войны в российской печати. Расширение полномочий военной цензуры при сохранении двойного просмотра изданий вызы-

вало в 1915 – 1916 гг. все больше нареканий. В журналистской среде широко распространилось представление о «цензурной вакханалии», в переписке и поздних воспоминаниях можно найти десятки примеров непоследовательности и противоречивости работы цензоров [2]. Многочисленные «белые пятна» на месте запрещенных газетных материалов только усиливали в обществе слухи о новых поражениях на фронте и о сокрытии новых фактов измены «верхов».

У московских цензоров был ответ на критику в свой адрес – в первую очередь возрастающая нагрузка. С одной стороны, общее количество изданий, вышедших в 1914 г., в сравнении с 1913 г. сократилось с 34 до 32 тыс. наименований [8, с. 9]. С другой стороны, изменился сам характер новых изданий, цели их появления и наполнение. Особенно это касалось первого года войны. В это время в Москве вышло множество однодневных изданий, главная цель которых состояла в получении прибыли от интереса населения к темам войны, дороговизны и «германского засилья». Выявление нарушений при сохранении довоенного порядка наложения ответственности создавало бумажную волокиту, многомесячную переписку по поводу различных изданий.

Сильное вздорожание материалов тиснения, бумаги, чернил значительно сузило печатный рынок Москвы и всей России, почти исчезла военная литература, «на плаву» оставались только крупные и средние по-

временные издания. Тем не менее трудности ждали цензоров и в это время. Оставшиеся издания, несмотря на сложные экономические условия, продолжали наращивать тиражи, что усложняло наложение ареста на издание в случае выявления каких-либо нарушений. Именно в это время особенно остро сказались незавершенность разработки до войны нового законодательства о печати и несовершенство порядка предоставления изданий в комитеты накануне их выхода в свет. В результате зачастую арест на издание и приказ о его изъятии из продажи поступали инспекторам книгопечатания и в полицию, когда значительная часть тиража (а иногда и весь тираж) была уже продана [9].

Еще одним немаловажным фактором стало «Великое отступление» русской армии летом 1915 г., вызвавшее широкий отток беженцев из западных губерний. Вместе с беженцами в места их расселения приходила и печать. Данная тенденция была особенно характерна для Петрограда и Москвы, куда направлялась значительная часть беженцев. В результате в Москве, на фоне общего снижения количества газет и журналов, в 1915 – 1916 гг. выросло количество иноязычных изданий, чаще всего – на польском, иврите, прибалтийских языках. Для их просмотра необходимы были цензоры, знающие язык, от них требовалось особое внимание, цензурный опыт и знание польского и еврейского «вопросов». Но дефицит таких кадров был в Московском комитете по делам печати еще до

войны. Сложности добавляло то, что большинство таких изданий принимали изначально оппозиционное направление, неоднократно выступали с критикой правительства по национальному вопросу. Частично эту проблему удавалось решить за счет привлечения к цензуре самих беженцев, в том числе – членов местных комитетов по делам печати (например, эвакуированного рижского комитета). Однако сотрудников все равно не хватало, так как необходимо было заниматься не только изданиями, но и перлюстрацией писем, просмотром телеграмм.

Условия военного времени оказывали влияние и на повседневность Московского комитета по делам печати. Уже в первые месяцы войны подлежали призыву курьеры, служащие, чиновники канцелярии, а по прошествии времени – и сами члены комитета. Несмотря на ходатайства, не всем из них удавалось предоставить отсрочку. В течение 1915 – 1916 гг. А. А. Сидоров неоднократно сообщал в Главное управление по делам печати о росте цен и обесценивании жалования членов комитета. Канцелярские принадлежности дорожали буквально с каждым днем, при том что документооборот за годы войны серьезно увеличился.

Резюмируя, можно сказать, что к февралю 1917 г. московская цензура пребывала не в лучшем состоянии. Постоянный дефицит кадров и финансирования, незавершенные структурные изменения и межведомственная борьба не позволяли цензурному

ведомству эффективно контролировать печатный рынок в Москве, а через него – предотвращать распространение в обществе антивоенных и оппозиционных идей и настроений. Несовершенство цензуры в крупнейших городах империи становилось одним из важнейших факторов ослабления позиций власти накануне революции 1917 г.

Библиографические ссылки

1. Временное положение о военной цензуре в связи с действующим Уставом о цензуре и печати. Одесса : Спорт и наука, 1914. 22 с.
2. Новоселов В. Печать и война // Пробуждение. 1915. № 2. С. 826 – 827.
3. Орлов Б. П. Полиграфическая промышленность Москвы: Очерк развития до 1917 г. М. : Искусство, 1953. 312 с.
4. Патрушева Н. Г. Цензурное ведомство в государственной системе Российской империи во второй половине XIX – начале XX века : дис. ... д-ра ист. наук. СПб., 2016. 747 с.
5. Российский государственный архив литературы и искусства (РГАЛИ). Ф. 595. Оп. 1. Д. 12. Л. 30.
6. Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 778. Оп. 1. Д. 2. Л. 15об.
7. Статистика произведений печати, вышедших в России в 1913 году. СПб. : Тип. М-ва внутр. дел, 1914. 114 с.
8. Статистика произведений печати, вышедших в России в 1914 году. Петроград : Тип. М-ва внутр. дел, 1915. 114 с.
9. Центральный государственный архив г. Москвы (ЦГА Москвы). Ф. 31. Оп. 3. Д. 2017. Л. 8.

I. K. Bogomolov

CENSORSHIP OF THE PRESS IN MOSCOW ON THE EVE OF THE 1917 REVOLUTION

The article studies the organization of censorship in Moscow during the last years before the revolution of 1917. It is proved that in the period between the revolutions of 1905 and 1917, the processes of reorganizing censorship control were not completed in Moscow in accordance with the rapidly developing printing market. In the conditions of aggravation of the internal political struggle, the authorities' inability to effectively control the Moscow press was one of the factors that brought the February revolution closer.

Keywords: Russian press, censorship, 1917 Revolution, World War I.

РОССИЙСКАЯ РЕВОЛЮЦИЯ 1917 г. И МУНИЦИПАЛЬНЫЕ ФИНАНСЫ

В статье изучается проблема реформирования муниципальных финансов в российских городах в условиях революции 1917 г. Отмечается, что к началу 1917 г. муниципальная финансовая система нуждалась в коренном реформировании, однако меры Временного правительства не соответствовали масштабам проблем. Доходы городов не успевали за растущими расходами из-за инфляции и дороговизны, повышения зарплат, расширения компетенции. Дефицит покрывался займами и повышением сборов и тарифов. Сделан вывод, что выход из муниципально-финансового кризиса требовал системных решений на государственном уровне.

Ключевые слова: Россия, революция 1917 г., город, городское самоуправление, муниципальные финансы.

Временное правительство России в 1917 г. отводило институту самоуправления ведущую роль в организации власти на местах. Города переходили от ограниченной цензовой модели к формированию городских дум на основе всеобщего избирательного права, муниципалитеты политизировались, значительно расширялись их полномочия, ослаблялась зависимость от центра.

Историки, увлеченные изучением политической борьбы в муниципальных органах в условиях революции, зачастую обращают мало внимания на финансовые проблемы дум в этот период. Между тем от финансовой состоятельности демократических муниципалитетов зависел не только их авторитет, но и судьба режима, пришедшего к власти в России в результате Февральской революции.

Финансовые затруднения органы городского самоуправления испытывали уже накануне революции из-за слабой финансовой базы, быстрого роста общественных трат в связи с бурным развитием городов и появлением новых сфер деятельности в условиях Первой мировой войны [23; 24; 26].

После Февральской революции к власти пришли известные муниципальные деятели, выступавшие за всемерное развитие финансовой базы городов. К примеру, Главное управление по делам местного хозяйства при МВД возглавил московский гласный, кадет Н. Н. Авинов на правах товарища министра внутренних дел [19], его заместителем стал Д. Д. Протопопов – издатель журнала «Городское дело», а председателем комиссии по местным финансам совещания по реформе местного само-

управления и управления при МВД был назначен известный экономист и исследователь проблем муниципальных финансов В. Н. Твердохлебов [34].

Революция в соответствии с ожиданиями населения подвергла трансформации и демократизации состав самоуправлений, расширила их функции [21], финансовый аспект реформы разрабатывался правительством долго – вплоть до осени. Ведущие политические силы страны выступали за развитие прямого обложения, муниципализацию, однако если социалисты предлагали усилить обложение имущих классов, то кадеты делали упор на необходимости ограничить расходы городов [5; 28; 29; 33].

В вопросах преобразования муниципальной области Временное правительство отдавало приоритет политическим моментам, в постановлении от 9 июня зафиксировано значительное расширение прав, компетенции самоуправлений [12], которое не было подкреплено в плане средств. Расширение компетенции и рост расходов расстраивали финансовую ситуацию в городах.

Несмотря на десятилетнее обсуждение основ преобразований, в среде экономистов и общественных деятелей не было единства относительно выбора пути муниципально-финансовой реформы. Представители городских интересов выступали за максимально возможное увеличение доходной базы, передачу муниципалитетам части реальных налогов и надбавки к подоходному налогу. В то же время экономисты, связанные с

Минфином, делали упор на недопущение чрезмерного, неравномерного обложения горожан и необходимость усиления государственных финансов, из-за чего не поддерживали введение городской надбавки к подоходному налогу и настаивали на ограничениях в сборах [25]. Экономистам, которые накануне революции выступали за решительное укрепление муниципальных финансов, в новых условиях пришлось признать, что из-за плачевного состояния госбюджета предлагавшиеся ранее меры осуществить невозможно [1].

В некоторых городах уже весной 1917 г. городское хозяйство находилось в крайне тяжелом финансовом положении. «В Барнауле полный развал городского хозяйства. Исчерпаны последние денежные ресурсы и источники кредита. Городская касса пуста. Через два месяца должны остановить свою деятельность лечебные, культурные и просветительские учреждения... Причины кризиса – чрезмерные расходы в связи с войной, вздорожание жизни и бессистемное хозяйство», – отмечалось в «Известиях Петроградской городской думы» [13]. «Источники городских доходов исчерпаны до последней крайности, <...> не только нечем производить какие-либо необходимые платежи, но даже нечем платить служащим жалованье», – писал в мае 1917 г. в Министерство финансов заступающий место городского головы Царицына Мишнин, прося дать гарантию на очередной заем на текущие потребности [31].

Показателем финансовых затруднений, организационных трудностей, разногласий и кризиса управления городским хозяйством стали задержки с принятием смет на 1917 г. и бюджетные дефициты. Так, смета подмосковного Серпухова была принята только 28 ноября 1917 г. [37], уездного города Вятской губернии Котельнича – 31 июля 1917 г., дефицит составил 32 % бюджета [8]; Тулы – 18 июля 1917 г., фактический дефицит – 4,4 % [10]; Вятки – 11 июля 1917 г. с дефицитом 13 % [9]. Кроме Серпухова к 10 октября 1917 г. смету на 1917 г. из городов Московской губернии не смогли предоставить Бронницы, Верейя и Клин [35]. Городской голова Николаевска-на-Амуре сообщал в конце сентября в МВД, что старый состав думы не рассматривал смету на 1917 г., в сентябре вопросом утверждения сметы занялась демократическая дума [32].

В Петрограде проект сметы был составлен к февралю 1917 г. без дефицита, но этого удалось добиться искусственно: туда не были включены пособия на дороговизну служащим и рабочим (8 млн руб.) [11]. Из-за изменений в составе городской думы и резкого роста расходов проект сметы Петрограда на 1917 г. был принят думой лишь в заседании 22 – 25 сентября. Смета была сведена с доходами в 79 млн 985 тыс. 543 руб. и расходами в 185 млн 41 тыс. 482 руб., таким образом, дефицит по смете составил громадную сумму в 90 млн 804 тыс. 262 руб. – больше половины расходного бюджета [6].

В Москве бездефицитный бюджет до начала революции удалось принять. Для того чтобы свести смету, туда, как и в Петрограде, не включили суммы прибавки окладов городских служащих. Управа представила их на утверждение Московской гордумы на следующий день после утверждения сметы. «...Этот факт, – отмечала газета «Коммерсант», – служит прекрасной иллюстрацией того, насколько фиктивной является смета на 1917 г., или, иными словами, насколько мало и плохо она выражает истинное финансовое положение города...» [20].

Негативное влияние оказал бурный рост расходов городов, вызванный инфляцией, расширением компетенции, ростом организованности и повышением требований городских рабочих и служащих. По подсчетам петроградской финансовой комиссии весной 1917 г., расходы на милицию в сравнении с дореволюционным проектом сметы должны были возрасти почти в 7 раз – с 2,35 млн руб. до 16 млн руб., на пожарную часть – в 3 раза: с 1,4 млн руб. до 4,2 млн руб., на содержание городского управления, включая появившиеся районные думы – в 2,7 раза, на благоустройство города – на 15 %, на народное образование и здравоохранение – в 2 раза, на общественное призрение – на 60 %. Всего доходы Петрограда без учета поступлений от городских предприятий (нетто-бюджет) должны были составить 28 млн руб., из них 25 млн руб. – налоги, а расходы без учета трат на

городские предприятия – 92,8 млн руб. (в 2,1 раза больше, чем в проекте сметы). Дефицит предполагалось покрыть за счет повышения тарифов и извлечения дохода с городских предприятий, а также введения надбавок к подоходному налогу [14]. Серьезный рост затрат городов был связан с повышением жалования городским работникам из-за выросшей стоимости жизни, а также с введением ряда социальных гарантий. Как отмечал эсер В. Е. Трутовский, установление ежегодного оплачиваемого отпуска в Петрограде вызвало необходимость увеличения штатов на 12 %, а ограничение рабочего дня 8 часами – ещё на 25 % [4].

В начале июня 1917 г. Московская городская управа, собрав все требования рабочих, комплексно пыталась решить вопрос о прибавках: они составили более 54 млн руб., или 54 % первоначального бюджета города на 1917 г. Городская дума признала эти ставки «в общем соответствующими условиям рынка, особенно по отношению к техническому квалифицированному персоналу», но преувеличенными для некоторых категорий низших служащих. Учитывая «создавшееся среди городских рабочих повышенное настроение и возможность конфликтов», дума согласилась с этими прибавками, которые должны были выплачиваться с 1 мая 1917 г. [36].

Согласно подсчетам финансовой комиссии Петрограда, убыточными становились трамваи (доходы – 36 млн руб., расходы – 48 млн руб.),

водопроводы (доход – 5,5 млн руб., расход – 10 млн руб.), телефоны, газовые заводы, ассенизационный обоз [15]. Причем городская дума Петрограда в марте пообещала городским работникам, что все прибавки, которые были им назначены весной – летом, исчислят с 1 марта 1917 г. [18]. Принятые в апреле 1917 г. прибавки низшим трамвайным служащим Петрограда – кондукторам, слесарям, контролерам, вагоновожатым, монтерам – увеличили расход на эту цель по сравнению со сметой 1917 г. с 12,2 млн руб. до 26,5 млн руб. [16]. Даже после повышения в июне трамвайного тарифа в 1,5 раза – с 10 до 15 коп. по пересмотренной смете трамвайное предприятие должно было дать дефицит в 2,94 млн руб. Расходы на содержание городских газовых заводов в Петрограде после прибавок рабочим в апреле 1917 г. выросли с 463 тыс. руб. до 1 млн 206 тыс. руб., т. е. в 2,6 раза. Годовое содержание петроградской пожарной команды после прибавок в марте 1917 г. выросло с 979 тыс. руб. до 2 млн 771 тыс. руб. – в 2,8 раза [17]. Только на одно содержание городской милиции за июль Петрограду пришлось выделить 1,5 млн руб., а заработки муниципальных грузчиков, по свидетельству члена Петроградской городской управы Н. А. Галяшкина, достигали 72 руб. в день [3].

До отмены соответствующих статей Городового положения 1892 г. городские думы не имели возможности на законной основе ввести изменения в системе прямых нало-

гов и увеличить таким образом доходы. В рамках правового поля оставалось несколько выходов – повышение косвенного обложения, что противоречило лозунгам господствовавших в муниципалитетах политических сил; взятие займов, что ложилось бременем на бюджеты последующих лет; получение помощи, ассигнований со стороны государства, однако оно само в 1917 г. оказалось в тяжёлой финансовой ситуации и вынуждено было решать финансовые проблемы запуском печатного станка. Как правило, большинство в общественных управлениях не допускало возможности использовать внеправовые, революционные способы пополнения бюджетов и могло в условиях свободы мнений только выражать пожелания и рекомендации о предпочтительных способах повышения доходов.

Городские думы обращались в МВД с просьбами в качестве исключений разрешить им ввести новые налоги или сборы, не фигурировавшие в законодательстве, однако терпели поражение – центральная власть отказывалась поддерживать отдельные меры. Так, Стерлитамакская городская дума в конце марта просила об установлении в пользу города сбора с увеселительных заведений и зрелищ. Н. Н. Авинов ответил, что «... МВД не находит возможным ныне удовлетворить ходатайство..., но будет иметь в виду... при окончательном редактировании закона о городских финансах» [30]. В Киеве в условиях полного отсутствия средств

в городской кассе и больших долгов была образована специальная комиссия, решившая, что в основу будущего городского обложения нужно положить прогрессивно-подходный налог. Если киевские эсеры и меньшевики выступали за решение проблемы в общегосударственном порядке, через ходатайство Временному правительству, то большевики и представители «третьего элемента» настаивали, что города должны получить широкую финансовую автономию и самостоятельно устанавливать нормы повышения налога. В итоге победила «законопослушная» точка зрения [2]. Несмотря на различия в частности, большую или меньшую степень радикализма в пожеланиях, общей мыслью общественных управлений городов было посредством нового закона о городских финансах направить в муниципальные бюджеты часть взимаемых с населения городов средств, которые ранее уходили в руки государства, земств, усилить обложение зажиточных слоёв горожан.

Затягивание принятия закона обошлось дорого: к моменту издания положения о городских финансах муниципалитеты накопили значительные долги. Реализация закона на практике – получение городами первых поступлений новых налогов – требовала времени. Установления разрешённых налогов по указанным в законе ставкам было недостаточно, чтобы покрыть огромный дефицит муниципалитетов, наконец, перед городскими управлениями встала проблема, как

фактически получить предположенный доход с населения [22; 27].

В 1917 г. ярко проявились негативные факторы политики муниципализации, которую города активно проводили в начале XX в. Муниципальные предприятия, не приносявшие значительных убытков раньше, в условиях революции стали вытягивать из городских бюджетов значительные средства. Повышение жалования рабочим и служащим, увеличение сферы деятельности муниципалитетов, помощь фронту, снабжение городов продовольствием и топливом – все это вызывало дополнительные существенные траты из местных бюджетов. Революция и выбрасываемые в массы лозунги пробудили в народе веру в то, что пришло время для реализации всех чаяний и планов, но попытки муниципалитетов соответствовать ожиданиям, осуществить даже незначительную часть этих надежд привели к новым тратам и без того скудных средств.

Для сведения бюджетов и быстрого увеличения поступлений муниципалитеты вынужденно прибегали к непопулярным мерам: увеличению косвенного обложения путём

повышения тарифов, сокращению необязательных расходов, иногда к переоценке недвижимости. Основным способом сведения бюджета стали займы. Значение частных-правовых способов покрытия дыр в бюджетах, не соответствовавших общественно-правовой природе муниципалитетов, резко возросло. Меры по повышению доходов не успевали угнаться за инфляцией и вынужденным ростом расходов. Каждый город на основе общих тенденций по-своему стремился преодолеть финансовый кризис, однако результаты этих попыток были однотипны. Финансовый кризис углублялся и грозил развалом городского хозяйства и прекращением работы муниципальных предприятий.

К концу 1917 г. определённые ресурсы и надежды на возможность выхода из кризиса при помощи государства и умелой муниципально-финансовой политики у городских деятелей имелись, но добиться успехов в отдельных городах на фоне ведущейся государством войны, безвластия, высокой инфляции и огромного дефицита государственного бюджета было невозможно.

Библиографические ссылки

1. Вестник городского самоуправления. 1917. 23 июня. № 2. Л. 3.
2. Там же. 24 июня. № 3. Л. 4.
3. Там же. 22 июля. Л. 3.
4. Там же. 28 июля. № 31. Л. 1.
5. Там же. 17 авг. № 46. Л. 2.
6. Там же. 28 сент. № 79. Л. 1.
7. ГАКО (Гос. арх. Кир. обл.) Ф. 628. Оп. 6. Д. 1025. Л. 54 – 58.
8. Там же. Ф. 1074. Оп. 1. Д. 1. Л. 143.

9. ГАКО. Ф. 1345. Оп. 2. Д. 31. Л. 35 об – 36.
10. Гос. арх. Тул. обл. Ф. 174. Оп. 2. Д. 3645. Л. 241 – 241об.
11. Журавлев А. Финансы Петрограда до революции // Вестник городского самоуправления. 1917. 9 июля. Л. 2.
12. Журналы заседаний Временного правительства. Март – октябрь 1917 года. В 4 т. Т. 2. Май – июнь 1917. М. : РОССПЭН, 2002. С. 383 – 408.
13. Известия Петроградской городской думы. 1917. № 3 – 4. С. 96.
14. Там же. С. 147 – 149.
15. Там же. С. 148.
16. Там же. С. 160 – 161.
17. Там же. С. 164, 171.
18. Там же. С. 207.
19. Известия по делам земского и городского хозяйства. 1917. № 3. Март – май.
20. Положение городской кассы // Коммерсант. 1917. 13 янв.
21. Мамаев А. В. Городское самоуправление в России накануне и в период Февральской революции 1917 г. М. : ИстЛит, 2017. С. 177 – 221.
22. Мамаев А. В. Кризис муниципальных финансов в России в 1917 г. // Вопросы истории. 2010. № 2. С. 73 – 83.
23. Мамаев А. В. Муниципальные финансы и особенности развития городского хозяйства в России накануне революции 1917 г. // Экономические теории и рыночные реформы. История мировой экономики : сб. ст. М. : Ин-т экономики РАН, 2016. Вып. V. С. 102 – 131.
24. Мамаев А. В. Особенности системы муниципальных финансов России накануне Первой мировой войны // Вопросы истории. 2016. № 2. С. 3 – 16.
25. Мамаев А. В. Проблема реформирования муниципальных финансов в условиях революции 1917 г.: дискуссии и практические шаги // Экономическая история. 2017. № 2. С. 28 – 42.
26. Мамаев А. В. Тенденции и проблемы финансирования городского самоуправления в военных условиях: исторический опыт России в 1914 – феврале 1917 г. // Экономический журнал РГГУ. 2015. № 4 (40). С. 97 – 108.
27. Мамаев А. В. Финансы Москвы в условиях революции 1917 г. и муниципальной реформы // Вестник Института экономики РАН. 2014. № 2. С. 110 – 119.
28. Муниципальная программа (ближайшие требования при переустройстве городского управления). М. : Московский комитет партии социалистов-революционеров, 1917. С. 2 – 24.

29. Программы русских политических партий. М. : Маковский, 1917. С. 1 – 15.
30. РГИА (Рос. гос. ист. арх.). Ф. 1288. Оп. 5. 1917 г. Д. 37. Л. 11.
31. *Там же*. Оп. 5. 1917 г. Д. 78. Л. 25 – 26.
32. *Там же*. Оп. 7. 1917 г. Д. 66. Л. 22.
33. Старый Москвич. Накануне городских выборов в Москве // Русские ведомости. 1917. 15 июня.
34. Торгово-промышленная газета. 1917. № 66. 31 марта. С. 3.
35. ЦГАМ (Центр. гос. арх. Москвы). Ф. 65. Оп. 42. Д. 62. Л. 23 – 24.
36. *Там же*. Ф. 179. Оп. 21. Д. 3884. Л. 79.
37. *Там же*. Ф. 549. Оп. 3. Д. 3123. Л. 97.
38. *Там же*. Ф. 2340. Оп. 1. Д. 128. Л. 44.

A. V. Mamaev

RUSSIAN REVOLUTION OF 1917 AND MUNICIPAL FINANCES

This article examines the problem of reforming of municipal finances in Russian cities in the conditions of the revolution of 1917. It is noted that by the beginning of 1917 the municipal financial system was in need of a fundamental reform, however, the measures of Provisional government were not adequate to this problem. Income of cities lagged behind the rapidly increasing costs due to the inflation and cost of living, higher wages, broadening of competence. The deficit was covered by loans and higher fees and tariffs. It is concluded that the issue of the municipal financial crisis required systemic solutions at the state level.

Keywords: Russia, revolution of 1917, city, city self-government, municipal finances.

УДК 930

A. A. Киличенков

ОКТАБРЬ 1917: ОБРЕТЕНИЕ СИМВОЛА. КАК И ПОЧЕМУ МАТРОС СТАЛ СИМВОЛОМ РУССКОЙ РЕВОЛЮЦИИ

В статье исследуется проблема формирования символики русской революции 1917 года в фильмах С. М. Эйзенштейна. Обосновывается вывод о том, что условный образ революционного матроса, искусственно сконструированный режиссером, в действительности отражал ключевую роль матросов военного флота в ходе русской революции, носившей маргинальный характер.

Ключевые слова: революция в России 1917 года, флот, матросы, кинематограф, С. М. Эйзенштейн, образ.

Незаметно надвинувшийся юбилей русской революции стал и поводом, и причиной обострившегося интереса к событиям 100-летней давности, что отразилось в многочисленных публикациях научных работ и проведении конференций, посвященных самому широкому спектру проблем истории России кануна 1917 года и последовавших вскоре потрясений русской жизни.

Весьма примечательно, что в отличие от прошлых лет фокус исследовательского интереса сместился с проблем политической истории на социальную сферу, экономику, культуру и повседневность, что достаточно явно зафиксировали программы научных конференций самого разного уровня и масштаба. По сути, только сейчас, спустя 100 лет, мы открываем для себя совсем иную, практически неизвестную нам историю русской революции – трагическую и великую. Вместе с этим становится очевидным и то, что Великая революция породила Великий миф. Тот самый, что, незримо довлея над умами и сердцами историков прошлого, определял пути, содержание, а часто и результаты многих исследований.

Происхождение, структура и содержание революционной мифологии – не менее важная и перспективная тема, позволяющая исследовать уже не саму историю революции, но состояние общества, в том числе и общества современного.

Настоящая статья посвящена одному из наиболее растиражиро-

ванных мифов 1917 года – образу революционного матроса. Миф в данном случае понимается как образ состоявшегося прошлого, имеющий под собой реальную основу. Образ эмоционально окрашенный, опирающийся на матрицу традиционной культуры и обеспечивающий сохранение национальной идентичности.

Удивительно, но именно образ революционного матроса оказался самым устойчивым и живучим в исторической памяти общества. Свидетельство тому – сочетание образов, воспроизводимых участниками клубов исторической реконструкции, где практически не осталось места ни усатому рабочему в промасленной кепке и спецовке, ни расхристанному солдату-фронтовику с неизменным сидором за плечами, ни революционному интеллигенту в пенсне. Всех пережил рослый красавец в роскошных клешах, черном бушлате и обязательных пулеметных лентах крестнакрест.

Но почему именно он, а не солдат и не красногвардеец стал самым распространенным символом русской революции? Как бы там ни было, но интеллигент – идеолог революции, рабочий – ее гегемон со своим неизменным оружием – булыжником, а крестьянин в солдатской шинели – соль земли. К тому же матросы составляли самую малую революционную группу. В годы Первой мировой войны после полной мобилизации всех флотов и флотилий численность их личного состава едва превысила 137 тыс. Даже фаб-

ричных рабочих в 1917 году насчитывалось около 15 миллионов.

Матрос стал ключевой фигурой советской пропаганды не сразу. Анализ образов советской плакатной продукции показывает, что образ матроса являлся скорее второстепенным и даже третьестепенным на фоне крестьянина, рабочего и солдата. Даже на знаменитых плакатах «РОСТА» матрос встречается крайне редко. Не менее показательны, что плакаты антибольшевистской пропаганды отводили матросу роль скорее вспомогательную. «Гвардией» большевизма там предстают скорее отряды наемников-китайцев. Превращение моряков в «грозных альбатросов революции» происходит позже и решающую роль в этом сыграл Сергей Михайлович Эйзенштейн, сделавший матросов броненосца «Потемкин», без преувеличения, самыми знаменитыми русскими революционерами в мире.

Вышедший на экраны через два года после «Потемкина» новый фильм Эйзенштейна – «Октябрь» окончательно сформировал символику образа мятежных матросов – мужественные и суровые, как сама правда, они являли собой новый мир. И его победа была настолько же неизбежна, насколько несомненным было превосходство этих будто вырубленных из скалы могучих красавцев над защитниками обреченного прошлого – худосочными офицерами, мальчишками-юнкерами и женским воинством «батальона смерти».

Проведенный анализ образа революционного матроса в фильме «Октябрь» показывает, что некоторые его элементы имели мало общего с реальностью. Так, почти поголовное обвязывание матросов пулеметными лентами носило явно бутафорский характер. Рационального смысла в ношении на себе ленты пулемета «Максим», которая весила более шести килограммов, не было никакого. Использовать ее в качестве патронташа вместо предусмотренных уставом подсумков для обойм с патронами было крайне неудобно, так как приходилось доставать патроны и по одному вставлять их в магазин винтовки. Носить на себе ленту для пулемета также не имело никакого практического смысла, поскольку была опасность ее повредить, намочить, запачкать, что неминуемо приводило к неисправности при стрельбе. Утяжелять же собственную амуницию лишними шестью килограммами исходя из каких-либо «эстетических целей» было бы полным абсурдом или же пресловутым «матросским шиком». Как и почему на съемочной площадке фильма «Октябрь» появился матрос, перепоясанный пулеметными лентами, точно установить не удалось. В то же время сохранилось некоторое количество фотографий периода 1917 – 1918 гг., на которых изображены солдаты или штатские (но не матросы) в перекрещенных пулеметных лентах. Анализ этих снимков показывает, что почти все они являются или же студийными (сделанными в ателье), или же поста-

новочными. Именно данное обстоятельство дает основание предполагать, что образ матроса в пулеметных лентах, возможно, был заимствован С. М. Эйзенштейном (возможно, кем-то из его съемочной группы – оператором или же костюмером) из практики фотоателье периода 1917 – 1918 гг.¹ Но сам этот образ был совсем не случаен. К тому времени великий советский режиссер уже утвердился в своей модели репрезентации революционных событий: «Не сбиваясь с чувства правды, мы могли витать в любых причудах замысла, вбирая в него любое встречное явление, любую ни в какое либретто не вошедшую сцену (Одесская лестница!), любую не предусмотренную никем – деталь (туманы в сцене траура!)» [15, с. 24].

Так или иначе, но созданный для съемок фильма образ революционного матроса оказался чрезвычайно удачным. Более того, впереди его ожидала долгая и наполненная жизнь. Матрос в бушлате, бескозырке с неизменными пулеметными лентами стал любимым детищем советской пропаганды, шагнув с экрана на плакаты и холсты художников, в 1930 – 1980-е гг. в советском кинематографе появился настоящий цикл фильмов о флоте и революционных матросах, и, наконец, уже в наши дни этот же образ неожиданно оказался востребован на полях исторической реконструкции и раз-

личных псевдоисторических «перформансах».

Анализ причин столь необычайной популярности и востребованности образа, созданного гением Эйзенштейна, не входит в перечень задач данной статьи. Очевидно, что образ матроса оказался изоморфен представлениям о герое, закрепленным в национальной культурной матрице. Именно поэтому он пережил свое время и даже был воспроизведен в реалиях Великой Отечественной войны, о чем убедительно свидетельствуют многочисленные фотографии бойцов морской пехоты на самых разных театрах военных действий.

Для понимания сути символики русской революции ключевым является то, что великий художник, создавая образ матроса, интуитивно сумел точно выразить ее характер. Характер маргинальный. Дело в том, что в матросах русского флота, в канун 1917 года уже ставших, по выражению Льва Троцкого, «славой и гордостью революции» [11, с. 334], оказались наиболее полно воплощены процессы маргинализации, ускоренные началом Первой мировой войны.

Военно-морской флот начала XX века синтезировал самые новейшие достижения науки и техники. В то время как сухопутная армия по технической оснащенности мало отличалась от уровня двадцатилетней давности, во флоте уже в полной мере освоили последние новинки электротехники, радио, химии, двигате-

¹ Впервые эта мысль была высказана членом клуба исторической реконструкции Артемом Потугиным (г. Ессентуки) в ходе мастер-класса по данной теме на молодежном форуме «Таврида» в августе 2017 г.

лестроения. Из «золотой, бревенчатой избы», от сохи и лучины крестьянин попадал в мир стали, электрического света и паровых машин.

Для того чтобы жить и действовать в этом новом мире, нужна была новая система представлений. Большинство истин, объяснявших устройство мира, окружавшего матроса, имело чисто умозрительный характер, и их приходилось принимать на веру. Однако этот мировоззренческий компонент не менял архетипической основы поведения матросской массы, ее основных ценностных установок и целеполаганий, он лишь дополнял их. В итоге сознание матроса и матросской массы в целом оказалось в состоянии раздвоенности. Наиболее разрушительным стало совмещение на флоте технического совершенства и характерного для традиционной российской культуры набора социальных архетипов.

Особенности формирования сознания матросской массы осложнялись специфическими условиями корабельной службы, содержащими достаточно причин для недовольства и поводов для его выражения. Постоянное нахождение в стесненных условиях замкнутого пространства, частые и долгие плавания создавали атмосферу изолированности, оторванности от полноценной жизни, что значительно усиливало негативный эффект различных недостатков и тягот корабельной жизни с ее жестким распорядком.

С другой стороны, специфика флотской службы воспитывала чув-

ство сплоченности экипажа, ответственности за общее дело, что находило прямой отклик в матросской душе, воспитанной в традициях общинной жизни. В то же время служба на корабле, когда точное выполнение каждым матросом своих обязанностей имело решающее значение для жизни всего экипажа, пробуждало в матросе чувство собственного достоинства. Возникновению нового отношения к себе способствовали заметные различия во внешних атрибутах флотской службы. Заграничные плавания, лучшее питание, форма одежды, отличавшаяся известным шиком, способствовали формированию чувства собственного превосходства и значимости, что в итоге приводило к снижению «порога реакции» на негативные стороны службы.

Первый опыт восстаний на флоте в период революции 1905 – 1907 гг. показал, что матросская масса в своих действиях руководствовалась скорее внутренними побуждениями, чем каким-либо планом руководящего центра. Партийные группы на флоте стремились «обострить недовольство среди команд... все использовали: жесткую палочную дисциплину, плохую пищу, запрещение отпусков» [5, с. 21]. Но все же матросы обращали внимание на другое: «Говорится, что на нас имели сильное влияние крайние партии, – отмечал в своих воспоминаниях один из матросов Черноморского флота. – Не знаю, как на кого, но на меня имела сильное влияние несправедливость начальства...» [1, с. 189].

Нет, не жесткая дисциплина и не плохая пища толкали матросов к мятежу, «начало [революционного] движения нужно искать... в тех мелких несправедливостях, с болью прожившихся в сердце... в сознании бессилия выступить против них легальным путем» [7, с. 162 – 166]. Истинная причина определялась той системой ценностей и теми моральными императивами, которые сохранялись в матросской среде.

Традиционные социальные архетипы позволяли матросам сравнительно безболезненно переносить обычные тяготы флотской службы, но те же архетипы содержали в себе «заготовленную» реакцию на то, что посягало на основополагающие ценностные установки – своего рода «зону запрета», нарушение которой вызывало немедленный взрыв. В ходе восстания на «Потемкине» взрыв матросского возмущения вызвало явное намерение старшего офицера броненосца И. И. Гиляровского расстрелять ни в чем не повинных матросов [3, с. 38]. Командование корабля, желая наказать «зачинщиков», сознательно пошло на обострение конфликта и тем самым пересекло невидимую линию «зоны запрета».

Эта морально-этическая подоплека матросских волнений приводила к неожиданному парадоксу – матросы рассматривали свои действия как борьбу не против порядка, а за порядок, за справедливость. Это внутреннее ощущение справедливости и праведности мятежа приводило подчас к весьма неожиданным поступкам. Так,

во время севастопольского восстания в ноябре 1905 года матросы 32-го флотского экипажа, вооружившись и изгнав всех офицеров, решили по случаю дня рождения вдовствующей императрицы провести парад и отслужить молебен. «Молебен был для того, – вспоминал один из участников, – чтобы доказать, что мы не есть бунтовщики» [14, с. 180].

Отсутствие у восставших твердой уверенности в моральной правоте своих действий создавало крайне неустойчивую психологическую атмосферу, заставляло искать вовне подтверждение своей правоты. Любое внешнее вмешательство могло поколебать решимость матросов идти до конца. Зачастую оказанное сопротивление, пусть даже самое символическое, решительно меняло настроение восставших. Крайняя агрессивность, готовность умереть «за дело» вдруг сменялись массовым унынием и даже паникой. Во время Кронштадтского восстания в ночь на 20 июля 1906 года неожиданное сопротивление солдат Енисейского полка мгновенно изменило настроение восставших: «начали громить лавки, магазины, появилось вино. Винтовки бросили, чтобы принять участие в погроме, – вспоминал впоследствии участник восстания А. Пискарев. – Это делалось не из корысти... овладело отчаяние, рассудок помутился, жажда деятельности искала выхода и нашла его в разрушении» [9, с. 117]. «Жажда деятельности» нашла и другой выход – вырвавшиеся на улицу матросы начали убивать попадавшихся им на глаза офицеров [2, с. 121 – 125].

Трагичная судьба офицеров флота была закономерным исходом борьбы вожаков восстания за моральное лидерство в условиях крайней психологической неустойчивости матросов. Вожаки, острее других воспринимая эмоциональную напряженность ситуации, своими поступками высвобождали аккумулярованную энергию массы. В мгновения мощнейшего психологического накала лидер начинал осознавать могущество, доставляемое ему численностью толпы [4, с. 168], оно помножалось на чувство праведности своего гнева и требовало восстановления поправленной справедливости. Самым полным и немедленным выражением мести – этого магического исправления зла – становилась жажда крови [16, с. 234 – 239].

Организаторы восстания рассматривали офицеров прежде всего как силу, способную поколебать решимость матросов и поставить под угрозу успех всего дела. Именно поэтому уничтожение офицеров часто планировалось «загодя». Накануне Кронштадтского восстания 1906 года его организаторы «пришли к единодушному заключению, что в живых офицеров оставлять нельзя, уже по одному тому, что они могут воспользоваться случайной заминкой, дурно подействовать на матросов и забрать их в руки. “Все они... враги народа. Мы должны убивать их без пощады!”, – закончил свою речь один из товарищей» [6, с. 105 – 106]. Офицерство было носителем другой правды, находящей отклик в раздвоенном матросском сознании, и если конкретный командир

не посягал на «зону запрета», не творил тех самых «несправедливостей», он имел реальные шансы подчинить себе массу. В этом обстоятельстве – жестоким противоборстве за контроль над морально-психологическим состоянием матросской массы – следует искать объяснение и тому надругательству, которому подверглись трупы и могилы офицеров, погибших 1 – 3 марта в Гельсингфорсе [13, с. 95].

В результате победившей Февральской революции та правда, следуя за которой матросам пришлось переступить через кровь, получила подтверждение – ее приняла страна – оставалось лишь следовать ей. В период с марта по октябрь 1917 года флот под воздействием все возраставшей агитации превратился в наиболее радикального сторонника большевистской революции.

По мере развития революционных событий на берегу матросы все более и более тяготились изолированностью корабельной жизни, чему чрезвычайно способствовало отсутствие активных боевых действий на море. Экипажи кораблей не страдали такой усталостью от войны, как солдаты, и гораздо охотнее откликались на призывы взять в руки оружие и встать на защиту завоеваний революций. На этом фоне успешно срабатывал поведенческий архетип – стремление присоединиться к «своим», поучаствовать в «общем деле». «Весь Балтийский флот рвется неудержимо в бой, – общались в осенние дни 1917 года из Центробалта в Петроградский совет, – день и ночь приходят матросы и убе-

дительно просят, чтобы их послали в Петроград» [10, с. 58].

Мобильность, инициатива и сплоченность матросских групп сделали их прекрасным средством для осуществления вооруженного переворота. Именно отряды матросов наряду с рабочей молодежью В. И. Ленин выделил как ударную силу «для участия их везде, во всех важнейших операциях» [8, с. 384].

В решающие дни октября 1917 года 11 боевых кораблей и около 10 тысяч матросов прибыли в Петроград для свержения Временного правительства. Революционные матросы во главе с П. Дыбенко и А. Железняковым разогнали Учредительное собрание. Сводный отряд моряков был отправлен в Москву для помощи в захвате власти в Первопрестольной. Успешному выполнению этой роли способствовало еще одно обстоятельство. Матросы, будучи, как правило, рослыми, хорошо физически развитыми, в своей непривычной форме на фоне серых и невзрачных шинелей солдат производили яркое и запоминающееся впечатление. К тому же традиционная нехватка на флоте стрелкового оружия порождала у матросов тягу к «обвешиванию» оружием. На людей штатских это производило неотразимое впечатление. В первые послеоктябрьские дни в Петрограде часто возникали стихийные митинги протеста против переворота. Уже упоминавшемуся А. Железнякову поручили навести порядок. «В помощь себе он взял Эйжена Берга. Тот с удовольствием согласился разгонять

буржуев... Один вид Берга с неизменными револьверами за поясом действовал на слабонервных интеллигентов устрашающе... В первый же день матросские патрули навели в районе Невского и Дворцовой площади идеальный порядок» [12, с. 163].

Уйдя в революцию, матросы оказались втянуты в грозные водовороты гражданской войны и рассеялись по бесчисленным ее фронтам. Эти метаморфозы на пути Октября – от неуправляемой стихии разрушения к организованной ударной силе революции – труднообъяснимы в рамках традиционных политических подходов, но с точки зрения социальной психологии они представляются вполне логичными и последовательными.

Среди маргинализованной солдатской и рабочей массы матросы действительно выделялись и не только своим внешним видом, но и сплоченностью, организованностью, подчиненностью собственным лидерам. В условиях «нерегулярной» гражданской войны это имело решающее значение. Собственно сама гражданская война, в ходе которой большевики не только удержали власть, но и выполнили не менее важную задачу – подавили стихию разгулявшихся маргиналов – положила конец матросской вольнице. Эпоха великих разрушений заканчивалась, наступало время созидания. Перепоясанный пулеметными лентами матрос перешел с палуб кораблей и фронтов гражданской войны на плакат и экран, где ему предстояло прожить не менее яркую и куда более долгую жизнь.

Библиографические ссылки

1. Букин Ф. И. К восстанию в Черноморском флоте ноября 15-го дня 1905 г. // Революционное движение в Черноморском флоте в 1905 – 1907 гг. Воспоминания и письма. М. : [б. и.], 1956. 313 с.
2. В Кронштадте в ночь на 20 июля 1906 года // 1905. Восстания в Балтийском флоте в 1905 – 1906 гг. в Кронштадте, Свеаборге и на корабле «Память Азова» : сб. ст., воспоминаний, материалов и док. / сост. И. В. Егоров. Л. : Прибой, 1926. 162 с.
3. Гаврилов Б. И. В борьбе за свободу: Восстание на броненосце «Потемкин». М. : Мысль, 1987. 222 с.
4. Лебон Г. Психология народов и масс. СПб. : Макет, 1995. 311 с.
5. Дыбенко П. Революционные балтийцы. М. : Гос. изд-во полит. лит., 1959. 128 с.
6. Кронштадтское восстание 1906 г. // 1905. Восстания в Балтийском флоте в 1905 – 1906 гг. в Кронштадте, Свеаборге и на корабле «Память Азова» : сб. ст., воспоминаний, материалов и док. / сост. И. В. Егоров. Л. : Прибой, 1926. 162 с.
7. Кассеинов Н. Ф. Письмо Н. К. Муравьеву от 5 – 10 июля 1906 г. // Революционное движение в Черноморском флоте в 1905 – 1907 гг. Воспоминания и письма. М. : [б. и.], 1956. 313 с.
8. Ленин В. И. Полн. собр. соч. В 55 т. Т. 36. Март – июль 1918. М. : Изд-во полит. лит., 1969. 742 с.
9. Пискарев А. Кронштадтское восстание 20 июля 1906 года // 1905. Восстания в Балтийском флоте в 1905 – 1906 гг. в Кронштадте, Свеаборге и на корабле «Память Азова» : сб. ст., воспоминаний, материалов и док. / сост. И. В. Егоров. Л. : Прибой, 1926. 162 с.
10. Селяничев А. К. В. И. Ленин и становление советского военноморского флота. М. : Наука, 1979. 229 с.
11. Суханов Н. Н. Записки о революции. В 3 т. Т. 2. Кн. 3 – 4. М. : Политиздат, 1991. 398 с.
12. Ховрин Н. А. Балтийцы идут на штурм. М. : Воениздат, 1987. 192 с.
13. Четверухин Г. Всплохи воспоминаний // Морской сборник. 1990. № 3.
14. Штрикунов И. И. Начало освободительного движения в дивизии Черноморского флота // Революционное движение в Черноморском флоте в 1905 – 1907 гг. Воспоминания и письма. М. : [б. и.], 1956. 313 с.
15. Эйзенштейн С. Мемуары [Электронный ресурс]. URL: <http://litlife.club/br/?b=235335&p=26> (дата обращения: 22.03.2017).
16. Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. М. : Республика, 1994. 447 с.

**OCTOBER OF 1917: THE EMERGENCE OF THE SYMBOL.
HOW AND WHY A SAILOR BECAME THE SYMBOL
OF THE RUSSIAN REVOLUTION**

The article explores the problem of the formation of the symbol of the Russian Revolution of 1917 in the films of Sergei M. Eisenstein. The author makes the conclusion that the conventional image of the revolutionary sailor, artificially designed by the director, in fact, reflected the key role of the sailors of the Russian navy during the Russian revolution, which was marginal in reality.

Keywords: the Russian revolution of 1917, Russian Navy, sailors, cinema, Sergei M. Eisenstein, image.

**ВЛИЯНИЕ СРЕДСТВ МАССОВОЙ ИНФОРМАЦИИ
НА ДЕСАКРАЛИЗАЦИЮ КОНЦЕПТА «РАЙ»
В ЯЗЫКОВОМ ПРОСТРАНСТВЕ**

В статье представлено исследование процесса десакрализации концепта «рай» в СМИ и в речи луганчан. Проведённый психолингвистический эксперимент показал, что в дальнейшем целесообразно расширять спектр исследованных сакральных понятий во избежание процесса разрушения мировосприятия русского человека.

Ключевые слова: десакрализация, концепт, сакральное, средства массовой информации, психолингвистический эксперимент.

В последнее время остро встал проблема десакрализации и трансформации «священных» понятий. Люди в современном мире всё меньше задумываются над тем, что и как они говорят, вкладывая в слова, которые они используют, противоречивый смысл. Мы часто слышим вроде бы простую формулировку: «Чтобы знал, как Отче наш», – но вопрос в том, знают ли «Отче наш» люди, которые позволяют себе подобные высказывания? Наверняка многие слышали о «Библии для чайников», и вряд ли в этой псевдо-Библии будет хотя бы толика того сакрального, важного для религиозного человека смысла, который издревле принято вкладывать в это священное слово. Говорить об утрате сакрального смысла – десакрализации в названиях типа «Овощной рай» и «Хвостатый рай» и вовсе не приходится.

Сакрализация – наделение предметов, вещей, явлений, людей

«священным» в религиозном понимании содержанием, подчинение политических и общественных институтов, социальной и научной мысли, культуры и искусства, бытовых отношений религиозному влиянию. В основе сакрализации лежит признание священного (сакрального) как противоположного светскому, мирскому [4, с. 42].

Сакральное в представлении древних народов – это реальное в его совершенстве, это одновременно и могущество, и действенность, и источник жизни, и плодородие. Желание религиозного человека жить в священном равноценно его стремлению очутиться в объективной реальности, не дать парализовать себя бесконечной относительностью чисто субъективных опытов «жить в реальности, в действительности, а не в иллюзорном мире» [4, с. 42].

Проблема «десакрализации» языка начала волновать ученых-лингвистов

вистов, богословов, переводчиков не так давно (А. В. Муравьев – «Сакрализация языка как проблема церковной истории» (1996); В. В. Сайгин – «Десакрализация концепта «грех» в русском языке» (2014); Е. Р. Добрушина – «Развитие корпуса церковнославянского языка» (2011, 2014); Т. Е. Владимирова – «Русское языковое сознание в эпоху интернет-коммуникации»; «Языковое сознание и духовный потенциал слова»; «Экология сознания и кризис ценностных ориентаций: размышления православного филолога» (2014) и др.). В. И. Ильченко в своём исследовании «Феномен сакрального в историко-культурном пространстве» (2002) пишет: «Сакральное – это сильное эмоциональное и волевое напряжение: потенция, разряжающаяся в действие, поступок, деятельность, творчество» [4, с. 43].

В религиозно-философском словаре Л. И. Василенко дается следующее определение понятия «десакрализация» – это: 1) «обесценивание священных образцов, религиозных представлений, мировоззренческих установок»; 2) «обозначение сферы явлений, предметов, людей, относящихся к божественному, религиозному, связанных с ними, в отличие от светского, мирского, профанного» [2, с. 124].

Тенденция утраты сакральными понятиями священного смысла в современном мире проявляется довольно часто, и мы считаем, что немаловажную роль в этом процессе играют именно средства массовой информации. В СМИ довольно редко

можно встретить концепт «рай» в традиционном представлении религиозного человека: «место, куда стремятся души умерших праведников для вечного блаженного существования» [2, с. 124]. Средства массовой информации трактуют «рай» как идеальное место для жизни, заработка или отдыха, совершенно не придавая значения первостепенному значению данного концепта. К примеру, на сайте общественно-политического интернет-издания «Газета. Ру» в материалах от 9 апреля 2016 года представлена статья журналиста и писателя Дениса Драгунского «В рай не пускают», в которой обсуждаются проблемы загрязнения окружающей среды, уровня и продолжительности жизни. Скептически настроенный журналист и писатель говорит о том, «как мило жить в «экологически чистом коттеджном поселке» (или даже в «экологически чистом регионе») и питаться «органической пищей», когда большинство людей любой страны и всей планеты живет в загрязненной среде и благодаря этому загрязнению зарабатывает, ест досыта и не замерзает зимой. «Зеленый рай» незаметно превращается в «рай для избранных» [6]. Итогом всего сказанного становится призыв оставить шутки и вспомнить о так называемой «духовности». Мы говорим «так называемая» и ставим это слово в кавычки, потому что речь в современной политике идет отнюдь не о настоящей духовности. То есть не об индивидуальном мистическом (то есть тайном, таинственном) внутрен-

нем опыте – религиозном, или чисто философском, или психологическом. Речь идет об идеологическом призыве, который в конечном итоге направлен на «затягивание поясов», несмирение перед экономическими трудностями или произволом власти. «Ах, как приятно призывать к «духовности», глядя на суетливую и, увы, суетную толпу бедных и закредитованных людей из окна дорогого и, как правило, бронированного автомобиля по пути в загородную резиденцию...» [6]. На сайте этого же интернет-издания опубликована статья «Гавайи превращаются в тропический рай для миллиардеров Кремниевой долины». В публикации говорится о том, что большинство известных представителей «техноэлиты», а именно Марк Цукерберг, Пол Аллен, Марк Бениофф, Ларри Эллисон и др., имеют недвижимость на Гавайях и проводят большую часть своего небедного отпуска именно на островах. На сайте независимого новостного агентства «Харьков» можно найти статью с названием «Зона отчуждения в Чернобыле – рай для дикой природы», в которой чётко оговаривается, что человеческая деятельность более губительна для природы и фауны, чем радиация. На сайте первой бесплатной информационной газеты Запорожья «Остров свободы» опубликована статья под названием «Рай районного масштаба» с данными о наиболее безопасном и удобном для жизни месте в городе.

Итак, современные средства массовой информации в большинстве

своих публикаций, содержащих компонент «рай» в названиях статей, интерпретируют его как удобное место для жизни, выгодные условия сделки, плодотворную почву для развития бизнес-проектов и пр., помещая при этом в сакральное понятие «рай» исключительно бытовые, меркантильные рассуждения. А если в публикациях речь идёт о духовности, то журналисты без особого труда переводят разговор в другое русло и снова возвращаются к десакрализации, в некоторых случаях даже не подозревая об этом.

Всеобъемлющая десакрализация коснулась не только СМИ. Хотя в том, что современные дети объясняют и ассоциируют концепт «рай» иногда в совершенно противоположных с ним дефинициях, немалую роль сыграло и телевидение.

Интересна реклама шоколадных конфет «Bounty» с её запоминающимся слоганом «Баунти – райское наслаждение», которая знакома многим. При этом райское наслаждение человек должен получить не от молитвы и даже не от доброго слова или хорошего поступка, а лишь полакомившись конфетой. Да и слово «наслаждение» кажется скорее антонимом к слову «молитва» и всему сакральному в целом. В «Словаре синонимов русского языка» З. Е. Александровой к слову «наслаждение» указан следующий синонимический ряд: блаженство, упоение, нега, кейф (кайф), удовольствие [1, с. 229], а одним из синонимов к слову «удовольствие» является «развлечение». Как

мы видим, лишь немного поразмыслив о подтексте самого безобидного на первый взгляд рекламного слогана, можно наблюдать процесс десакрализации слова. Парадокс состоит в том, что в переводе с английского языка «bounty» – щедрость. Именно ей учит своих последователей Иисус Христос. «Щедрость – райское наслаждение» – подобное выражение можно отнести к категории оксиморона, ведь слова «щедрость» и «плотское наслаждение» по своему семантическому значению просто не могут употребляться в одной концептосфере.

Участниками нашего психолингвистического эксперимента стали школьники 5 – 9-х классов города Луганска, студенты филологического факультета Луганского национального университета имени Тараса Шевченко и представители гуманитарных и технических профессий разных возрастных категорий. Результаты эксперимента показали, что дети школьного возраста наиболее подвержены влиянию СМИ на формирование их языковой личности: 45 % школьников в возрасте от 10 до 12 лет назвали ассоциацией к концепту «рай» – ад, 35 % учащихся ассоциируют «рай» с небом/небесами, 4 % – с компонентом «хорошо», остальные 15 % указали следующие ассоциации: *цветы, красота, самое лучшее место, Ева, труд, покой, Бог, идеальный мир, отдых, Мальдивы, водопад*. После подведения итогов психолингвистического эксперимента среди школьников было решено выяснить, в чём причина резко противоположной ас-

социации концепта «рай», представленной концептом «ад». Ответ прост: телевидение довольно часто использует «противостояние» рая и ада, например фильм японского режиссера Акиры Куросавы «Рай и ад» (1936), фильм тайландских режиссёров Йюлерта Сиппаака и Тивы Мейтхайсона «Рай и ад» (2012). По этому же пути пошли создатели познавательной телепрограммы о путешествиях «Орёл и решка» – 1-й сезон своей программы они решили назвать «Рай и ад». Следовательно, большинство ассоциаций, которые дети принимают за собственные, являются лишь умелой манипуляцией.

Большинство реципиентов в возрасте от 12 до 15 и от 15 до 25 лет ассоциируют рай с яблоком, светом. Некоторые уверены в том, что на земле рая не существует. А другие участники эксперимента первой ассоциацией концепта «рай» назвали острова, уверенные в том, что рай – это белый песок, пальмы и океан. Ответы участников в возрасте от 25 лет были практически идентичными: «рай» для них – *цель, сад, мечта, небеса, гармония*. Самыми неординарными ассоциациями к концепту «рай» стали компоненты «я» и «темнота». Таким образом, можно сделать вывод, что дети – участники опроса находятся в дисгармонии с внешним миром и испытывают недостаток духовного развития.

Психолингвистический эксперимент и анализ публикаций, представленных в средствах массовой информации, подтвердили, что десакра-

лизация активно популяризируется, проникая в сознание и подсознание людей посредством рекламы, видеороликов, компьютерных игр. Наиболее восприимчивы к этой пропаганде именно дети. Ведь школьники ещё не имеют чёткого представления о мире и не могут правильно идентифицировать себя в нём. Они проходят адаптацию, при этом на каждом шагу встречая «неправильную» информацию о многих сакральных понятиях. Об этой проблеме в своём исследовании луганский ученый В. И. Ильченко говорит: «Постижение сакрального требует

огромного внутреннего напряжения всей личности. Оно возможно только вследствие глобальной переоценки всех ценностей. Такая переоценка возможна лишь тогда, когда человек сумеет подняться над суетностью своих действий и суетой окружающего мира [4, с. 43].

Безусловно, проблема десакрализации в современном языке, в особенности евангельского языка в СМИ, требует дальнейшего изучения. Ведь человечество стоит на пороге новых открытий, забывая о мудрости поколений. А этого допустить нельзя.

Библиографические ссылки

1. Александрова З. Е. Словарь синонимов русского языка : практ. справ. : ок. 11000 синоним. рядов. 11-е изд., перераб. и доп. М. : Рус. яз., 2001. С. 229.
2. Василенко Л. И. Краткий религиозно-философский словарь: более 550 слов. ст. М. : Истина и жизнь, 2000. С. 124 [Электронный ресурс]. URL: <http://ru.wiktionary.org/wiki/десакрализация> (дата обращения: 15.01.2017).
3. Владимирова Т. Е. Русское языковое сознание в эпоху интернет-коммуникации // Человек перед вызовом новейших информационных и коммуникативных технологий : сб. материалов XVI конф. «Наука. Философия. Религия». М. : Фонд Андрея Первозванного, 2014. С. 357 – 377.
4. Ильченко В. И. Феномен сакрального в историко-культурном пространстве. Киев : ИТН, 2002. С. 42 – 43.
5. Независимое новостное агентство «Харьков» [Электронный ресурс]. URL: <https://nahnews.org/373081-smi-zona-otchuzhdeniya-v-chernobyl-raj-dlya-dikoj-prirody> (дата обращения: 15.01.2017).
6. Общественно-политическое интернет-издание «Газета. Ru» [Электронный ресурс]. URL: www.gazeta.ru/comments/column/dragunsky/8168207.shtml (дата обращения: 15.01.2017).
7. Первая бесплатная информационная газета Запорожья «Остров свободы» [Электронный ресурс]. URL: http://misto.zp.ua/article/partners_6057.html (дата обращения: 15.01.2017).

**THE INFLUENCE OF MEDIA
ON THE DESACRALIZATION OF THE CONCEPT
OF «PARADISE» IN THE LINGUISTIC SPACE**

The article presents an investigation of the process of desacralization of the concept of «paradise» in the media and in the speech of Luhansk residents. The conducted psycholinguistic experiment has shown that in the future it is necessary to expand the spectrum of studies of sacral concepts, in order to avoid the process of destroying of the Russian people's worldview.

Keywords: desacralization, concept, sacral, mass media, psycholinguistic experiment.

УДК 821.161.1

Г. Т. Гарипова

**АНТРОПОСОФСКАЯ «СЕМАНТИКА ВОЗМОЖНЫХ МИРОВ»
В ПРОЗЕ В. БРЮСОВА**

В статье рассматривается специфика воплощения антропософской проблематики в прозе русского символизма, которая развивается в контексте религиозно-философских и историко-философских констант проблемы познания. На материале повести В. Брюсова «Огненный ангел» выделяются уровни чувственной гносеологии и рационального познания, определяющие многомерную «семантику возможных миров». Анализируются константы бинарного кода «духовное – телесное бытие», которые представляют хронотоп грани, метафизическую антропоцентричность «запредельного».

Ключевые слова: гносеология, антропософия, онтология бытия, телесность, пороговое пространство, семантика возможных миров.

В русском символизме одной из ведущих мировоззренческих тем, синтезирующих в единую систему эстетические и философские координаты, была тема познания. Она фокусировала в себе проблематику антропологической и онтологической дилеммы «познанный – непознанный» человека и бытия. Однако символистская гносеология при всей

своей оригинальности многое заимствовала из пространства мировой «культурной памяти».

Антропософская линия в прозе русского символизма развивается в контексте религиозно-философских и историко-философских констант проблемы познания. Символисты уверены, что человек в своём познании имеет дело не с объективным миром са-

мим по себе, а с миром в том его виде, как он им чувственно воспринимается и концептуально осмысливается. При этом особая роль в построении художественной концепции человека и бытия отводится идее познания, в освоении которой символисты используют метафорическое содержание оппозиции «мир чувственный – реальность». Выделяются **формы чувственного познания** – ощущение, восприятие, представление, психоделический опыт, и **формы рационального познания**, сводимые к научным философским категориям, – понятие, суждение, умозаключение, логические выводы (как бы не замечая, что в основе их лежит «наука» субъективного **восприятия** мира). И здесь краеугольным камнем споров становится проблема критерия истины: если человек непосредственно контактирует не с миром «в себе», а с чувственно воспринимаемым миром, то возникает вопрос: каким образом он сможет проверить, соответствует ли его утверждение самому объективному миру. Например, именно в такой попытке найти это «каким образом» и выстраивает В. Брюсов основную художественную концепцию человека и бытия в своей повести «Огненный ангел», соединяя и сталкивая в противостоянии две онтологические сферы бытия – метафизическую и рациональную, а затем помещая между ними человека, внутренний мир которого, «сокровенное Я», обладает поразительной способностью стремиться к **познанию** двух ипостасей.

Не случайно Брюсов, отыскивая корни «познания» в пространстве многовековой мировой культуры, обращается к историческому времени и миру Средневековья. Повесть «Огненный ангел» не только воспроизводит действительность Средних веков, но во многом имитирует стиль средневековой повести. И это один из принципов художественной концепции познания для Брюсова-символиста, считающего, что художественное творчество – это высшая степень процесса познания бытия, а в теории символизма стилизации отводилась роль доминанты и центра искусства, а значит, и мира. Ведь Брюсов полагал, что «поэзия, вообще искусство, как и наука, есть познание истины», только у них разные методы: «метод науки – анализ, метод познания – синтез» [3].

В «Огненном ангеле» Брюсов «познаёт» Истину, проникая в эти «самостоятельные формы» бытия, и через них постигает разные «нормы» – метафизическую (в понимании философского учения о предельных, сверхопытных принципах и началах бытия, знания, культуры) и рациональную (в значении научного знания). Мировоззренческое своеобразие концепции Брюсова в том, что он познаёт центральный вопрос метафизики – вопрос о бытии, которое не тождественно только сущему – в единстве двух направлений, выходя за пределы сознания человеческого (*метафизика*, по М. Хайдеггеру, *связана с выходом за существующее, с вопрошанием поверх сущего*) и посредством работы разума над накоп-

ленными знаниями. Метафизика не противоречит разумному, она восполняет научный опыт и «на основе общенаучного сознания определённой эпохи строит непротиворечивое мировоззрение» [8, с. 182].

Н. Бердяев напрямую связывает тему творчества и метафизического познания с вопросом, ставшим концептуальным не только для Брюсова, но всего русского символизма – вопросом о Боге и человеке: «Моя тема о творчестве, близкая ренессансной эпохе, но не близкая большей части философов того времени, не есть тема о творчестве культуры, о творчестве человека «в науках и искусстве», это тема более глубокая, метафизическая, тема о продолжении человеком миротворения, об ответе человека Богу, который может обогатить саму божественную жизнь. <...> Моя мысль ориентирована антропоцентрично, а не космоцентрично» [1].

Так, Бердяев вопрос о творчестве позиционирует как вопрос о познании человеком метафизики божественного бытия. На наш взгляд, именно в этом ключе развивается и концепция повести «Огненный ангел», которая разрушает во многом привычную для русского литературоведения «академическую» точку зрения о том, что «Брюсов никогда не искал истин в иных мирах. Формулируя принципы символизма, он постоянно нарушал их в своём творчестве, пробиваясь сквозь дебри агностицизма и философской метафизики к материалистическому пониманию мира» [9, с. 161].

Брюсов в своей жажде обретения Истины искал путь познания в «разных» мирах (*эта система раскрывает себя в свете теории «семантики возможных миров»*), и именно пространство его художественного мира, поражающее своей многомерностью, объединяет их в единой концепции бытия. Писатель обращается к материалистическому миру науки в поисках ответов на метафизические вопросы и, наоборот, пытается объяснить «непознанную» реальность в свете мистической метафизики, символически воплощённой в «расщеплённом» сознании его героев. Как правило, Брюсова волновали две «религиозные» ипостаси такого сознания – **божественная** и **сатанинская** – неизменно сводимые им к символам **тьмы** и **света**. В повести «Огненный ангел» эти символы реализованы на всех эстетических и этических уровнях текста, но в первую очередь в образной системе. «**Световое**» божественное и «**мраковое**» дьяволическое начала воплощены не только в метафорических образах-символах (*знаки «огня», тайные божественные имена, сатанинские числа, магические артефакты*), но и в главных персонажах повести, составляющих своеобразную «треугольную модель» бытия. Более того, главные «вершинные» образы этой триады (**свет – срединность – тьма**) соотносимы с реальными прототипами из числа дружеского круга Брюсова. Прототипом графа Генриха стал А. Белый, олицетворяющий свет, Ренаты – Н. Петровская, которая и в

жизни попеременно влеклась то к «свету», то к «сумраку» (в силу «особой» болезни), сам Брюсов – Рупрехта, срединность которого можно назвать своего рода знаком «демонизма».

Наиболее неоднозначным и многомерным героем повести является Рупрехт, сочетающий в себе стремление научного познания бытия и жажду метафизических откровений. Он во имя любви готов на «богопротивные занятия магией», но при этом находит рациональное объяснение их результатов. И даже его восприятие Ренаты зиждется на таком расплывчатом мистическом «чувствовании» – он покоряется «мистицизму» её природы, но при этом объясняет его «болезнью духа», то есть психическим заболеванием.

Интересно, что пространство «жизненных миров» в повести формируется в контексте спектра сознания именно Ренаты, для которой характерна особого рода маргинальность. Её психоделический опыт блуждания по этим «мирам» предопределяет путь познания Рупрехта, также подчёркнуто маргинальный за счёт системы пограничных хронотопических образов. При помощи «пороговых» элементов «кризисного» пространства (в своей роковой переломности) Брюсов создаёт некий образ **границы**: *«Я проезжал в это время густым буковым лесом ...как вдруг с поворота увидел, у самого края дороги... весь скривившийся деревянный домик, одинокий, словно заблудившийся там... По такой шаткой лестнице, в темноте, меня проводили*

в маленькую каморку второго этажа, узкую и неравномерную в ширину, как футляр для виолы» [2, с. 24].

Сказочно-фольклорная подоплёка образа деревянного домика на краю леса очевидна. Семантика данного знака «перелома» пути и судьбы восходит к архетипической избушке на курьих ножках, которая встречается на пути странствия сказочного героя-освободителя и знаменует момент «метафизических откровений» (со стороны Баба-яги). Более того, ощущение некой пороговой **границы** между разными мирами «одной» жизни подчеркивается резким переходом странствующего героя от открытого пространства (лес, дорога, просека) к закрытому, замкнутому (гостиница, каморка, футляр). Сам образ гостиницы как чего-то временного, мимолётной остановки на пути к цели подводит к мысли о грядущем изменении жизни, предначертанном **судьбой**: *«Как бы я тогда был изумлён, засыпая, если бы некий пророческий голос сказал мне, что то был последний вечер одной моей жизни, за которым должна была начаться для меня жизнь другая! Моя судьба, перенесла меня через океан, задержала в пути ровно нужное число дней и подвела, словно к предназначенной заранее мете, к далёкому от города и деревни дому, где ждало меня роковое свидание»* [2, с. 25].

Погружение героя в онейросферическое пространство, представляющее грань между «жизненными мирами» сознания и подсознания, также усиливает ощущение некоего

перехода, а знаковый образ лестницы предопределяет иерархию этого движения от низшего земного мира к высшему, в данном случае метафизическому. Поскольку мифологические составляющие архетипа «лестница» соотносимы с идеей фатумной связи верха и низа, а также разных космических зон, то в повести посредством этой знаковости осуществляется идея взаимообусловленности реального и метафизического, земного и небесного. Ступени лестницы задают и иерархию судьбоносного пути героя от «тысячи случайностей» через «судьбу», обозначенную «роковым свиданием» (*рок*), к фатуму (*от жизни к смерти*). Кроме того, в ряде мистических концепций в мифах разного рода образ лестницы олицетворяет постепенное движение человека к божественному откровению, в котором обретается Истина. А восхождение по лестнице «символически всегда рассматривается как событие, происходящее в Центре Мира, позволяющее выйти за рамки Пространства и Времени» [4]. Таким образом, лестница становится артефактом начала странствования по различным «жизненным мирам» (реальность, онейросфера, психоделические пространства, мистическая ирреальность и т. д.). Брюсов выстраивает лестницу символических знаков пути познания: *«пророческий голос»* – *«моя жизнь»* – *«жизнь другая»* – *«моя судьба»* – *«роковое свидание»* – *«промысел божий»* – *«связь причин и следствий»* – *«тысяча случайностей»*, которая размывает привыч-

ную грань различий *«между обычным и сверхъестественным, между miracula u natura»*.

Рупрехт в своей «исповеди» слишком часто употребляет лексический ряд со значением *«судьбоносность»*: «судьба», «рок», «провидение», «промысел», чтобы сомневаться в его вере в высшую предначертанность всего сущего в целом и своего личностного пути в частности, вере, слитой с разумом, с тягой к знаниям, которая в конце концов пересиливает «метафизическое сознание». Ощущение «фатумности» повествования и судеб героев усиливает ономастическая образность повести. Особенно ярко, на наш взгляд, в этом плане работает имя Рената, означающее в переводе с латинского «возродившаяся». Интересно, что само латинское слово «фатум» (судьба) восходит к слову «фари» – «произнести, сказать», в Древнем Шумере слово «судьба» происходило от сочетания «давать имя». Таким образом, процесс «называния» означал процесс надделения судьбой. Именно судьба героини повести определяет и её духовную сущность, предопределённую ономастическим кодом, который в свою очередь задаёт и психическую структуру характера персонажа. Интересно, что даже ударность срединного слога (Ре-на'-та) усиливает ощущение её кармической «срединности». Именно такой и предстаёт перед нами характер героини и в плоскости «границ» развёрнута её судьба.

Интересен исторический «контекст» имени Рената [7]. Ведьмиче-

ское начало героини подчеркнуто Брюсовым за счёт возможного соотношения её с образом одной из самых знаменитых ведьм XVIII столетия – сестры Ренаты, помощницы настоятельницы монастыря в Унтерцелле. Сестра Рената, возносившая благочестивые молитвы, была обвинена в колдовстве и после сфабрикованного признания под пытками сожжена. Так «код» её имени воплотился в реальность. Судьба Ренаты в повести «Огненный ангел», балансирующей в пространстве «психоделического сознания» между светлым и тёмным, также была предрешена.

Однако «двойственность» сопровождает и образ Рупрехта, хотя и несколько в ином плане. Если Рената – олицетворение борения света и тьмы, божественного и сатанинского, то Рупрехт – знания и невежества, разума и мистической интуиции (*что по отношению к догматической религии в равной степени является признаком «дьяволизма»*). Оба героя в равной степени маргинальные (персоналогические) символы «порога» – знакового артефакта грани, преломляясь через который человек обретает свою конечную судьбоносную **истину**: для Рупрехта – это жизнь, для Ренаты – смерть. Следуя во многом заветам Агриппы – *«в человеке всё же нет ничего более благородного как его мысль, и возвышаться силой мысли до созерцания сущностей и самого бога – это прекраснейшая цель жизни»*, – Рупрехт находит истинный источник познания: человек в единстве разума и чувств, света и тьмы, способный осу-

ществить и стремления Генриха – *«вывести ладью человечества из пучины зла на путь правды»*, и тягу Ренаты обрести «рай» и «святость» через любовь «огненного ангела» Генриха-Мадиеля.

Важно отметить, что брюсовская антропософская концепция утверждала равнозначность «телесного» и «духовного» в выявлении сущности человеческого «Я». И именно идея взаимосвязанности человеческой телесности и высшего Абсолюта (как формы божественной духовности) определяет смысловую линию разворачивания образа Мадиеля в повести «Огненный ангел». Возможность проявления в земном мире через телесность человеческого бытия единства природного и духовного начал жизни представлена Брюсовым в рамках достаточно оригинальной антропоцентрической модели мира, в системе которой формируются теоретические предпосылки **онтологии человека** в художественной модернистской и впоследствии постмодернистской литературе XX века.

Символическим образом единства телесности и духовности в повести становится граф Генрих фон Оттергейм – человек, который отождествляется с ангелом Мадиелем. Именно в призме данного образа утрачивается та двойственность духовно-психологического плана, которая предопределяла антиномичность реальности и ирреальности: *«Приблизительно через два месяца после этого видения узнала Рената приехавшего в их местность молодого графа из*

Австрии. Одевался он в белые одежды; глаза у него были голубые, а волосы словно из тонких золотых ниток, так что Рената тотчас признала, что это Мадизель. Но приехавший не хотел показывать, что они знают друг друга, и называл себя графом Генрихом фон Оттергейм» [2, с. 31].

В «телесности» графа Генриха-Мадизеля прослеживается явная мифологизация образа и эстетизация символистского плана. Цветовая символика «белого», «голубого» и «золотого» явно указывает на соотношение «цветового пространства» образа Мадизеля и писателя А. Белого. Такое тождество не случайно. Ведь, как уже было отмечено, именно Белый является прототипом ангела Мадизеля, олицетворяющего «светлого» страдающего бога. В художественной системе символистов и особенно у А. Белого «синтезирование» голубого, белого и золотого соотносимо с воссозданием образа «соборности». В этой же цветовой палитре решался и образ Вечной Женственности, Души Мира. Интересно, что и при описании непосредственно «неземного» ангела Брюсов вновь подчёркивает всё те же цвета: «...явился ей в комнате, в солнечном луче, ангел, весь как бы огненный, в белоснежной одежде. Лицо его блистало, глаза были голубые, как небо, а волосы из тонких золотых ниток. Ангел называл себя Мадизель» [2, с. 29].

Несомненно, что наделение некой высшей сверхъестественной субстанции человеческой телесностью

позволяет Брюсову художественно реализовать целый ряд соотношений, порой прямо противоположных. С одной стороны, прослеживается религиозно-мифологическая символизация образа Иисуса Христа – божественного Сына с «телесностью» человека и духовностью Бога и Святого Духа. С другой стороны, историческая метафоризация образа графа Генриха и писателя А. Белого, подчёркнутая на уровне символики цвета, его обыгрывания в аспекте ономастики – белые одежды графа-ангела и псевдоним писателя Б. Бугаева – А. Белый.

Такая многоплановость интерпретаций позволяет выявить и полиуровневый контекст образной системы повести. С одной стороны, граф Генрих есть некая попытка Брюсова реализовать модель сверхчеловека. В этом проявляется влияние ницшеанских идей о приходе в эпоху, когда «умерли все боги», некоего Сверхчеловека. Брюсов определяет статус данного Сверхчеловека в парадигме «телесности» человека и «духовности» божества (ангела) как носителя высшего Знания. И тут свою роль в организации полифонии образа играет категория «знание», мыслимая Брюсовым как системное познание всех форм и иерархий бытия в призме науки, интуиции, чувственной мистики и теургии. В этой связи очень важно определить в парадигме образа Генриха-Мадизеля, помимо составляющих «учёный», «ангел», «мистик», и наличие семантического уровня «искуситель», ассоциативно восходящего к архетипическому первоначалу «ангел Сатана».

В парадигме образа Рупрехта (по теории З. Г. Минц, *это «образ автобиографической тональности»*) также актуализируется гносеологическая полифония, но подчеркнута антропософская: «Рупрехт «Огненного ангела» – не дух зла и не его земное воплощение. Он – человек эпохи Ренессанса, и в мире брюсовского романа он и есть человек, по преимуществу. <...> Такая оценка героя, преломленная сквозь призму «протеизма» Брюсова, его жадной устремленности к познанию как интеллектуальному захвату всей внеположенной «Я» реальности, делает Рупрехта причастным всем «мирам» романа» [6].

Таким образом, человек становится средоточием «миров» и в силу этого приобретает онтологический статус. Причём грань между мирами фантазмагорическая, не дифференцирующая, а объединяющая их в некое единое пространство «всеобъемлющего» бытия. Реальное, иррационально-мистическое и надреальное «небесное» становятся составляющими парадигмы «**внутреннего**» (*духовного*) и «**внешнего**» (*телесного*) мира каждого из героев. В этом проявляется

суть антропософской теории Брюсова – в человеке-«протее» сочетаются противоположности, стираются границы между «запредельным» и «земным», божественным и сатанинским, и поскольку он *«поставлен <...> в средоточии мира, чтобы озирать всё существующее»*, то и мир его лежит вне онтологических антитез. А цель человека, «сверхчеловечность» которого определена способностью слияния «телесного» и «духовного» в единую экзистенцию бытия, – *«озирать»*, то есть познавать этот мир без пределов.

И. Г. Минералова отмечает, что обозначенный в антитезе двух позиций «младших» символистов тезис о том, что «человек ныне – на пороге «запредельного», накануне (или в начале) неких прямых контактов с Высшей творящей Силой. <...> скоро начнётся преобразование и пересоздание физического мира и человеческой души при помощи сил мира «астрального», и в итоге станет реальностью Сверхчеловек, предуказанный Ницше...» [5, с. 118], – реализует мировоззренческое основание брюсовской повести.

Библиографические ссылки

1. Бердяев Н. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // Вопросы философии. № 2. 1990. С. 147.
2. Брюсов В. Собр. соч. : в 7 т. М. : Худ. лит., 1974. Т. IV. 352 с.
3. Брюсов В. Синтетика поэзии [Электронный ресурс]. URL: <http://www.rumvi.com/products/ebook/синтетика-поэзии/26282bb4-b090-4214-aea2-ffc a4e856024/preview/preview.html> (дата обращения: 18.11.2017).
4. Лестница [Электронный ресурс] // Новый Акрополь. Философская школа. URL: <http://www.newacropol.ru/Alexandria/symbols/staircase/> (дата обращения: 20.08.2017).

5. Минералова И. Г. Русская литература Серебряного века. Поэтика символизма : учеб. пособие. М. : Флинта : Наука, 2008. 268 с.
6. Минц З. Г. Граф фон Оттергейм и «Московский Ренессанс» [Электронный ресурс]. URL: http://mickrosoft.narod.ru/does/critics/minz_br.htm (дата обращения: 20.11.2017).
7. Подробнее см.: Значение и происхождение имени «Рената» [Электронный ресурс]. URL: http://golc.ru/zhenskie_imena/renata.html (дата обращения: 20.08.2017) ; Белецкий А. Первый исторический роман В. Я. Брюсова [Электронный ресурс]. URL: <http://bryusov.lit-info.ru/bryusov/kritika/> (дата обращения: 20.11.2017).
8. Современная западная философия : словарь / сост. и отв. ред. В. С. Малахов, В. П. Филатов. М : ТОН – Остожье, 1998. 544 с.
9. Соколов Л. Г. История русской литературы конца XIX – начала XX века : учебник. 4-е изд., доп. и перераб. М. : Высш. шк. : Академия, 2000. 432 с.

G. T. Garipova

**ANTHROPOSOPHICAL «SEMANTICS OF POSSIBLE WORLDS»
IN V. BRYUSOV'S PROSE**

The article deals with the specificity of the embodiment of anthroposophical problems in the prose of Russian symbolism, which develops religious and historical-philosophical constants of the problems of cognition. By means of analysis of the material of Bryusov's tale «The Fiery Angel» levels of sensory epistemology and rational knowledge are distinguished, defining the polyphonic «semantics of possible worlds». The constants of the binary/antithetic code «spiritual-somatic being», representing the chronotope of the threshold, metaphysical anthropocentricity of the «beyond» are analyzed.

Keywords: epistemology, anthroposophy, ontology of being, somatic, threshold space, semantics of possible worlds.

УДК 821.161.1

Н. М. Петрухина

**ТВОРЧЕСТВО Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО КАК ГИПЕРТЕКСТОВЫЙ
МЕДИАТОР В РУССКОМ ХУДОЖЕСТВЕННОМ
ПОСТМОДЕРНИЗМЕ КОНЦА XX ВЕКА**

В статье рассматривается проблема перекодировки авторских «кодов» Ф. Достоевского в русском художественном постмодернизме конца XX века на материале произведений В. Пьецуха, В. Маканина, Д. Галковского. Подчёркивается, что, несмотря на дифференциацию рецептивных форм, типоло-

гическая соотнесённость стратегии «заимствований» во всех трёх произведениях очевидна.

Ключевые слова: традиция, рецепция, интертекст, медиатор, контекст понимания.

Мировоззренческие и эстетические «коды» Достоевского подверглись различным «кодировкам» в реалистической русской литературе XX века, развивающим концепцию писателя; «перекодировкам» в модернистских направлениях, соотносящихся именно с традицией Достоевского, и «декодировкам» в постмодернистской литературе, дешифрующей смысловые и эстетические координаты в игровом потоке «постмодернистской чувствительности». Выявление специфики рецепции данных стратегий возможно только при комплексном исследовании традиции, вариативной рецепции и локальных интертекстов Достоевского. В связи с этим в данном аналитическом исследовании актуализирована проблема «контекстов понимания», со- и противопоставления «близкого контекста» понимания и «далекого контекста».

Применительно к русскому литературному процессу конца XX века, для которого характерно возникновение русского литературного постмодернизма, функциональная роль творчества Ф. Достоевского определяется нами как **«медиатор» культурфилософских, социокультурологических и художественных рецепций.**

По мнению С. Трунина, «для современного литературоведения проблема рецепции наследия Достоев-

ского актуальна как в теоретическом аспекте, так и в практическом. Это обусловлено тем, что рецепция представляет собой как бы «двойную призму»: идеи, образы, проблемы творчества Достоевского, становящиеся объектом рецепции, раскрываются глубже и полнее, а кроме того, получают «новую жизнь» в произведениях современных авторов. Многие писатели прибегают к рецепции как средству создания культурного полилога в пространстве русской литературы. Постмодернизм усложняет формы функционирования рецепции, порождает вариативность интерпретаций, в результате чего возникают новые культурные феномены» [7].

В русском литературном постмодернизме наблюдается повышенное внимание к творчеству Достоевского, поскольку, «концентрируя» в себе русскую классическую традицию, писатель становится наиболее благодатной почвой для «эстетических» игр с классикой. Рецептивный метод позволяет выявить множественные формы «игры» с творчеством Достоевского как в системе собственно эстетических структурных моделей текста, так и на мировоззренческом уровне. Наиболее ярко и четко представлены цитация, аллюзии, паратекстуальность, метатекстуальность, пастиш, пародийная игра, эстетика комментаторства.

Выбранные для рецептивного анализа произведения – «Новая московская философия» В. Пьецуха, «Андеграунд, или Герой нашего времени» В. Маканина, «Бесконечный тупик» Д. Галковского – позволяют проследить такие доминантные формы рецепции, как сюжетная игровая рецепция (*В. Пьецух. Новая московская философия*), образно-идеологическая рецепция на уровне трансформации классических реалистических типов «маленький/лишний человек» (*В. Маканин. Андеграунд, или Герой нашего времени*), интерференция культурфилософской и эстетической рецепции (*Д. Галковский Бесконечный тупик*).

Несмотря на дифференциацию рецептивных форм, необходимо отметить, что типологическая соотнесённость стратегии «заимствований» во всех трёх произведениях очевидна – при конкретной доминанте наблюдается формирование общего рецептивного поля во всех направлениях текста. Такой подход определяется эстетической особенностью постмодернистской установки в целом на полифоническую «перекодировку» традиции. Если реалистическая рецепция Ф. Достоевского определяется самой стратегией актуализации традиции Достоевского и его мировоззренчески-эстетических теорий, то постмодернистские писатели ориентированы на использование «кода» Достоевского как медиатора русской литературной традиции. Отсюда эстетическая и культурфилософская интерпретация Достоевского реализуется на уровне не прямых соотне-

сений, а посредством особого подтекста, являющегося ключом к собственно авторской концепции.

В повести В. Пьецуха «Новая московская философия» общее рецептивное поле выстраивается в соответствии с канонами эстетики «иронического авангарда». Повествование ведётся от имени рассказчика, человека обстоятельного и неспешного. В его размышлениях доминантным становится «литературный фон», который уравнивает эстетическое поле русской литературной классики и московской реальности человека XX века. Реальность у Пьецуха парадоксальна, она строится в соответствии с литературными канонами – на основе деаксиологизации ценностей той действительности, которая разыгрывается в рамках сюжета «Преступления и наказания»: «Это удивительно, но русская личность издавна находится под владычеством, даже игом родного слова. Датчане своего Кьеркегора сто лет не читали, французам Стендаль, пока не помер, был не указ, а у нас какой-нибудь саратовский учитель из попovichей напишет, что ради будущего нации хорошо было бы выучиться спать на гвоздях, и половина страны начинает спать на гвоздях. Такая покорность художественному слову вдвойне удивительна потому, что всем, кроме детей и сумасшедших, ясно как божий день: за этим самым словом стоит всего лишь бездыханное отражение действительности, модель. И это еще в лучшем случае; в худшем случае люди просто сидят и

сочиняют всякие небылицы, самозабвенно играют в жизнь, заставляя никогда не существовавших мужчин и женщин совершать поступки, которые взаправду никогда и никем не были совершены, то есть фактически вводят в заблуждение миллионы честных читателей, пресерьезно выдавая свои выдумки за былое, да еще и покушаются на некоторые надчеловеческие прерогативы, потому что, бывает, пишут: «он подумал», «ему в голову пришла мысль»; но ведь это кем нужно быть, чтобы знать, о чем именно он подумал и какая именно ему в голову пришла мысль!» [5].

В. А. Пьецух акцентирует внимание на иронизировании как ключевом приеме «декодировки» «петербургских» смыслов в «московском» бытии. По сути, каждый из героев – носитель собственной индивидуальной философии. Это своего рода множасьщиеся инварианты «теории» Раскольникова. В. А. Пьецух иронически соединяет литературу с конкретной ситуацией обесценивания высших смыслов, составивших прецедент «дегуманизации искусства», да и жизни в целом. В повести петербургский вариант преступления оказывается серьезнее московского. Московская философия идет не от бонапартизма, а от душевной бедности. Вячеслав Пьецух создает особую атмосферу повести, в которой парадоксальным образом, как это возможно в игре, соединяются реальность и условность, драматизм и смех, встраивая «свою» философию в особое «карнавальное» пространство,

в котором Достоевский выполняет роль медиатора между «искательствами» XIX и XX веков. Так, В. Пьецух акцентирует позицию «двойного взгляда» – то развенчивает роль литературы в обществе, всячески утрируя ее, то стремится возродить ее гуманистические ценности через очищение смехом.

Герой повести, философствующий фармаколог Белоцветов, подводит своеобразный итог: «... в процессе нравственного развития человечества литературе отведено даже в некотором роде генетическое значение, потому что литература – это духовный опыт человечества в сконцентрированном виде и, стало быть, она существеннейшая присадка к генетическому коду разумного существа, что помимо литературы человек не может сделаться человеком» [5]. Однако тут же «выворачивается наизнанку» смысл в диалоге Белоцветова с Митькой, который не читал «Преступления и наказания».

Так в общем коммунальном пространстве реализуется всё тот же «масочно-карнавальный» приём – истинное познаётся через комическое и трансформируется в трагическое – мир «новых московских философий» лишь подражает нравственным устоям русской традиционности, а в реальности оборачивается всё игрой в «нравственность». В. Пьецух посредством игровых художественных рецензий на уровне сюжетных, образно-стилевых, языковых форм передаёт главную «катарсическую» идею «старой петербургской философии»

Достоевского – смысл человеческого бытия должен определяться нравственным самоочищением и духовным возрождением.

Важную роль в связи с этим приобретает текст, несущий помимо художественной ещё и культурфилософскую функцию, как, например, роман-комментарий Д. Галковского «Бесконечный тупик», символизирующий по сути модель рецептивного пространства русской литературы XX века. Ю. Лотман, подчёркивая характерное для новой эпохи усложнение социально-коммуникативных функций текста, в качестве одного из критериев выделял процесс *«общения между текстом и культурным контекстом»*. В данном случае текст выступает в коммуникативном акте не как сообщение, а в качестве его полноправного участника, субъекта – источника или получателя информации. Отношения текста к культурному контексту могут иметь метафорический характер, когда текст воспринимается как заменитель всего контекста, которому он в определенном отношении эквивалентен, или же метонимический, когда текст представляет контекст как некоторая часть – целое. Причем поскольку культурный контекст – явление сложное и гетерогенное, один и тот же текст может вступать в разные отношения с его разными уровневыми структурами. Наконец, тексты, как более стабильные и ограниченные образования, имеют тенденцию переходить из одного контекста в другой, как это обычно случается с относительно

долговечными произведениями искусства: перемещаясь в другой культурный контекст, они ведут себя как информант, перемещенный в новую коммуникативную ситуацию, – актуализируют прежде скрытые аспекты своей кодирующей системы. Такое “перекодирование самого себя” в соответствии с ситуацией обнажает аналогию между знаковым поведением личности и текста. Таким образом, текст, с одной стороны, уподобляясь культурному макрокосму, становится значительнее самого себя и приобретает черты модели культуры, а с другой, он имеет тенденцию осуществлять самостоятельное поведение, уподобляясь автономной личности» [3].

«Перекодирование самого себя» Д. Галковский осуществляет посредством «философствующего» и «юродствующего» сознания главного героя романа-комментария Одинокова, который по сути соотносится со всеми «децентрированными» автором писателями и героями русской литературы. Так, Одинокоев выступает в роли «концентра» некоей общей традиции литературной, благополучно, с помощью «тотальной иронизации», её же и декодируя: «Одинокоев с ужасом понимает, что является носителем страшного разрушительного потенциала, целого сонма демонов, не находящих себе приемлемого выхода в реальность и окончательно звереющих от этого, превращающихся в легион бесов. Эта трагедия характерна для русского, то есть типично восточнохристианского сознания. Если в западнохристианском мире

даже в эпоху вакханалии рационализма существовал мощный выход архетипических устремлений (например, феномен европейского романтизма в начале XIX века), то русский архетип был задавлен беспросветным иноязычным логосом. В результате Россия XIX века породила взбесившееся поколение, целое ПОКОЛЕНИЕ психически ущербных людей. Проблема национальной санации, как и предсказывал Достоевский, была решена путём физического уничтожения неполноценного поколения. Но это помогло лишь частично. Механизм перемалывания целых генераций остановлен, а проблема исхода русского архетипа остаётся совершенно нерешённой. Сущность книги Одинокова – это мучительный эксперимент, поставленный на себе, эксперимент контакта с собственным архетипом» [1].

Рассуждая о романе Д. Галковского, С. Е. Трунин отмечает полифонию рецептивного поля, соотносимую, в первую очередь, с автором-героем: «В романе Д. Галковского «Бесконечный тупик» наблюдается своеобразный сплав культурфилософской и художественной рецепции. Это объясняется как спецификой паралитературного произведения, так и спецификой мышления самого автора. Уникальность этого произведения также заключается в многочисленных переплетениях культурфилософского и художественного дискурсов (чему способствует образ главного героя романа – Одинокова)» [7]. И подчёркивает при этом, что «самоиден-

тификация Одинокова во многом осуществляется путем соотнесения различных ипостасей его «Я» с героями Достоевского, а некоторых моментов его биографии – с эпизодами из произведений русского классика. Цель автора «Бесконечного тупика» – самопознание и, через постижение себя самого, познание русского национального характера» [7].

Подобная фиксированность идеи и образа «русского национального характера», представленного в творчестве Ф. Достоевского, наблюдается в рецептивном поле романа В. Маканина «Андеграунд, или Герой нашего времени». Критик П. Басинский, размышляя о тенденциях современной литературы, которую он называет «культурой без сердца», видит черты дорогой ему «сердечной культуры» в романе В. Маканина «Андеграунд, или Герой нашего времени». Правда, считает роман усложненным, «не совсем понятным».

Роман Маканина действительно представляет собой сложное многоярусное сооружение с лабиринтами, бесконечными коридорами «общаги» или «психушки», комнатами ковчеганочлежки, со своим подпольем, подвальными мастерскими московской художественной богемы. А если иметь в виду реминисценции из русской классики, то художественный мир романа предстает как нечто хаотичное и настолько многосистемное, что свести концы с концами, пробиться к основной идее действительно непросто.

Название романа говорит о рецептивном соотнесении основной

идеи романа с двумя именами русской литературы XIX века – Ф. М. Достоевским, открывшим «подполье», и М. Ю. Лермонтовым, эпиграф из романа которого открывает текст Маканина («Герой... портрет, но не одного человека: это портрет, составленный из пороков всего нашего поколения, в полном их развитии») [4].

«Андеграунд, или Герой нашего времени» – текст сверхконцептуальный. Главный герой романа Петрович обстоятельно и подробно анализирует и текст, и подтекст, но его объяснения не проясняют, а затемняют смысл происходящего. По существу, В. Маканин использует тот же «карнавальный приём» сокрытия, а точнее, декодирования смысла, что и В. Пьецух и Д. Галковский, но несколько в ином ключе. Маканин не использует явных сюжетных рецепций в системе В. Пьецуха, открытых рецептивных «комментариев», как у Галковского, он создаёт полиобраз героя с выраженным «юродствующим сознанием», в которое погружает современную жизнь. Так создаётся ощущение полной открытости смыслов романа. На наш взгляд, Маканин репрезентирует всё тот же инвариант «карнавального мира», в котором герой-шут/юродивый/маска играет открытостью смыслов, создавая доверие по отношению к себе, а на самом деле смыслы эти «сакрализует» и «закрывает» (через смех, иронизацию, пародию, сатиру). Критик Е. Иванова отмечает, что «“Андеграунд...” – роман остро интертекстуальный, весь нараспашку – слишком – сотканный

из цитат. Это настораживает. Параллели из знаковых текстов русской литературы на поверку не дают никакого приращения смысла. Они – “низачем”, к слову пришлось, и последнее слово в книге остается не за классикой, а за главным героем. Кажется, что в романе борются текст русской литературы и сама жизнь. Побеждает авторский текст Маканина. Русская литература как бы демонстрирует свою неспособность адекватно описать реалии сегодняшнего дня» [2].

В. Маканин развивает всё ту же идею «децентрализации» смысловых концептов русской литературы, что и В. Пьецух и Д. Галковский. Маканин рисует всё то же «карнавально» означенное пространство «коммунальности» (место действия – общежитие) и помещает в него практически всю русскую литературу, стирая тем самым попытки обрести иную неклассическую «сакральность» её классических смыслов в системе эпохальной «новой московской философии» XX века, точнее его конца: «Место их сбора мне подсказал еще Михаил, адрес, угловой дом НОВОЕ ИЗДАТЕЛЬСТВО, но я никак не предполагал, что попаду на склад, в царство облицовочной плитки. Плитка меж тем валялась прямо на полу. Когда-то ее достать было невозможно, о ней мечтали, ее разыскивали, теперь будущий глянец наших сортиров и ванных комнат валялся вразброс бесхозный, неохраняемый, и на нем, на штабелях, восседали там и тут полубезумные старые графоманы. Писаки. Гении. Старики, понабежавшие

сюда за последним счастьем. Моя молодость; что там молодость, вся моя жизнь – я их узнавал! Я их *признавал* приглядевшись, хотя по свежему взгляду эти лысины (и эти морщины), эти висячие животы (и спившиеся рожи) возмутили и оскорбили меня – унизили, напомнив, что с нами делает время. С ума сойти! Старика уже не надеялись, но они все еще *хотели*. Жить им (нам) осталось уже только-только. И желаний было только-только. Но первое из первых желаний было по-прежнему высокое – напечататься. Оставить след. Опубликоваться, а после уже и *туда* можно. Облиться напоследок мелкой советской слезой. Общага, мол, признала. Один старик выкрикивал другому в самое ухо.

– ... Так уже не пишет никто. Пойми: мои тексты – сакральны! сакральны! сакральны! – страдальчески каркал старый ворон, рвал душу» [4, с. 245].

Смена «коммунального» пространства на «общежитское», в котором для Петровича коридорный образ общаги разрастается «чуть ли не до всеобщего земного распорядка», ещё более усиливает эффект «пограничности» и «неукоренённости» человека в мире. Пространство «коридоров врастяжку до образа всего мира» совпадает по своему содержанию экзистенциально решаемому наполнению с метафизическим пространством «подполья» Достоевского. Р. Семькина считает, что Петровичем «"общага"» воспринимается ... как своего рода андеграунд, по-

лярный тому, который заключен в нем: это подполье социума, противостоящее подполью духа. Это место, зримо представляющее все уродства социального быта и являющееся своего рода прикровенной антиутопией социализма. В романе Достоевского «Подросток» Аркадий Долгорукий, бросая упрек в адрес поборников социализма, говорит: «У вас будет казарма, общие квартиры, *stricte necessaire* (строго необходимое), атеизм и общие жены без детей – вот ваш финал. Ведь я знаю-с!». И общага в «Андеграунде...» являет собой очень похожую картину: бедный, близкий к казарменному быту, общий ритм жизни, исключительная поглощенность людей материальными заботами, отсутствие духовных интересов и т. д.» [6].

В результате художественной «декодировки» образа «подпольного человека» и пространства «подполья» Достоевского В. Маканин открыто актуализирует экзистенциальную проблематику, но при этом решает её в координатах именно экзистенциальной философии, а не реалистической детерминации Достоевского, которая выступает в качестве «социального» метатекста.

Ю. Лотман подмечает: «Частным случаем будет вопрос общения текста и метатекста. С одной стороны, тот или иной частный текст может выполнять по отношению к культурному контексту роль описывающего механизма, с другой, он, в свою очередь, может вступать в дешифрующие и структурирующие от-

ношения с некоторым метаязыковым образованием. Наконец, тот или иной текст может включать в себя в качестве частных подструктур и текстовые, и метатекстовые элементы, как это характерно для произведений Стерна, «Евгения Онегина», текстов, отмеченных романтической иронией, или ряда произведений XX в. В этом случае коммуникативные токи движутся по вертикали» [3].

В. Пьецух, В. Маканин, Д. Галковский прибегают к различным писательским стратегиям в процессе рецепции наследия Достоевского, воплощая в системе «декодировок» как художественные, так и философские смыслы. Так создаётся общее интертекстуальное поле культурфилософской рецепции, которое заключается в использовании одновременно художественного дискурса Достоевского и постмодернистской интерпретации. Как подчёркивает один из критиков «в ряде случаев рецепция Достоевского ограничивается только культурфилософским аспектом, однако он выступает в неразрывном со-

единении с художественным дискурсом, который не проявлен в адрес Достоевского» [7].

Таким образом, типологическая соотнесённость стратегии «заимствований» во всех трёх произведениях очевидна и объяснима формированием общего рецептивного поля. Такой подход определяется эстетической особенностью постмодернистской установки в целом на полифоническую «перекодировку» традиции, поскольку постмодернистские писатели ориентированы на использование «кода» Достоевского как медиатора русской литературной традиции. Отсюда эстетическая и культурфилософская интерпретация Достоевского реализуется на уровне не прямых соотнесений, а посредством особого подтекста, являющегося ключом к собственно авторской концепции, детерминирующей включённость в общее интертекстуальное поле культурфилософской рецепции за счёт использования одновременно художественного дискурса Достоевского и постмодернистской интерпретации традиции писателя.

Библиографические ссылки

1. Галковский Д. Бесконечный тупик : роман-коммент. 2-е изд., стер. М. : Самиздат, 1998. 708 с. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.samisdat.ru> (дата обращения: 20.08.2017).
2. Иванова Е. «Окаменевшее чувство вины...». Сюжет покаяния в прозе Владимира Маканина [Электронный ресурс]. URL: <http://uraljournal.ru/work-2012-5-346> (дата обращения: 16.09.2017).
3. Лотман Ю. М. Семиотика культуры и понятие текста // Избранные статьи. В 3 т. Т. 1. Статьи по семиотике и топологии культуры. Таллинн : Александра, 1992. С. 129 – 132 [Электронный ресурс]. URL: www.philology.ru/literature1/lotman-92b.htm (дата обращения: 20.08.2017).

4. Маканин В. С. Андеграунд, или Герой нашего времени. М. : Эксмо, 2010. 736 с.
5. Пьецух В. Новая московская философия // Новый мир. 1989. № 1. [Электронный ресурс]. URL: <http://romanbook.ru/book/download/9273790/> (дата обращения: 20.11.2017).
6. Семькина Р. С.-И. Локусы подполья в романе В. Маканина «Андеграунд, или Герой нашего времени» [Электронный ресурс]. URL: http://www.zpu-journal.ru/zpu/2008_4/Semykina.pdf (дата обращения: 20.11.2016).
7. Трунин С. Е. Рецепция Достоевского в русской прозе рубежа XX – XXI вв. : автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 2008. 24 с. [Электронный ресурс]. URL: <http://cheloveknauka.com> (дата обращения: 20.08.2017).

N. M. Petrukina

**THE CREATIVE SYSTEM OF F. M. DOSTOYEVSKY AS A HYPERTEXT
MEDIATOR IN THE RUSSIAN ARTISTIC POSTMODERNISM
OF THE LATE 20TH CENTURY**

The article deals with the problem of transcribing the author's «codes» of F. Dostoevsky in the Russian artistic postmodernism of the late 20th century in the context of the receptive field by means of analysis of the works by V. Pietsukh, V. Makanin, D. Galkovsky. It should be noted, despite the differentiation of receptive forms, the typological correlation of the “borrowing” strategy in all three works is obvious.

Keywords: tradition, reception, intertext, mediator, context of understanding.

УДК 821.161.1

А. Н. Давшан

ВОСТОК В ПОЭЗИИ СЕРГЕЯ ЕСЕНИНА: КРУГИ ЖИЗНИ

В статье рассматривается проблема миропонимания Востока и миромоделирования образа Востока в сознании и творчестве Сергея Есенина в контексте феномена культурно-исторического диалога иногеографического и инокультурного восприятия Востока русскими поэтами и филологами. В исследовании подчёркивается, что образ Востока, поддержанный в биографии

Сергея Есенина реальным «кругом жизни», сыграл значимую роль в формировании национальной картины мира русского поэта XX века.

Ключевые слова: национальная картина мира, образ Востока, восточная почва, новый персонаж.

С. Есенин называл себя романтиком. В. Ф. Ходасевич через месяц после его смерти писал: «России в том смысле, как мы ее понимаем, он, в сущности, не знал» [18]. «Персидские мотивы» даже не специалист называет придуманной Персией. П. Чагин вспоминает обращенные к нему слова С. Кирова о С. Есенине: «Смотри, как написал, как будто был в Персии... тебе же поручили создать ему иллюзию Персии в Баку. Так создай же. Чего не хватит – довообрази» [19].

Как все это согласуется с представлением, широко распространенным и правильным, о С. Есенине как национальном поэте, «народном златоцвете» (П. Н. Сакулин), со словами того же В. Ф. Ходасевича, что С. Есенин был «бесконечно правдив в своем творчестве» [18]? Ответ мы найдем, обратившись к исследованию национальной картины мира в поэзии С. Есенина. При этом особенно важными будут для нас слова Н. Рубцова, хотя и сказанные по другому поводу: «О чем писать? На то не наша воля. Одним тобой не будет мир воспет. Ты тему поля взял иль тему моря, а тему гор другой возьмет поэт» [14].

Стихотворения с названием «Персидские мотивы» завершают корпус лирики Сергея Есенина. Так было в первом долгожданном томе

собрания сочинений, составленном поэтом. Так они издаются в последующем. Это его самые известные, самые популярные строки о Шаганэ, где упоминаются Саади, Омар Хайям, называется Босфор, Шираз, – все беспрекословно соответствующее заголовку. Но как вписываются в образ «голубой и веселой страны» великих лириков Востока слова «Слышишь – мчатся сани», или «Снежная замять дробится и колется», или «Мелколесье. Степь и дали», «Голубая кофта. Синие глаза», «Не криви улыбку, руки теребя, я люблю другую, только не тебя» и последующие?

Почему эти двенадцать «неперсидских» стихов никак не отделены от пятнадцати признанных персидских? Потому что все двадцать семь стихов для автора – одна книга. В «Персидских мотивах» слилось столько традиционного для русской поэзии с исключительно есенинским и оказалось образцом личного и синтетического подхода к противоположному и чужому. В заголовке соединились привычно противостоящие понятия – Восток, т. е. Персия, и Запад, т. е. Россия, через «мотив» (заимствование с французского). Синтезу предшествуют теза, антитеза, позже растворяющиеся, пропадающие, но начинать надо с них, условно говоря, с «отдельно-

стей» (Д. С. Лихачев), работающих на зарождение нового.

Есенин начал свой Восток как историческую, легендарную и поэтическую прародину христианства. «Пророк Сергей Есенин» писал свою Библию: «Говорю вам – вы все погибнете, Всех задушит вас веры мох» [5]. Отрицание креста и мук соединилось с отказом в праве существования «морей безверия» и прославлением «песни с гор» о новом Спасе. А восточная земля приблизилась неожиданно в прочитанном стихотворении из Ташкента. В 1915 году Есенин пишет его автору Александру Ширяевцу: «Вы там вдалеке так сказочны и прекрасны» [6, с. 61 – 62]. Но приехать под «бирюзовое небо» Туркестана не получается.

Восток предстанет сначала Кавказом. Поездка продолжалась с 5 июля по середину августа 1920 года. Есенин увидел Кисловодск, Пятигорск, Баку, Тифлис. Чтение стихов, встречи, знакомство с местными достопримечательностями – все приведено в комментариях, рассказано в воспоминаниях очевидцев.

Но вот позиция поэта в письме Евгении Лившиц: «...выехали в Баку, и, глядя из окна вагона на эти кавказские пейзажи, внутри сделалось как-то тесно и неловко... абсолютно не понимаю, чем поразили они тех, которые создали в нас образы Терека, Казбека, Дарьяла и все прочее. Признаться, в Рязанской губернии я Кавказом был больше богат, чем здесь» [7].

По-своему объясняет подобное состояние Д. С. Лихачев: «Широкое

пространство везде владело сердцами русских. Оно выразилось в понятиях и представлениях, которых нет в других языках. Чем, например, отличается воля от свободы? Тем, что воля вольная – это свобода, соединенная с простором, с ничем не прегражденным пространством. А понятие тоски, напротив, соединено с понятием тесноты, лишением человека пространства» [10]. Подобное испытал Пушкин. В приложении к «Бахчисарайскому фонтану» в «Отрывке из письма» он передал неожиданные переживания: «Первый предмет, поразивший меня, была береза, северная береза! Сердце мое сжалось: я начал уж тосковать о милом полудне, хотя все еще находился в Тавриде, все еще видел и тополи, и виноградные лозы» [13].

Через 100 лет напишет Лев Гумилев: «Я горы терпеть не могу. Обожаю степь и великолепно в ней ориентируюсь. Ведь мои предки жили здесь, в Петербурге, Царском Селе, привычки никакой не было. Видимо, наши общие предки, предки отца и матери, жили в тех равнинных ландшафтах, которые создали определенный настрой биополя, благодаря которому мы предпочитаем открытые пространства закрытым: горным или даже лесным» [3, с. 6].

Но вот еще взгляд и близкий приведенным высказываниям, и продолжающий их. М. Пришвин местом своего рождения как писателя считал не поля, по которым колесил немало, а Петербург, где природа была рукотворной. Однако ее облик не отра-

зился в его книгах. Оценить русский пейзаж он смог после роскошной южной природы: «Удивительно мне теперь вспоминать, что в то время природу я не понимал: потом, прямо после Кавказа, я начал видеть природу у себя на родине. Как будто вышло так, что горы меня взяли в свои недра, закрыли все горизонты, и, когда выпустили, я все увидел, и с каждым годом и до сих пор вижу все больше и больше» [12].

А вот общее для всех них, таких разных: «Якобы скучный ландшафт, очень приятный и необременительный, эти луга, покрытые цветами, васильки во ржи, незабудки у водоемов, желтые купальницы – они не красивые цветы, но очень идут к этому ландшафту» (Л. Н. Гумилев) [17].

Психологическое и философское объяснение находим у А. Лосева: «Сначала глазение и удивление перед тем, что открылось, а затем размышление и стремление объяснить и объединить. Новая ступень мысли. И этот путь познания прослеживается в любой эпохе» [1]. То же испытывал Есенин. Чувством «земного диапазона» он определит свое отношение к окружающему миру и опишет адресату самое доступное и дорогое: «Ехали мы от Тихорецкой на Пятигорск, вдруг слышим крики, выглядываем в окно, и что же? Видим, за паровозом что есть силы скачет маленький жеребенок. Так скачет, что нам сразу стало ясно, что он почему-то вздумал обогнать его. Бежал он очень долго, но под конец стал уставать, и на какой-то станции

его поймали. Эпизод для кого-нибудь незначительный, а для меня он говорит очень много. Конь стальной победил коня живого» [11]. Как по дедовскому наказу («Пиши про рожь, а лучше про кобыл»), Есенин описал, «что есть силы скачущего жеребенка». Через неделю его образ появится в поэме «Сорокоуст» [9]:

*По большой траве,
Как на празднике отчаянных гонок,
Тонкие ноги закидывая к голове,
Скачет красногривый жеребенок.
Милый, милый, смешной дуралей,
Но куда он, куда он гонится?*

Образ сохранил первый взгляд, но эмоциональность восприятия теперь принадлежала поэту, она обогатила текст деталями и с грустью подарила непреложность проигрыша в гонках.

Других стихов не возникло. Восток не открылся.

Следующий пласт поэтики «Персидских мотивов» соприкасается с поэтическими открытиями Пушкина. В пушкинских штудиях Есенина прослеживаются «скачки». Отношение к основоположнику новой русской литературы было отрицанием (в 1913 году – дворянское мировоззрение, цинизм, в 1921 году – «ни Пушкин, ни все мы... не умели писать стихи»), приближением (в 1917 году – «что прошло, то будет мило, – еще сто лет назад сказал Пушкин», в 1924 году – «чтобы понимать Пушкина, надо иметь талант») и завершилось признанием: «Я понял, что такое поэзия». Есенин, читая у памятника Пушкину

стихотворение, произнес главные для себя слова: «...кто русской стал судьбою».

«Соперничество» с Пушкиным начиналось с первых строк. Оно доходило до подсчета строчек, о чем написал В. Эрлих: «Есенин в пижаме, босиком, стоит возле книжного шкафа. Слышно только: 101, 102, 103, 104... Подхожу к нему: Что ты делаешь? – Погоди, не мешай! – 108, 109, 110... Кончил! «Полтаву» подсчитывал. Знаешь, у меня «Гуляй-поле» больше. Куда больше» [2, с. 126].

Подобный факт приведен в воспоминаниях И. Эренбурга: «Есенин снова декламировал Пушкина, говорил: “Написать бы одно четверостишие такое – и умереть не страшно”» [2, с. 11].

Несохранившаяся самая ранняя драма, как и пушкинское стихотворение, называлась «Пророк». В письме другу юности семнадцатилетний автор писал: «...буду следовать своему «Поэту». Пусть меня ждут унижения, презрения и ссылки. Я буду тверд, как будет мой пророк» [8]. Среди поэм его первая написана о Пугачеве, т. е. на историческую тему, оказавшуюся для Пушкина последней. Есенин, по свидетельству мемуаристов, подчеркивал в обдумывании замысла, в процессе непосредственной работы и по ее завершении свою самостоятельность. Отличий действительно много – появление в каждой сцене нового персонажа, лингвистические пробы («рифмы... все как в нитку! Как лакированные туфли блестят»), психологические ассоциации. Нова-

торство формы подчинялось бунтарскому идеалу свободы. Есенин ценил то, что принадлежало ему, что нашел сам не как отмену существовавшему, а никем до него не сделанному. Между пушкинской музой, «летавшей к пределам Азии», и мечтой есенинского Пугачева «прорубиться в Азию» – пропасть, но тень пушкинской правды – «Не приведи Бог видеть русский бунт, бессмысленный и беспощадный» – коснулась текста Есенина [9]:

Нас не взманил твое сумасбродство.

Не хотим мы в ненужной и глупой борьбе

Лечь, как толпы других, по погостам.

<...>

Бунт бессмысленный – борьба глупая.

Цена жизни – в жизни единицы.

Последний замысел Есенина «Персидские мотивы» отражает влияние поэмы Пушкина «Кавказский пленник». Замысел поэта связан с иным направлением творческих поисков и отчасти представлен Есениным в ответах на пушкинскую анкету в 1924 году: «Пушкин – самый любимый мною поэт. С каждым годом я воспринимаю его всё больше и больше как гения страны, в которой я живу» [4]. Это признание осталось недосягаемым для его современников, а вот предисловие к собранию сочинений мог прочитать любой: «В смысле формального развития теперь меня тянет всё больше к Пушкину» [15].

В русской литературе Пушкин создал романтическую поэму на во-

сточной почве. Соотношение элементов сюжета, группировка образов после Пушкина повторяются неоднократно. Герой оказывается на чужбине. Будучи пленником (Пушкин, Лермонтов, Лев Толстой, вплоть до наших дней) или свободным, встречает героиню. Любовь может быть разделённой или отвергнутой. Для автора главное – судьба героя. Принципиальную роль играет следующее обстоятельство. Русская литература с постоянной закономерностью в судьбе героя пути, а не цели в европейском выборе, не оставляет его на чужбине. Герой или погибает – вариант Лермонтова, или возвращается на родину, как в «Слове о полку Игореве» или кинофильме «Белое солнце пустыни». Пушкин своему пленнику дал такую же судьбу:

*Редел на небе мрак глубокий,
Ложился день на темный дол,
Взошла заря. Тропой далекой
Освобожденный пленник шел;
И перед ним уже в туманах
Сверкали русские штыки,
И окликались на курганах
Сторожевые казаки.*

Заданная программа решается в соответствии с приоритетами русского сознания и ценностями национальной культуры, обретая выражение в понятийно-образной системе. «Персидские мотивы» Есенин пишет год – с 20 октября 1924 года по 27 октября 1925 года. В этот период завершены поэмы «Анна Снегина» и «Черный человек». В них один и тот же лирический герой. «Есенин – главный герой своего «романа». Он

ввязался в избранный им сюжет, развитие которого привело к тому, что автор неразличим с героем. Есенин – сам себе герой. Его имя вполне вписывается в контекст нашей истории, выраженной в знаменитых образах: Онегин, Печорин, Безухов, Карамзов и т. д.», – считала Новелла Матвеева [16].

В поэме юношеская влюбленность забыта среди социальных бурь. Герой, «твердо простившись с пушками, решил лишь в стихах воевать». Героиня, «девушка в белой накидке», когда-то сказавшая «Нет», исчезла из его жизни [9]:

Теперь я от вас далеко...

<...>

Я часто хожу на пристань

И то ли на радость, то ль в страх,

Гляжу среди судов все пристальной

На красный советский флаг.

Теперь там достигли силы.

Следующий период жизни отражен в поэме «Черный человек». Когда-то ранимая душа К. Н. Батюшкова страдала от присутствия в ней, кроме белого, черного человека. Объясняя благородство белого, он выразил негодность черного: «Не даст состричь ногтей для дружества». Пушкин, переживая в двадцать девять лет «змеи сердечной угрызенья», напишет:

Воспоминание безмолвно предо мной

Свой длинный развивает свиток;

И с отвращением читая жизнь мою,

Я трепещу и проклиная,

*И горько жалуясь, и горько
слезы лью,*

*Но строк печальных не смы-
ваю.*

Состояние героя Есенина не-
сколько раз повторено [9]:

*Друг мой, друг мой,
Я очень и очень болен.*

*Сам не знаю, откуда взялась
эта боль.*

*То ли ветер свистит
Над пустым и безлюдным полем,
То ль, как роцу в сентябрь,
Осыпает мозги алкоголь.*

Три последних стихотворных
больших по объему произведения
Есенина отличаются жанровыми
характеристиками. Поэма «Анна
Снегина» соединяет лирическую
тему с эпической, представляет со-
циальный срез разными голосами,
развивающимися в ходе историче-
ских событий, подключая историче-
ские имена. Она состоит из пяти ча-
стей, т. е. из отдельных не равных
по количеству эпизодов. Все гово-
рит о более сложной структуре, чем
привычная поэма. Для нас это пер-
вая часть автобиографической три-
логии, начатой (неосознанно?) Есе-
ниным. Тогда психологическая

драма «Черный человек» – ее про-
должение. Все это оставалось для ав-
тора в прошлом, хотя временами затя-
гивало.

Настоящее оказывалось не-
определенным, неустойчивым, по-
этому воссоздавалось и неожидан-
но, мгновенно, и медленно. О твор-
ческом состоянии Есенина говорит
фраза в письме Г. Бениславской из
Батуми 20 декабря 1924 года: «Я
слишком ушел в себя и ничего не
знаю, что я написал вчера и что
напишу завтра. Только одно во мне
сейчас живет. Я чувствую себя про-
светленным...» [6, с. 703].

Сегодняшним, новым стали
«Персидские мотивы» с главным геро-
ем – поэтом. Для Есенина это отдель-
ная книга, в далеком прошлом называ-
емая «свиток», т. е. то, что нельзя
разять. Листы, скрепленные навсегда,
заменили свиток. «Персидские моти-
вы» автор не называл ни циклом, ни
поэмой, ни сборником стихотворений.
Похожее переживал Пушкин, почув-
ствовав, как «Кавказский пленник»
отличается от байроновской поэмы,
предлагал издателю назвать произве-
дение стихотворением, повестью или
«никак не называйте».

Библиографические ссылки

1. Алексей Лосев: «Я считаю себя человеком мысли» (Из неопубликованных бесед с величайшим философом XX столетия) [Электронный ресурс]. URL: http://pravoslavnye.org.ua/2003/08/aleksey_losev_ya_schitayu_sebya_chelovekom_misli/ (дата обращения: 20.10.2017).
2. Белоусов В. Сергей Есенин. Литературная хроника. В 2 ч. Ч. 2. 1921 – 1925. М. : Сов. Россия, 1970. 752 с.
3. Гумилев Л. Никакой мистики // Юность. 1990. № 2. С. 2 – 6.

4. Есенин О Пушкине. Анкета о Пушкине [Электронный ресурс]. URL: <http://pushkinskij-dom.livejournal.com/272642.html> (дата обращения: 20.11.2017).
5. Есенин С. Инония [Электронный ресурс] // ФЭБ. URL: <http://feb-web.ru/feb/esenin/texts/es2/es2-061-.htm> (дата обращения: 20.10.2017).
6. Есенин С. Полн. собр. соч. В 7 т. Т. 6. Письма / сост. и общ. ред. С. И. Субботина. М. : Наука : Голос, 1999. 816 с.
7. Есенин С. А. Письма. Лившиц Е. И., 11 августа 1920 г. [Электронный ресурс]. URL: http://esenin.velchel.ru/index.php?cnt=16&letter=let_101 (дата обращения: 20.10.2017).
8. Есенин С. А. Письма. Панфилову Г. А., август 1912 г. [Электронный ресурс]. URL: http://esenin.velchel.ru/index.php?cnt=16&letter=let_8 (дата обращения: 20.10.2017).
9. Есенин С. А. Полн. собр. соч. : в 7 т. М. : Наука, 1995 – 2002. 4534 с.¹
10. Лихачев Д. Заметки о русском. М. : КоЛибри : Азбука-Аттикус, 2014. 480 с. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.litmir.me/br/?b=225707&p=1> (дата обращения: 20.10.2017).
11. Повицкий Л. О Сергее Есенине [Электронный ресурс]. URL: <http://esenin.ru/o-esenine/vospominaniia/povitckii-l-o-sergee-esenine/pisma-s-dorogi> (дата обращения: 20.11.2017).
12. Пришвин М. М. Рассказы 1938 – 1953 годов // Собр. соч. : в 8 т. М. : Худ. лит., 1983. Т. 5. С. 254 – 446 [Электронный ресурс]. URL: <http://prishvin.lit-info.ru/prishvin/proza/ocherki/bolshaya-zvezda.htm> (дата обращения: 20.10.2017).
13. Пушкин А. С. Отрывок из письма к Д. [Электронный ресурс]. URL: <http://feb-web.ru/feb/pushkin/texts/push10/v06/d06-429.htm> (дата обращения: 20.11.2017).
14. Рубцов Н. Стихи // Классическая русская поэзия [Электронный ресурс]. URL: <http://ru-poetry.ru/poetry/519> (дата обращения: 20.10.2017).
15. Есенин С. А. Автобиографии (варианты) [Электронный ресурс]. URL: http://dugward.ru/library/esenin/esenin_avtobiografii.html (дата обращения: 20.10.2017).
16. Сергей Есенин. Анкета с вопросами о Сергее Есенине [Электронный ресурс]. URL: http://sergeiesenin.lit-info.ru/press/anketa_s_voprosame_o_esenine.html (дата обращения: 20.10.2017).
17. Сергей Сенин. «И то, и другое родилось из наших бесед...». Письма Л. Н. Гумилева, адресованные им своему учителю А. М. Переслегину // Нева. 2006. № 12 [Электронный ресурс]. URL: <http://magazines.russ.ru/neva/2006/12/ss21-pr.html> (дата обращения: 20.10.2017).
18. Ходасевич В. Ф. Есенин [Электронный ресурс]. URL: http://dugward.ru/library/esenin/hodasevich_esenin.html (дата обращения: 20.10.2017).

¹ Все тексты поэтических произведений Есенина цитируются по данному изданию.

19. Чагин П. И. Сергей Есенин в Баку [Электронный ресурс]. URL: <http://esenin.ru/o-esenine/vospominaniia/chagin-p-i-sergei-esenin-v-baku> (дата обращения: 20.10.2017).

A. N. Davshan

**THE EAST IN THE POETRY BY SERGEI YESENIN:
CIRCLES OF LIFE**

The article deals with the problem of the world-consciousness of the East and the world-modeling of the image of the East in the mind/consciousness and poetry works by Sergei Yesenin in the context of the phenomenon of cultural and historical dialogue about the East between Russian poets and philologists. The article notes that the image of the East, supported in the biography of the poet by the real "circle of life", played a significant role in the formation of Sergei Yesenin's national picture of the world.

Keywords: the national picture of the world, the image of the East, the eastern soil, a new character.

**ПОМОРСКОЕ ДРЕВЛЕПРАВОСЛАВИЕ
НА ВЛАДИМИРСКОЙ ЗЕМЛЕ (Часть 2)¹**

В статье продолжается рассмотрение некоторых аспектов феномена «Поморского древлеправославия» как одного из направлений старообрядчества и уникального примера существования «аутопоэтических» (в терминах Умберто Матурана и Никласа Лумана) сообществ. «Поморцы» стремятся к сохранению «древлего благочестия» на протяжении более чем 350 лет в условиях противоречивых отношений с властями и другими религиозными объединениями. Анализируется ряд материалов архивов Владимирской области.

Ключевые слова: старообрядчество, древлеправославие, Никлас Луман, «аутопоэтические системы».

2. Описание поморцев «господствующей церковью»

Элита духовенства и светской власти (придворный «кружок ревнителей») «сияющего благочестия» Москвы, как уже отмечалось, разделилась в понимании требуемых «реформ» сразу после смерти патриарха Иосифа в 1652 году, когда выходцы из поволжских и владимирских земель, новгородский митрополит Никон, епископ Павел Коломенский, наряду с протопопами Иоанном Нероновым и Аввакумом, разошлись между собой в понимании «истинного благочестия» и предлагаемых «новин» [23]. Противники «реформ» попали в опалу, сопровождавшуюся ссылками и казнями, у них появились сочувствующие и сторонники, которые стали

называть себя «пустынниками», «скитскими», «общежительными» и т. п., тогда как гонители именовали их «лживыми учителями».

Так, первое упоминание о раскольниках на Владимирской земле известно с 1666 года, когда старец Борисоглебского монастыря под Вязниками Серапион написал «извет» царю Алексею Михайловичу Романову. В нем он указывал: «...от тех богомерзких пустынников и лживых учителей... и твоему царскому величеству хула идет вечная... исходит в мир такое учение: не велят жениться, ни мужем с женами жити, ни попов в дом пущати, ни церквам божиим не велят ходити, ни причащаться святых» [5, с. 240]. В государственной церкви с 1697 года по примеру евро-

¹ Статья подготовлена при финансовой поддержке гранта РГНФ(РФФИ)-ННИС № 15-23-06002, 2015 – 2017.

пейских стран была введена «исповедная роспись», т. е. ведомость, где каждый «причт» вел три именных списка: в первый вносились все прихожане, бывшие у исповеди, во второй – не бывшие по тем или иным причинам, в третий – собственно «раскольники», сознательно отказавшиеся от таинства или избегавшие его [18].

В духе норм Соборного уложения и «Двенадцати статей» раскольников описывал Симеон Полоцкий («Жезл правления на правительство мысленного стада православно-российской церкви, – утверждения во утверждение колеблющихся во вере, – наказания в наказание непокоривых овец, – казнения на поражение жестоковых и хищных волков, на стадо Христово нападающих», 1667), митрополит Дмитрий Ростовский («Розыск о раскольнической Брынской вере, о учении их, о делах их, и изъявление, яко вера их неправа, учение их душевредно и дела их не богоугодна», написан в 1709 году, опубликован в 1745 году) и другие авторы многочисленных «обличительных» текстов. Епископ Нижегородский Питирим, сам перешедший из «расколоучителей» в «святую восточную и великороссийскую церковь» («святую грекороссийского исповедания церковь») писал, что «раскольники не суть сынове церкви, но сущие преслушницы», которые «достойны предании бытии к наказанию градского суда... всякого наказания и ран», а «по не исцелении, и смертного убиения» («Пращица Духовная»,

1721) [16]. Еще более репрессивное понимание представлено в постановлении Святейшего Синода от 28 февраля 1722 года, которое потребовало «писать в раскол, не взирая ни на что» даже тех, кто «хотя Церкви и повинуются и все церковные таинства приемлют», но «крест на себе изображают "двема персты"» [20, с. 680]. Тем не менее в «Церковном словаре» XVIII века «раскольник» описывался как человек, «который чуждается соединения с православною церковью» и «держится же особенных толков обрядов церковных» [24, с. 379]. Вместе с тем все эти столетия в «раскол» или «единоверие» уходило и само духовенство «грекороссийского исповедания», а его консервативная часть могла тайно им сочувствовать.

В условиях свободы вероисповеданий начала XX века прежние вторжение «начальства» и «казенщины» в жизнь «простецов» и «пастырей», приемлющих «исконные церковные таинства», было переосмыслено, и в 1915 году епископ Андрей (князь Ухтомский) уже с горечью отмечал: «Почему... наши раскольники несравненно устойчивее и сильнее в культурном отношении? Именно потому, что раскольники живут приходскою самоопределяющейся общиною, а наша деревня влачит свое существование только по распоряжению начальства. Раскольническую общину объединяет любимый храм или часовня, а нашу православную деревню объединяла до последнего времени казенная винная лавка...» [17, с. 410]. Священный синод Рус-

ской Православной Церкви в 1929 году, когда началась волна гонений на всех верующих, признал старые обряды «спасительными», т. е. равноценными новым, и отменил все проклятия на них и запреты; это решение было подтверждено Поместным собором 1971 года, который признал старые и новые обряды абсолютно равноправными, равночестными и равноспасительными.

3. «Поморское» самописание

Современное официальное название Древлеправославная Поморская Церковь (далее – ДПЦ) получила в 1989 году, когда был образован Российский совет ДПЦ в Москве [25, с. 302 – 303]. С 2001 года в Санкт-Петербурге начал работу Единый совет ДПЦ [3, с. 135 – 144]. ДПЦ, по данным Министерства юстиции Российской Федерации (по состоянию на 01.05.2004), была зарегистрирована как одна из трех «Централизованных старообрядческих религиозных организаций» [12]. В 2006 году в Санкт-Петербурге, впервые с 1912 года, прошел Третий Всероссийский собор ДПЦ [4]. Последний, Четвертый Всероссийский собор прошел в 2012 году. Самоназвание, по-видимому, учреждается в начале XX века, когда в 1908 году было подготовлено послание Второй Московской общины старообрядцев поморского брачного согласия, где отмечалось, что «в стремлении к духовному объединению своих единоверцев, рассеянных по всей России, и восстановлению Соборного Управления нашей Церкви, предписанного каноническими пра-

вилами, предполагает созвать в начале 1909 г. в Москве Первый Всероссийский Собор поморцев, приемлющих брак» [26]. Это собрание поморцев со всей Российской империи определило само себя как «Первый Всероссийский собор христиан-поморцев, приемлющих брак», а в 1912 году речь шла уже о «Втором Всероссийском Соборе Древлеправославной Поморской Церкви» (Второй Всероссийский собор христианского поморского церковного общества. М., 1913) [21].

Исторически, как уже отмечалось выше, упоминание о «поморцах» в судебных делах Владимирского архива начинает встречаться с 1825 года («старообрядческая секта, именуемая поморской», «суемудрое учение поморской секты», «вера поморской секты», «раскол поморского толка» и т. п.) [19, с. 65, 115, 157]. «Поморцы», как и другие старообрядцы, не стремятся публиковать специальные «самоопределения», описывая себя как «сложное явление, объединяющее под одним названием и истинную Церковь Христову, и тьму заблуждений» [22]. В материалах новгородских «собраний» («сходбищ перекрещиванцев» по терминологии духовенства господствующей церкви) 1692 и 1694 годов понятиям «братский союз», «духовное братство», «наше братское сословие», «всеобщий собор и общий совет», выражающий волю и веру «нашего исповедания», определяемого как «восточная соборная и апостольская церковь», «правоверие и благочестие», «наша истинная цер-

ковь», «соборная наша церкве» как «верным», противопоставлялись «неверные»: «никонианский костел», «никонианские антихристовы попы», «еретики», «воинство антихристово» и т. п., от которых отличаются «малосведущие» о наступлении «последних времен» [15]. В «Поморских ответах» («Ответы пустынножителей на вопросы иеромонаха Неофита», 1723) обсуждались проблемы «православности веры древнероссийской церкви православной веры», говорилось о «раздорах противников Восточной Церкви», «согласии древнероссийской церкви с восточною», отмечалось, что «кафолическая церковь не стенами и столпами утверждается, но православной верой и житием благочестивым», и ставился вопрос: «в православии ли ныне пребывает церковь великороссийская?» [14]. По-видимому самоопределение «поморцев» складывается внутри «выговской общины» по мере ее разделения с «федосеевцами», «филипповцами» и другими братствами «пустынножителей», что еще требует своего документированного подтверждения.

Традиция «братств» таких «пустынножителей» как «аутопоэтических» систем возводится к легендарному собору в Куржецкой обители (1656). В этих текстах говорится про «старое благочестие», «старую нашу христианскую веру», «ревнителей старой веры», которые являются не «раскольниками», а «староверцами древлеправославного содержания христианскими», которые «учат людей дер-

жаться старья веры древняго церковнаго благочестия, а от никоновых новин велят удаляться и бегати», а поморский публицист Павел Любопытный (П. Л. Светозаров) «в своем историческом словаре присваивает наименование «староверцы» лицам, принадлежащим к беспоповским согласиям, а «старообрядцы» – лицам, принадлежащим к приемлющим бегствующее священство» (1829, опубликован в 1863) [10].

Сегодня в Интернете можно найти целый ряд близких наименований, среди которых: «Церковное общество Христиан-Поморцев», «Старообрядческая Поморская Церковь», «Древлеправославная поморская церковь», «Древлеправославная Кафолическая Церковь», «христиане-поморцы», «поморцы», «поморское согласие», «брачные поморцы», «брачные беспоповцы», «поморцы законно-брачного согласия», «даниловцы» и т. п. [2]. Эти названия и самонаименования отражают лишь некоторые аспекты сложнейшей проблемы отношений «экслюзии» (исключения) и «инклюзии» (включения) в религиозных сообществах, которые относят себя к «церкви Христовой» как особой форме «аутопоэзиса» консолидированных «братств народа божия» и «союзов призванных», т. е. самодостаточных «воображаемых солидарных социумов», способных к самовоспроизведению путем самосохранения и самоизменения.

Так, на сайте «Древлеправославная Поморская Церковь» отмечается, что это «современное офици-

альное наименование Христианской Православной Церкви», которая «по вероисповедальной принадлежности придерживается Российского Православия, существующего до отступнических реформ патриарха Никона в середине 17 века» [7]. Указывается, что существуют и «другие названия, бывшие в 17 – 20 вв.: Восточная Соборная Церковь, Церковное общество Христиан-Поморцев, Старообрядческая Поморская Церковь и др.». Специально подчеркивается, что «Древлеправославная Поморская Церковь (беспоповская) – является преемницей по Символу Веры «Единой Святой Соборной и Апостольской Церкви» Христовой, исповедующей Святую Троицу и Спасителя мира Господа нашего Иисуса Христа. Принявшая исповедание от Восточно-Кафолической Церкви и находившаяся в едином Церковном лоне Русского Православия до реформ Никона в середине 17 века», уточняется, что она не отвергает священства, но считает себя лишившейся «его по условиям Последнего времени и пребывающая под Божественной Благодатью» [7]. Вместе с тем, поскольку ДПЦ является «согласием» локальных и автономных «братств», таких сайтов и самоописаний может быть множество, что тоже предстоит детально исследовать.

4. Аналитико-системное «научное описание феномена»

Беспристрастное описание «старообрядцев», сознательно отказывающееся от «обличительного стиля» в пользу «научного» и «объективного»,

зарождается еще в XVIII веке, когда обер-прокурор Святейшего синода И. И. Мелиссино в 1763 году порекомендовал Екатерине Великой изменить подход власти к этой категории подданных, поскольку они «люди из народа, которые, как это случается с людьми из народа во всем мире, не захотели терпеть никаких нововведений в религии», при этом «большинство из них не понимают в сих нововведениях ровным счетом ничего или почти ничего» [1]. Особенности «невежественной веры народа» трактуются здесь как универсальный феномен, маргинальный, но терпимый в любой стране, отделяясь от «просвещенной веры элиты», способной грамотно разбираться в тонкостях «истинной теологии». Эти идеи были созвучны подходам Джона Локка («*Essay Concerning Toleration*», 1667) и Давида Юма («*The natural history of religion*», 1773). Такой подход, однако, начал утверждаться в «пост-наполеоновском» российском обществе начала XIX века в контексте «поворота к народности» графа Уварова (1834) и «поворота к русскости» Александра III.

В 1853 году возникают первые попытки дифференцировать многообразие «раскольщиков». Так, сотрудник тайной полиции генерал-майор И. П. Липранди отмечал, что на них нужно смотреть не только с «религиозной», но еще с «гражданской» и «политической» точек зрения, помещая их в глобальный исторический контекст эпохи Реформации и возникновения в европейском христианстве множества «толков» [8].

П. И. Мельников-Печерский, тоже призванный властью изучить «раскол» с целью его успешного искоренения, в своих литературных и публицистических произведениях, начиная с «Гриши» (имевшего подзаголовок «Повесть из раскольников быта», 1861) и «Писем о расколе» (1862), впервые стал описывать «это загадочное явление» с эмпатических позиций как «религиозное разномыслие» народа, сочетающего «вечное» и «стихийное» [9]. В 1855 году митрополит Филарет уволил из Московской духовной академии начинающего профессора по кафедре «Церковная археология и история раскола в России» Н. П. Гилярова-Платонова за то, что его лекции по курсу «Наука о вероисповеданиях» оказались наполнены критикой «понятий существующих и разъяснением начал истинных», но при этом отдавалась «справедливость русским раскольникам» [13]. Слова митрополита были вынесены как эпиграф к изданию «Логика раскола» (1885), где автор признавал это общественное явление «естественным продуктом нашей истории» и рассматривал его с «полемиической», «полицейской» или «культурной» позиций, но во «фронтном» или «либеральном» ключе, что удалось в подлинно системном постижении его «сути» [6, с. 194, 198 – 199, 204, 218, 235]. Эти задачи, несомненно, актуальны и сегодня.

Принятое самоназвание «Древлеправославная поморская церковь» до наших дней еще не получило распространения в русском языке, как

это показывает электронный академический ресурс «Национальный корпус русского языка». В этой базе данных слова «древлеправославный» нет, по запросу словосочетания «поморское согласие» выдается 2 документа и 5 вхождений, а «поморский толк» – только 1 документ и 1 вхождение. При этом все они относятся к началу XX века, только слово «поморцы» встречается в 8 документах при 18 вхождениях, фиксируясь с конца XIX века (1890), где отмечается, что они «презирали щепотников и считали их папистами», выступая как «настоящая пагуба ... нашему древнему благочестию» [11]. Поморцы к «щепотникам» и «папистам» относили именно приверженцев «никонианства». Как уже отмечалось выше, упоминание о «поморцах» в судебных делах Владимирского архива начинает встречаться с 1825 года.

Поставленная Н. П. Гиляровым-Платоновым задача постижения «сути» феномена «поморцев» может сегодня рассматриваться в контексте идей концепции «аутопоэтизма», где индивид выступает как аспект коммуникативного отношения, принимающего системное (соборное, коллективное) решение о своей «сути», т. е. «самоидентификации», к примеру, как «поморцев». Такие решения выносятся либо «всем народом» («демократично/соборно»), либо «экспертно» («авторитарно/элитарно»), поддерживаясь в качестве «социальной нормы», которой противопоставляется сравнительно терпимая «маргинальность» (к примеру, дети, дилетанты) и абсо-

лютно нетерпимая «девиантность» (преступники/изменники). «Аутопоэзис» сообщества функционирует как «живая» коммуникация «лицом-к-лицу» (система-1) индивидов как «аутопоэтических» субъектов, либо как «воображаемое сообщество» (система-2), коммуницирующее через письменные тексты. Эти тексты могут выступать как символические системы «поэтического» («многозначного», 2-а) или «логического» («однозначного», 2-б) содержания, которое как «должное» подчиняет себе «аутопоэтику» индивида, порождающую «нормы закона» («принудительную истину права», 2-б-1) и «нормы философии» («свободно осмысливаемую очевидную истинность», 2-б-2). Последние еще в античности порождают три версии «подлинности» – «натурализм милетцев» (2-б-2н), «математизм пифагорейцев» (2-б-2м) и «диалектизм гераклитовцев» (2-б-2д). Мультикультурный синтез эпохи эллинизма, объединивший достижения латинской, греческой, иудейской и восточных культур в глобальных «имперских проектах» вывел на новый уровень проблему понимания соотношения

«нормативно-должного», «маргинального» и «девиантного» в обществе как «универсальной империи/республики», в идеале охватывающей все человечество. Изобретение Иоганна Гутенберга (1448) радикально трансформировало это соотношение в эпоху утвердившихся «массмедиа» и возникновения современного дифференцированного «общества обществ» (Никлас Луман).

Таким образом, «аутопоэтические» системы представлены двумя базовыми уровнями субъектов – индивид и «система/целое», которое делится на «согласие лицом-к-лицу» (локальная юрисдикция, «ближний круг») и «абсолютный субъект» (церковь, право, этика, наука/нация, государство, субкультура) как «воображаемое сообщество». Целое всегда манифестируется как «индивид, движимый воображением», который способен выступить против «старой системы» как «поэт», «законодатель», «философ» или «пророк», наделенный даром «харизмы», которого оценивают как «героя» или «мятежника», принимающего на себя риски и ответственность за эти решения.

Библиографические ссылки

1. «... Не называть их больше раскольниками, а употреблять другое название...». Предложения обер-прокурора Святейшего синода И. И. Мелиссино Екатерине II о необходимости изменения законодательства о раскольниках. 1763 г. [Электронный ресурс]. URL: http://drevlit.ru/docs/russia/XVIII/1760-1780/Melissino_I_I/predloz_raskoln_1763.php (дата обращения: 09.05.2017).
2. Книжница Самарского староверия [Электронный ресурс] // Самарское староверие. URL: <http://samstar-biblio.ucoz.ru/publ/6-1-0-8> (дата обращения: 09.05.2017).

3. Агеева Е. А. Древлеправославная Поморская Церковь // Православная энциклопедия : в 45 т. / под общ. ред. Патриарха Моск. и всея Руси Алексия II. М. : Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2007. Т. 16. 752 с.
4. Алексей Безгодков, Древлеправославная Поморская Церковь: «Для нас старообрядцы-поповцы так же канонически далеки, как Московская патриархия или католики» [Электронный ресурс]. URL: <https://www.portal-credo.ru/site/?act=monitor&id=10747> (дата обращения: 09.05.2017).
5. Арсенина О. В. Старообрядчество Меленок // Свеча-2004. Истоки: природа, наука, религия и образование : материалы междунар. конф. Владимир : Изд-во ВлГУ, 2004. Т. 11. С. 240 – 242.
6. Гиляров-Платонов Н. П. Логика раскола // Сборник сочинений : в 2 т. М. : Синодальная типография, 1899. Т. 2. 526 с.
7. Древлеправославная поморская церковь [Электронный ресурс]. URL: <https://staroobrad.ru/modules.php?name=Pages&pa=showpage&pid=15> (дата обращения: 09.05.2017).
8. Липранди И. Краткое обозрение существующих в России расколов, ересей и сект. Лейпциг : Издание Э. Л. Каспаровича, 1883. 83 с.
9. Мельников-Печерский П. И. Письма о расколе [Электронный ресурс]. URL: <http://www.pomor-otvet.ru/?page=letter1> (дата обращения: 09.05.2017).
10. Михайлов Д. Д. «Староверцы» или «старообрядцы»? [Электронный ресурс]. URL: <http://altaistarover.ru/articles/history/86-starovertsy-ili-starobryadtsy> (дата обращения: 09.05.2017).
11. Национальный корпус русского языка [Электронный ресурс]. URL: <http://www.ruscorpora.ru/search-main.html> (дата обращения: 09.05.2017).
12. Основные религиозные центры (централизованные религиозные организации), зарегистрированные Министерством юстиции Российской Федерации [Электронный ресурс]. URL: http://www.sclj.ru/reference/org/detail.php?ELEMENT_ID=1214 (дата обращения: 09.05.2017).
13. Покровский А. Гиляров-Платонов Никита Петрович [Электронный ресурс]. URL: <http://www.runivers.ru/lib/authors/author64337/> (дата обращения: 09.05.2017).
14. Поморские ответы [Электронный ресурс]. URL: <http://www.pomortvet.ru/> (дата обращения: 10.01.2017).
15. Приговор, или Уложение Новгородского собора 1694 года [Электронный ресурс]. URL: <http://web.archive.org/web/20071230230313/http://starover.boom.ru/novgorodskysobor.html> (дата обращения: 09.05.2017).

16. Раскольники или старообрядцы? [Электронный ресурс]. URL: <http://ruvera.ru/staroobryadchestvo> (дата обращения: 09.05.2017).
17. Речь Уфимского Преосвященного Андрея, произнесенная в Уфимском земском собрании 19 октября 1915 г. // Заволжский летописец. 1917. № 15. С. 405 – 417.
18. Романова С. Н., Глуховская И. И. Указатель видов документов, содержащих генеалогическую информацию [Электронный ресурс]. URL: <http://www.familytree.ru/ru/vniidad/pointer.htm> (дата обращения: 09.05.2017).
19. Хронологическая опись дел о расколе, хранящихся в архивах губернского города Владимира. Ч. 1. 1720 – 1855 гг. / сост. Ф. К. Сахаров. Владимир : Тип. Губернского Правления, 1905. 362 с.
20. О распоряжениях по обращению раскольников к православной церкви : синод. указ от 15 мая 1722 г. // ПСЗ. VI. № 4009. § 11.
21. Староверие в документах [Электронный ресурс]. URL: <http://starajavera.narod.ru/> (дата обращения: 09.05.2017).
22. Старообрядчество [Электронный ресурс]. URL: http://ruvera.ru/staroobryadchestvo#termin_staroobryadcestvo (дата обращения: 09.05. 2017).
23. Урушев Д. А. Павел и Никон [Электронный ресурс]. URL: <http://starove.ru/anons/episkop-pavel-kolomenskij-360-let-muchenicheskoy-konchiny/> (дата обращения: 09.05.2017).
24. Церковный словарь, или Истолкование речений славенских древних, також иноязычных без перевода положенных в Священном Писании и других церковных книгах, сочиненный Московского Архангельского собора протоиереем, и московской духовной консистории членом Петром Алексеевым. Печатано при Императорском Московском Университете, 1775. 397 с.
25. Шахов М. О. Древлеправославная Поморская Церковь // Религиоведение : энцикл. слов. / под ред. А. П. Забияко, А. Н. Красникова, Е. С. Элбакян, М. : Академический проект, 2006. 1255 с.
26. Юхименко Е. М. Всероссийские соборы христиан-поморцев (1909, 1912) [Электронный ресурс]. URL: <http://samstar-biblio.ucoz.ru/publ/142-1-0-1516> (дата обращения: 09.05.2017).

Е. I. Arinin, A. V. Milkova

POMORIAN OLD-RITE ORTHODOXY IN VLADIMIR (Part 2)

The article continues to consider some aspects of the phenomenon of the Pomorian Creed of Orthodoxy as one of the branches of the Old Believers and a unique example of the existence of «autopoietic» communities (in terms of Umberto Maturan and Niklas Luhmann). The Pomorians have been aspiring to preserve

the «ancient piety» for more than 350 years in the face of conflicting relations with the authorities and other religious associations. A number of materials from the archives of the Vladimir region are analyzed.

Keywords: Old Believers, Niklas Luman, «autopoetic systems», Vladimir.

УДК 2

Е. И. Аринин, В. С. Мартиросян

ТЕРМИН «РЕЛИГИЯ»: СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ НЕКОТОРЫХ ДЕНОТАТОВ И КОННОТАТОВ В РОССИИ И АРМЕНИИ (К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ)¹

В статье анализируется ряд денотатов и коннотатов слова «религия» в армянских и российских текстах. Авторы уделяют внимание этимологии и современным альтернативным значениям слова «религия» как обозначения внешних и внутренних аспектов личного и социально-политического характера «отношения к неизвестному». Статья посвящена положительным и отрицательным коннотациям слова «религия», возникающим в чуждой этнически, конфессионально и культурно среде.

Ключевые слова: Армянская Апостольская Церковь, Русская Православная Церковь, религия, Армения, Россия, СССР.

1. Термин «религия» в армянском контексте

Основные противоречия, которые возникают при семантическом определении армянского слова «Էրևիտ» («крон», «крон», «религия», «вера», «вероисповедание», «обряд»), связаны с отсутствием убедительного этимологического толкования слова, по сравнению с общеевропейским «religion» (лат. «religare» – «связывать, соединять»). Этимологический состав слова известный армянский лингвист Гр. Ачарян представляет в генетическом тождестве с «kir» (krel) – «подвергаться действию», «носить», «желание, страсть» [7]. В большей

или меньшей степени похожие суждения предлагают и другие словари [2]. Некоторые обращают внимание на то, что армянское «Էրևիտ» описывают как канон, устои, закон, т. е. «не столько вероисповедание, сколько доктрину и религиозный закон, определяющий поведение верующего и его принадлежность к тому или иному религиозному течению», используя в Ветхом Завете «чаще всего относительно чужих религиозных обычаев» [14].

В этой связи слово «крон» зачастую толкуется с предварительно уточненных общих концептуальных позиций, которые подразумевают со-

¹ Статья подготовлена при финансовой поддержке гранта РФФИ (РГНФ)-ННИС 15-23-06002, 2015 – 2017)

поставительное начало между религией и наукой, религией и философией, религией и психологией, религией и культурой и т. д. Именно этот сопоставительный уровень оказывается наиболее плодотворным, тогда как этимологическое начало может решить иную задачу. Поэтому, найдя для термина соответствующий для его очередного замысла контекст, можно определить «свое», которое соотносится с «общим» значением. Если учесть, что предложенное этимологическое описание слова «κρον» и стоящее за ним значение выходят за концептуальные пределы христианской культуры, то нельзя исключить первоначальную семантическую мотивировку слова и в дальнейшем его употреблении. Способность слова сохранить в «чужом» контексте первоначальное семантическое назначение уже наводит на важные предположения.

Займствованное из дохристианской традиции слово «κρον» (где -он является показателем действия) смогло плавно включиться в иную систему религиозного сознания, ибо основная борьба между ними происходила на уровне определения религиозной истины [11, с. 60]. Стало быть, задача заключалась не в решении нахождения генезиса формы, которая могла иметь и дохристианские корни, но в основной функции воплощения определенной информации, символично-смысловой нагрузки. Согласно А. Ф. Лосеву, «для мифического сознания все явлено и чувственно-ощутимо. Не только языче-

ские мифы поражают своей постоянной телесностью и видимостью, осязаемостью. Таковы в полной мере и христианские мифы, несмотря на общепризнанную несравненную духовность этой религии» [11, с. 70]. Таким образом, став своеобразным откликом на сложившуюся новую конфессионально-культурную систему, слово «κρον» (как и ряд других, в том числе светских, терминов) с некоторым переосмыслением значения было взято из дохристианского лексикона как служебное слово новой веры в качестве, с одной стороны, технического обозначения ее практических нужд, с другой – как обозначение не идеологической, но знаковой реальности. Именно последняя стала доминирующей в определении смыслового значения слова, а не наоборот. Поэтому, переходя и в более поздний культурный контекст, оно прежде всего актуализирует свою «автономную» внесемантическую функцию и имеет соответствующее поведение.

Именно знаковое отличие позволяет одновременно говорить не просто о чрезвычайно актуальном на сегодняшний день идеологическом взаимоотношении или противоречии между наукой и религией, но рассмотреть ту же науку как определенную категорию мышления, которая в силу принятых ею критериев (фактичности, проверяемости, логичности и т. д.), но отнюдь не самой данности, становится доминирующей по сравнению с религиозным, точнее, вне-научным мышлением. Итак, то, что

предназначалось для сопротивления религиозному мышлению, само по себе становится вопросом веры, получая черты «религиозности» и того, что А. Ф. Лосев назвал «научным предрассудком» [11, с. 25, 33]. Если в первом случае переход происходил между двумя, хотя и конфликтующими, но принципиально схожими реалиями (языческим и христианским), то в ситуации «религия – наука», присваивая семантическое напряжение противоположного полюса, наука наполняет ее «своим» содержанием. Этот знаковый статус и является на сегодняшний день доминирующим в армянском термине «крон», который за счет своего исходного значения влияет на степень семантического восприятия слова.

2. Термин «религия» в российском контексте

«Религия» – многозначный концепт современной науки, философии и теологии, обозначаемый словом (лексемой) современного русского языка, имеющим более 1000 определений. Вошедшее в широкое употребление со второй половины XVIII века слово пришло из европейских языков и восходит к латинскому «religio», которое за 3000 лет письменного существования могло иметь разные денотаты, обозначая и «скрупулезность» в отношении разных предметов, и благочестивое почитание римских божеств, и христианскую «кафолическую еkkлeсию», и «теологическую доктрину», и «враждующие юрисдикции (патриархаты, вероисповедания, церкви)», и равноправные

субъекты современного многоконфессионального общества, и личный мир глубинных переживаний «веры в Бога», «отношения к сверхъестественному», «отношения с сакральным» или «надзирающим за неизвестным» (Н. Луман), и семантический конструкт «предельно возвышенного, истинного и прекрасного», и теоретический конструкт («сущности», или «природы», религии), и эмпирические культурные феномены (камлание, глоссолалия, литургия и т. п.) – и это далеко еще не весь список.

Слово «религия», согласно ресурсу «Национальный корпус русского языка», входит в 1 168 документов, имея 3 372 вхождения (на 05.05.2017), причем «пики» приходятся на 1916 (1), 1802 (2) и 1948 (3) годы, при этом в XXI веке его употребление начинает расти. В русскоязычных текстах слово «религия» («релѣя») входит в конце XVI века, постепенно вытесняя слово «вѣра», встречающееся в текстах с эпохи князя Владимира («Слово о Законе и Благодати», XI век) и обозначавшее дворцовый (княжеский, царский и императорский) «законъ грѣчкый» [12]. Слово (лексема) «релѣя» впервые встречается в полемических текстах эпохи Брестской унии (1597 – 1599), где говорилось о людях «старожитной релѣи греческой», терпевших притеснения от людей «Римской релѣи» и требовавших себе «вольности набоженства» [4]. Слово «релѣя» выступило как обозначение сформировавшегося и заявившего о себе феномена городской «субкультуры мень-

шинства», которое не захотело ассимилироваться с «католическим большинством» в том, что они считали «фальшивой сплоченностью». Таким образом, в XVI веке население Южной и Западной Руси оказалось между тремя конфликтующими и дистанцирующимися формами понимания феномена религии: придворной «верой Единой Церкви Божией» («jedności Kościoła Bożego», Piotr Skarga, 1577) и субкультурами народных «братских вер» («люди Римской релееи» и «люди старожитной Греческой релееи»), противопоставляемых «еретикам» («диссидентам», «кальвинам», «лютерам») и «туркам». В XVII веке слово «релѣя» (как перевод слова «вѣра») приводится в «Лексиконе» Павмы Берынды (1627, 1653) [13]. В начале XVIII века князь Б. И. Куракин (1705) использует несколько лексем («релея», «религия» и др.) для описания «веры иностранцев» (католиков, лютеран и кальвинистов), отличаемой от собственной «церкви благочестивой» [10].

Другая ситуация возникает в середине XVIII века, когда прусская принцесса при вступлении в брак перешла из лютеранства в православие. Став императрицей, Екатерина Великая, отмечала, что «внешние обряды очень различны, но Церковь видит себя вынужденною к тому во внимание к грубости народа» (1744) [8]. Иначе говоря, грубая «вера народа» отделяется от утонченной «веры дворца», при этом признавалось, что смена «конфессии» для монархов допустима, поскольку основа их едина, тогда как для остальных подданных,

включая аристократов, выход из «господствующего вероисповедания» вплоть до начала XX века (1905) считался уголовным преступлением [15]. В непривычной для нас форме написания слово встречается и у В. Н. Татищева, упоминавшего про книгу из Берлина, где описывалась «Москопитише реллигiя» (1768) [9].

Слово только в XIX веке приобретает современное широкое значение, включающее как христианство, так и «шеманское колдовство». В таком предельно широком контексте религию рассматривает религиоведение, которое полагает, что исторически религия 200 000 лет выступала в бесписьменных обществах как элемент социальной системы и аспект повседневной хозяйственной жизни, где почитание «сакральных акторов» («богов», «духов» и «сил») сочеталось с их профанным «магическим» использованием. Письменные культуры последних 10 000 лет порождают региональные универсалистские «доктрины», дифференцирующие «сакральное» («высшее») и «профанное» («индивидуальное» и «социальное»), при этом «магия» вытесняется в маргинальные и «профанные» области общественной жизни. Последние 500 лет «революции Гутенберга» и становления «медиа-общества» превращают «религию» в собирательное понятие автономной социальной системы, контролирующей отношение к «таинственному вообще», включающему в себя «магию», «христианство», «эзотерику» и тому подобное, которые с XIX века стали изучаться «наукой о религии».

Слово «религия» первоначально понималось как обозначение социальной общности, отождествляемой с господствующей «конфессией», которой противостоят «иноверцы» («атеисты», «безбожники»). Только в Новое время Б. Спиноза стал первым исследователем «внеконфессионального благочестия» деантропоморфизированного Бога, отождествленного с природой, с позиций которого все общество выступило как вневременная «целостность», «самопорождающая совокупность людей», наделенная внутренней «силой порождения» бесконечного множества своих атрибутов. И. Кант интерпретировал эту силу как «мораль», а Г. Гегель – как «стремление к абсолютному знанию», однако в целом о религии размышляли либо как о «собирательном сообществе» последователей «конфессий», либо как о «предрасудках» (ошибочных индивидуальных представлениях), которые старались объяснить, т. е. свести к «внерелигиозным» основаниям. Так, к примеру, О. Конт и К. Маркс стали трактовать «религию» в качестве одного из временных атрибутов «социальной системы», который «возникает» и «отмирает» как «лженаука».

Только Э. Дюркгейм в работе «Элементарные формы религиозной жизни. Тотемическая система в Австралии» (1912) возвращается к «спинозизму» и дает дефиницию, согласно которой «религия есть единая система веры и деятельности в отношении к священным предметам, то есть вещам обособленным и запретным, веры и действий, которые объ-

единяют в одно сообщество, называемое Церковью, всех, кто их придерживается» [1]. Для Дюркгейма религия есть не только часть социальной системы («надстройка», или «конфессиональное сообщество») и (или) не только особенность «мировоззрения индивида» (лжезнание), но сама природа и жизненный исток «социальности» как таковой, делящая действительность на сакральную и профанную сферы. При этом для него «Церковь» и «Тотем» выступают как эволюционные формы такого «единства», целостной системы признаков и функций, которая сама порождает свои новые формы дифференциации «сакральное/профанное», символически конструируя реальность.

Советский период характеризуется первоначальным стремлением редуцировать религию как «опиум народа» (К. Маркс) к формуле «опиум для народа» (персонаж О. Бендер), которому следовало помочь «отмереть» в ходе «пятилетки безбожия» (1932 – 1937), сменившейся политикой И. В. Сталина на создание культа «Священной Родины» и противопоставления «слепой веры» традиционных конфессий новой «научной вере в торжество коммунизма», ранняя энергетика которой выродилась в прагматику «казенного атеизма», в свою очередь часто квалифицируемого как «светская религия».

3. Термин «религия» в религиозноведческом контексте

Новое понимание религии приходит в современном религиоведении, когда, к примеру, в духе идей

Никласа Лумана, создавшего концепцию религии как «аутопойетической системы» общества, ее понимают в качестве именно такой системы, эволюционирующей вместе с «коммуникативными революциями» (появлением письменности и печатных СМИ), но дифференцирующейся в самостоятельную форму только в современной культуре [5]. Религия выражает «тайну» бытия человека в мире, выступая как «связывание с начальным», «различение между известным и неизвестным в пределах известного» или «надзирание за границей с неизвестным». При этом современное дифференцированное глобальное общество стало системой, где «условием общения является разобщенность», и «тот, кто в общении ориентирован на истину (упорядочивающее средство для научного общения и научных текстов), не способен понять того, кто ориентирован на веру как ориентир религиозных текстов, но именно благодаря этому конститутивному размежеванию ученых перестали сжигать на кострах, а верующих не исключают из социума как слабоумных» [3].

В современной России фактически присутствуют как «плюрализм религий» (сосуществуют тысячи только официально зарегистрированных религиозных объединений), так и очевидная тенденция к «проправославному консенсусу», т. е. массовому представлению о причастности именно в лице Русской Православной Церкви к высшему порядку бытия, к вечности в священном космосе, спасающем от

хаоса и смерти, к уникальному единству Красоты, Истины и Блага, или универсальной, легитимной, величественной, сильной и яркой форме подлинного благочестия, без, однако, «воцерковленности» как строго «юрисдикционной» приверженности.

Таким образом, слово «религия» может выступать как термин, который исторически в научных текстах использовался для обозначения семи денотатов:

1) «старожитной религии греческой» (Апокрисис);

2) «иноземных верований» (Б. И. Куракин);

3) «веры народа» и «веры дворян» (Екатерина Великая);

4) «глубинного единства общества» (Э. Дюркгейм);

5) любой «ритуальной солидарной общности» как таковой, в том числе и «светской религии» (идеологии марксизма, КПСС);

6) «конфессии», позиционируемой в массовом сознании и (или) позиционирующей себя в качестве универсальной формы подлинного благочестия и мироотношения в целом (в современной России – Московский Патриархат);

7) особой глобальной «социальной системы» (субсистемы), специализирующейся на «надзирании за неизвестным» (Н. Луман).

4. Термин «религия» в перспективе армяно-российских исследований

В целом можно отметить, что слово «религия» в России с XVIII по начало XXI века развивалось пре-

имущественно от разделительных к собирательным значениям. В разделительных значениях оно маркировало объективный феномен – социальное единство, солидарность «веры народа», «господствующее вероисповедание». Данное значение объединяло две семантические группы, первая из которых фокусировалась на имманентном «основании» («совести», «добродетельности», «мистичности», «религиозности»), тогда как второе – на «наружном благочестия исповедании» («латинский обряд», «греческий обряд», «шешманское колдовство» и т. п.). «Господствующее вероисповедание» было переосмыслено как «абсолютная

всеобщность», характерная для «веры дворца», значимая традиция «народного единомыслия» («веры дворца») или достойное интеллектуала «моральное основание личности». XX век «перевернул» понимание как «всеобщности», так и «народности» энергичной семантикой «воинствующего атеизма», дополненной политикой на «освоение волшебного». Важно рассмотреть семантику, коннотации и денотатность слова «религия» на материалах сравнительно-исторических и социологических исследований особенностей религиозности в культурной памяти современной молодежи в Армении и России.

Библиографические ссылки

1. Durkheim E. The Elementary Forms of the Religion Life. L., 1971. P. 47.
2. Алишан Г. Древние верования или языческая религия армян. Ереван : Раздан, 2002. С. 12 – 13.
3. Антоновский Ю. А. Общество как общение и разобщение // Луман Н. Дифференциация : пер. с нем. М. : Логос, 2006. С. 313.
4. Апокрисис. Сочинение Христофора Филалета в двух текстах, польском и западно-русском. 1597 – 1599 : в 2 кн. // Памятники полемической литературы в Западной Руси. СПб. : Тип. А. М. Котомина и К°, 1882. Кн. 2. С. 1003 – 1004, 1008, 1010, 1018.
5. Аринин Е. И. Религия как «аутопойетическая система» в работах Никласа Лумана // Государство, религия, церковь. 2013. № 3 (31). С. 130 – 161.
6. Ачарян Гр. Этимологический коренной словарь армянского языка : в 4 т. Ереван : Изд-во Ерев. ун-та, 1971 – 1979. Т. 2. С. 685 – 686 ; Алишан Г. Древние верования или языческая религия армян. Ереван : Раздан, 2002. С. 12 – 13.
7. Ачарян Гр. Этимологический коренной словарь армянского языка : в 4 т. Ереван : Изд-во Ерев. ун-та, 1971 – 1979. Т. 2. С. 685 – 686.
8. Известия, писанные княгиней Иоанной-Елизаветой Ангальт-Цербстской, матерью императрицы Екатерины, о прибытии ее с дочерью в Россию и о торжествах по случаю присоединения к православию и бракосочета-

- ния последней. 1744 – 1745 годы // Сборник Российского исторического общества : в 148 т. СПб., 1867 – 1916. СПб. : Тип. Имп. Акад. наук, 1871. Т. 7. С. 3, 6, 29, 30.
9. История Российская с самых древнейших времён, неуспынными трудами через тридцать лет собранная и описанная покойным тайным советником и астраханским губернатором Васильем Никитичем Татищевым. Напечатана при Императорском Московском Университете, 1768 года. С. 17.
 10. Куракин Б. И. Дневник и путевые заметки князя Бориса Ивановича Куракина. 1705 – 1707 // Архив кн. Ф. А. Куракина : в 10 кн. СПб., 1890. Кн. 1. С. 127, 128, 145, 182, 203, 209, 213, 214, 231.
 11. Лосев А. Ф. Диалектика мифа. М. : Мысль, 2001. 558 с.
 12. О Законѣ, Моисѣомъ данѣмъ, и о благодѣти и истинѣ, Исусомъ Христомъ бывшии и како законъ отиде, благодѣть же и истина всю землю исполни, и вѣра въ вся языки простресея и до нашего языка рускаго, и похвала кагану нашему Влодимеру, от негоже крещени быхомъ, и молитва къ богу от всеа земля наша [Электронный ресурс]. URL: <http://lib2.pushkinskijdom.ru/tabid-4868> (дата обращения: 25.05.2017).
 13. Павма Берында. Лексіконъ славеноросскій и именъ Тлъкованіе. Киев, 1627. С. 24 [Электронный ресурс]. URL: <http://litopys.org.ua/berlex/be.htm> (дата обращения: 15.09.2017) ; Лексикон славеноросский Памвы Берынды, типография монастыря Кутейнского. Кутейна, 1653. С. 36 [Электронный ресурс]. URL: <http://maintracker.org/forum/viewtopic.php?t=5120692> (дата обращения: 15.09.2017) ; Апокрисис. Сочинение Христофора Филалета в двух текстах, польском и западно-русском 1597 – 1599 : в 2 кн. // Памятники полемической литературы в Западной Руси. СПб. : Тип. А. М. Котомина и К°, 1882. Кн. 2. С. 1003 – 1004, 1008, 1010, 1018.
 14. Симонян Л. Д. Религия и учение: восприятие религии и религиозности у армян // Свеча-2013. Религия и религиозность в локальном и глобальном измерении : материалы междунар. науч.-практ. конф. Т. 23. Религия, religio и религиозность в региональном и глобальном измерении. Владимир : Изд-во ВлГУ, 2013. С. 195 – 203.
 15. Суд и наказанія за преступленія против веры и нравственности по русскому праву. Исследование Ардалиона Попова. Казань : Типолит. Императорскаго университета, 1904. С. 47 – 48, 91.

**TERM «RELIGION»: COMPARATIVE ANALYSIS OF SOME
DENOTATIONS AND CONNOTATIONS IN RUSSIA AND ARMENIA
(APPROACHING THE PROBLEM)**

The article analyzes a number of denotations and connotations of the word «religion» in Armenian and Russian texts. The authors pay attention to etymology and modern alternative meanings of the word «religion» as a designation of external and internal aspects of the personal and socio-political nature of the «relation to the unknown.» The article studies positive and negative connotations of the word «religion» appearing in ethnically, religiously and culturally alien environment.

Keywords: Armenian Apostolic Church, Russian Orthodox Church, religion, Armenia, Russia, USSR.

УДК 111.8

Ж. В. Латышева

**НЕКОТОРЫЕ ТИПОЛОГИЧЕСКИЕ, СЕМАНТИЧЕСКИЕ
И ПАРАДИГМАЛЬНЫЕ ОСОБЕННОСТИ ПОНИМАНИЯ
ТРАНСЦЕНДИРОВАНИЯ**

В статье впервые в отечественной философской и религиоведческой литературе раскрывается типология трансцендирования, понимаемого в качестве универсальной характеристики созидательной творческой деятельности человека. Данная типология включает онтологический, гносеологический (когнитативный) и социальный типы трансцендирования. Подчеркивается социальная природа трансцендирования как такового. Выделяются основные смысловые комплексы трансцендирования и парадигмы, сложившиеся в исследовании данной предметной области.

Ключевые слова: трансцендирование, трансцендентное, трансцендентализм, онтологический, гносеологический, социальный.

Исследование и осмысление феномена трансцендирования позволяет понять его как всеобщее, *универсальное* свойство любого из видов созидательной творческой деятельности [см., например: 5, с. 373 – 383; 6, с. 227 – 230; 7, с. 20 – 37].

Подобная универсальность указывает на возможность и доказывает необходимость понимания этого понятия как в первую очередь понятия *социально-антропологического*. Результаты исследований Шелера, Плесснера, Гелена, Портманна позволяют опреде-

лить его как *один из важнейших механизмов реализации человеком мирооткрытости, эксцентричности и других его неизменных антропологических характеристик, выражающейся в преодолении границ имманентно-замкнутого, биологического существования и создании многообразия форм духовной и материальной культуры общества.*

Позитивное, конструктивное трансцендирование, являясь онтологической данностью существования человека, «выходом из “пещеры” Платона» [2, с. 120], социокультурным феноменом, так же неустранимо и универсально, как творчество. Оно неотделимо от творчества, всегда с ним взаимосвязано. Творению всегда находится место в любой сфере человеческой деятельности, его плоды обнаруживаются в каждой культурно-исторической эпохе. Тем не менее несмотря на такую универсальность, наукой принято выделять *типы творчества*, например философского, научного, религиозного, художественного, исследовать их *специфику*. И трансцендирование при отмеченной выше «всеобщности» раскрывается, как можно было убедиться, в различных сферах жизни и деятельности человека *с разных сторон*, каждый раз включая в себя наряду с неизменными характеристиками и *новые*. В частности, в том, как проявляется трансцендирование в религии и искусстве, есть своя специфика, которую необходимо выявлять.

Однако важно отметить, что понятия трансцендирования и творчества

нельзя отождествлять, вопрос о соотношении данных понятий сложный и требует отдельного углубленного рассмотрения. На данном этапе видения этой проблемы можно лишь указать, что, с одной стороны, трансцендирование, выступая «антропологической константой» и онтологической данностью существования человека, **шире и первичнее** творчества. Оно предстает в этом свете *изначальным актом фундаментального переосмысления, выхода к новым пространствам, уровням реальности с целью создания в них никогда раньше не бывшего*. С другой стороны, трансцендирование **уже** творчества, так как является одним из механизмов любого творческого созидания.

Исходя из изложенного и на основе предложенного в начале статьи определения нужно проводить дальнейшее систематическое исследование процессов «превосхождения» и в первую очередь осуществить их типологизацию. Это необходимо и для того, чтобы воспрепятствовать «размыванию» основополагающих значений рассматриваемого понятия обилием многообразной его семантики. Поэтому автор посчитал методологически целесообразным интегрировать полиаспектность и полиморфность трансцендирования в три базовых типа (рода): *онтологический, гносеологический (познавательный, когнитивный) и социальный*, имея в виду при этом не только их взаимосвязанность, их взаимную «перетекаемость», но и условность такого деле-

ния. Причем в ходе такой типологизации необходимо учитывать, что любое трансцендирование по своей природе социально, так как каждый из его трех типов отражает наиболее существенные интенции и пути *социального* конструирования различных областей человеческой реальности.

Нужно заметить, что в философской литературе исследуется этапность в ходе трансцендирования (например, М. Хайдеггером, Б. П. Вышеславцевым, С. С. Хоружим, А. Р. Аминовой), применяются онтологический и гносеологический подходы к пониманию трансцендирования – системобразующего элемента духовной деятельности (А. Р. Аминова), выделяются онтологическая и гносеологическая формы трансцендентализма как разные методологии трактовки трансцендирования (В. Е. Семёнов), встречаются понятия онтологического трансцендирования (С. В. Димитрова), когнитивного и радикального трансцендирования (С. С. Хоружий), социального трансцендирования (Н. А. Бердяев). Однако осмысление и экспликация данных понятий и подходов в качестве единой типологии не производились.

Итак, *онтологическое трансцендирование* – это преодоление границ чувственного опыта и рассудочно-отвлеченного мышления, целостный духовно-творческий и интуитивно-рациональный прорыв к предельным основаниям и принципам бытия, сопровождающийся позитивной духовной трансформацией человека.

Главным условием онтологического трансцендирования выступает наличие трансцендентного. Онтологически трансцендентное (трансценденция) – это высшая реальность, которая фундирует онтологическую сферу, но постижение этой высшей реальности как предмета чувственного опыта и рассудочного мышления невозможно. Природа данного объекта (Абсолюта, Бога, «неиноного» у Н. Кузанского, сверхсущего, субстанции и др., в неклассической философии – Я, Другого, Мира, Ничто и пр.) такова, что в соотношении с ними другие сущности предстают более «прозрачными», постижимыми. Но в любом случае, как справедливо отмечает С. Н. Жаров, «размыкая человеческое существование, трансцендентное позволяет нашей интуиции вырваться за пределы логической замкнутости в сферу непредметного бытия и стать источником новых творческих полаганий» [3, с. 5]. Вторым необходимым условием этого и других типов трансцендирования является наличие субъекта трансцендирования, представляющего в разных философских концепциях как Его, творческий разум, «душа», экзистенция, личность и др.

В европейской философской традиции у истоков раскрытия этого типа трансцендирования стоят интуиции Платона. Именно в его философии можно усмотреть развертывание устремленности сознания к миру Божественных идей, венчаемых Благом (Единым). Далее смыслы и значения онтологического трансцендирования

прослеживаются в трудах Аристотеля, «Эннеадах» Плотина, трактатах Августина, у Фомы Аквинского и Дунса Скота, в средневековых восточнохристианских богословских учениях, возрожденческих модификациях неоплатонизма Н. Кузанского, М. Фичино, Дж. П. делла Мирандолы, религиозной философии Б. Паскаля, философских системах Г. В. Ф. Гегеля и И. Г. Фихте, экзистенциальном прорыве к Богу С. Кьеркегора, философии К. Ясперса, Г. Марселя, Н. А. Бердяева и даже в нетеистическом трансцендировании у М. Хайдеггера, Ж.-П. Сартра и др. В этот список, кроме того, нужно включить русскую метафизику всеединства с её идеями положительного всеединства, цельного знания, богочеловечества (В. С. Соловьев); бесконечной иерархии всеединств, обожения (Л. П. Карсавин); становящейся Софии (С. Н. Булгаков), консубстанциальности (П. А. Флоренский), непостижимого и трансцендирования к нему (С. Л. Франк) и др. [4, с. 45 – 48].

Гносеологическое (когитативное) трансцендирование – это трансцендирование в его «познавательной интенции» (С. Л. Франк), преодоление повседневной, основанной на здравом смысле и практическом интересе установки сознания и принятие установки научно-исследовательской, фундирующей на тяге к чистому познанию. В случае когитативного трансцензуса трансцендентное – это *не безусловно потустороннее и неизъяснимое*, а то в феноменальном и умопостижимом мире, полное или ча-

стичное обнаружение и описание чего принципиально возможно (например, в гносеологии И. Канта).

Одной из основных форм философского когитативного трансцензуса является, по нашему мнению, трансцендентализм, трансцендентально-конституирующая деятельность трансцендентальной субъективности, когда, как верно пишет В. Е. Семёнов, «синтетические априорные категории рассудка (= трансцендентальные категории) конституируют из чувственных восприятий исключительно *человеческий*, а не *Божественный* опыт в самых разнообразных формах» [8, с. 165; 9, с. 106].

Основателем данной программы трансцендирования также можно считать Платона, открывшего сферу беспредпосылочного Блага. Данная сфера, по его мнению, в известной мере может быть доступна рациональному познанию посредством чистых понятий и чистой субъективности. Для этого необходимо только осуществить катарсис (*κάθαρσις*) – «отрешение и очищение сознания от чувственных ощущений и влияния тела в целом (насколько это возможно) для того, чтобы достичь уровня “чистой мысли самой по себе” и затем при помощи априорных понятий размышлять об истине» [10, с. 27]. Линия трансцендентализма получила свое развитие, как известно, в трудах Августина, Р. Декарта, Г. Лейбница, И. Канта, В. Виндельбанда, Г. Риккерта, Г. Когена, П. Наторпа, Э. Гуссерля (в «трансцендентальный» пе-

риод его творчества) и др. Однако следует заметить, что как гносеологическое, так и другие типы трансцендирования часто не реализуются в своём чистом виде, а являют собой некое взаимодействие, в котором степень выраженности того или иного типа варьируется.

И, наконец, третий тип трансцендирования – *социальный*, имеющий индивидуально-личностное и собственно социальное (общественное) измерения. В первом приближении и в социально-антропологическом ракурсе его можно охарактеризовать как индивидуально-совместное преодоление людьми рамок их биологического существования, постоянное самоконституирование и самоконструирование, создающее тем самым общество и одновременно включенное в социальный процесс. Субъектом трансцендирования при этом предстает человек, обладающий не только разумом, но и телесностью, живущий и действующий в контексте культуры, взаимодействующий с разнообразными социальными практиками.

Раскрытие социальных аспектов трансцендирования впервые намечено в философии Платона, далее они обнаруживаются в «Политике» Аристотеля, учении о Граде Божьем Августина, философии Б. Телезио, И. Канта, И.Г. Фихте, Т. Гоббса, Дж. Локка, К. Маркса, А. Тойнби, «позднего» Э. Гуссерля, Дж. Мида, А. Шюца, К. Ясперса, М. Мерло-Понти, П. Бергера, Т. Лукмана, Дж. Серля, М. де Серто и др.

Следует выделить, кроме того, основные комплексы значений трансцендирования. Богатая семантика трансцендирования фокусируется прежде всего вокруг его социальных значений как *системообразующего принципа творческого созидания человека и общества, одного из важнейших механизмов социокультурного развития*. Трансцендирование, в частности, характеризуется как атрибут бытия человека, культуры и общества, смысловое, символическое коммуникативное упорядочивание социума, говорение-означивание, способ вхождения индивида в исторический социальный порядок, интернализации ценностей и смыслов, сконденсированных в различных сферах культуры, конституирование и конструирование себя, Другого (Других), преодоление трансцендентности Другого, преобразование не только себя, но и общества и т. д. Следующим неразрывно связанным с предыдущим «ядерным» значением трансцендирования, аккумулирующим целое «гнездо» смыслов и коннотаций, выступает его социальная дефиниция как *процесса самосовершенствования человека, реализующегося в выходах к новым уровням смысла и их освоении под влиянием различных духовных и социальных практик*. Эту дефиницию раскрывают следующие характеристики: восхождение к вечным истинам, стремление всего существующего к высшему, прорыв к транссубъективному, сверхличному, очищение и возвышение ума, самостановящаяся при-

рода человека, напряженная устремленность к свету, смыслу, свободе, переход от одних духовно-социальных и этических ориентиров и регулятивов к другим, постижение совершенной красоты и творение искусства, восхождение на ступень философского обобщения смыслов и др.

Немаловажно, кроме того, указать на *онтологические* и *гносеологические* признаки трансцендирования. К первым относятся такие, как стремление превзойти категориальные характеристики бытия, собирание отдельных родов бытия посредством выхода за их пределы, конституирование и раскрытие внутри мира бытия сущего как своей сущности, движение к Богу как к своей «родине», эстетическое восприятие как символическое постижение сути бытия и др. Ко вторым следует причислить когнитативное превосхождение границ эмпирического, конституирование трансценденции как «интенционального коррелята сознания», трансцендирование в «познавательной интенции», познание Творца через познание сути природных явлений и пр.

Необходимо, наконец, особо отметить, что некоторые характеристики и коннотации синкретично включают или гармонично интегрируют несколько и даже все из выделенных основополагающих значений и типов трансцендирования. Таковыми, например, являются: атрибут бытия человека, культуры и общества, превосхождение собственной биологической природы, конституирование

и конструирование себя и Других, устремленность и движение «Я» к Богу, разнообразие путей умственного постижения Бога, созидание сообщества и его совершенствование и т. д.

Не менее важно осуществлять дальнейшую типологизацию трансцендирования, выявляя те его формы (то есть виды, разновидности), которые относятся к определенному типу (роду) этого неотъемлемого элемента социальной диалектики и раскрывают базовые его значения. Так, например, можно говорить о религиозной, художественной, философской, научной и других формах «превосходящего» и «превышающего» отношения к объективной и субъективной социальной реальности.

Представленная типология и фундаментальные значения трансцендирования, а также задачи раскрытия этих значений, исследования сущностных особенностей, онтологических, гносеологических, социальных и других характеристик трансцензусов требуют выделения *основных парадигм*, сложившихся в изучении этой предметной области. При этом нужно учитывать, что, согласно Т. Куну, парадигма – это «дисциплинарная матрица», маркирующая принадлежность ученых к тому или иному предмету исследования (или научной дисциплине), представляющая собой принимаемую научным сообществом систему различных упорядоченных элементов знания (прежде всего фундаментальных теорий, принципов, законов) и

имеющая такие важнейшие особенности, как наличие «общеизвестных образцов» – способов понимания проблем и их решения, собственной символической формы выражения знания, метафизической и ценностной составляющих [12, с. 237 – 249]. Именно в ходе парадигмального анализа возможно выявление основного круга теорий, идей, терминов, смыслообразов, метафор, образующих семантику трансцендирования и отражающих его признаки; обнаружение направленности изменения этого типа философского вопрошания и «прорыва» в неосвоенные области человеческого существования; раскрытие основополагающих его конституент; демонстрация взаимосвязей рассматриваемых парадигм, обобщение опыта социально-философского постижения трансцендирования.

В качестве основных парадигм, в и вокруг которых осуществляются исследования проблемы трансцендирования, можно принять (с известной долей условности) три подхода. Первый – это *линия трансцендентализма*, идущая от И. Канта к Э. Гуссерлю, а затем трансформирующаяся в нетрансцендентальную герменевтику социальности (термин В. В. Калиниченко) Г. Г. Шпета и феноменологическую социологию А. Шюца (а также базирующуюся на подходе Шюца социологию знания П. Бергера и Т. Лукмана). Второй – *перспектива экзистенциалистской философии* М. Хайдеггера, К. Ясперса, Ж.-П. Сартра, Н. А. Бердяева, Л. И. Шестова. Тре-

тий – *диалогическая философия*, воплощение экзистенциально-феноменологических поисков и интуиций М. Бубера, Ф. Розенцвейга, Э. Левинаса, С. Л. Франка и близкая им «философия сердца» Б. П. Вышеславцева. При этом важно учесть, что третий подход пытается синтезировать первый и второй.

Выделенные основные парадигмы понимания трансцендирования указывают, по нашему мнению, на три измерения этого феномена, на три возможных этапа в его философском изучении. Однако исходным здесь, первичным как по хронологии, так и по фундаментальности и строгости мышления является *трансценденталистский подход*. Только эксплицировав ключевые позиции трансцендентальной и генетически с ней связанной социально-феноменологической теории трансцендирования, только обратившись к анализу условий, структур, форм, характеристик деятельности сознания, связанных с трансцендентальными, можно выявить не только то, как возможно трансцендирование, но и установить экзистенциальные ориентиры, а также онтологические, гносеологические и социальные детерминанты последнего.

В то же время для формирования целостного понимания трансцендирования необходимо представить два других обозначенных подхода. Это позволит выявить те грани трансцендирования, которые раскрываются только усилиями данных исследовательских традиций. Однако и

такое рассмотрение предполагает, по нашему мнению, соотнесение с трансценденталистским подходом к трансцендированию.

Отметим, что трансцендирование должно позиционироваться, на наш взгляд, в основном не как одномоментное событие, а как самодостаточный процесс, как разворачивающиеся во времени трансформации, ведущие к принципиальным качественным преобразованиям в личности, обладающие как «постепенно превосходящей», так и «скачкообразной» спецификой. Однако трансцендирование должно трактоваться так же и как такая часть других более общих процессов, которая способствует реализации последних. В этом случае может употребляться понятие «механизм трансцендирования». Например, трансцендирование является одним из важнейших механизмов развития [1, с. 79; 11, с. 32; 13], сигнификации и смысловой интеграции, художественных творчества, восприятия и интерпретации.

В заключение можно сказать, что одно из направлений исследова-

ния трансцендирования предполагает рассмотрение последнего в его социальных проявлениях и контекстах. Это подразумевает обнаружение особенностей трансцензусов человека в изменяющемся социуме, того, насколько и каким образом они включены в социальные процессы. Важно, кроме того, раскрывать взаимосвязи и взаимовлияния, возникающие между этим видом самоосуществления личности и обществом, его социальными институтами. В частности, нужно выяснять, насколько рассмотрение трансцендирования в качестве элемента структуры (системообразующего процесса) социального конструирования реальности продуктивно для решения проблем сущности и существования последней, источников и механизмов социокультурных изменений и социокультурного развития, формирования определенного типа человеческой личности и способов личностного самоопределения. Важно, иными словами, проследить социальную направленность и социальную фундированность трансцендирования.

Библиографические ссылки

1. Волков В. Н. Онтология личности : монография. Иваново : Иван. гос. ун-т, 2001. 378 с.
2. Вышеславцев Б. П. Этика преображенного Эроса. М. : Республика, 1994. С. 14 – 152.
3. Жаров С. Н. Трансцендентное в онтологических структурах философии и науки : дис. ... д-ра филос. наук : 09.00.01. Воронеж, 2007. 409 с.

4. Латышева Ж. В. К вопросу о дефиниции и типологии трансцендирования // Вестник Костромского государственного университета им. Н. А. Некрасова. 2012. Т. 18. № 2. С. 45 – 48.
5. Латышева Ж. В. Онто-гносеологические, социальные и эстетические характеристики трансцендирования в контексте философии Платона // Свеча-2013. Религия и религиозность в локальном и глобальном измерении : материалы междунар. науч.-практ. конф. Т. 24. Религия, religio и религиозность в региональном и глобальном измерении. Владимир : Изд-во ВлГУ, 2013. С. 373 – 383.
6. Латышева Ж. В. Проблема трансцендирования в философии и теологии Августина Аврелия // Церковь, государство и общество в истории России и православных стран : материалы III Междунар. науч. конф. Владимир : Изд-во ВлГУ, 2011. С. 227 – 230.
7. Латышева Ж. В. Семантика трансцендирования в некоторых учениях Возрождения и Нового времени // Проблемы духовных ценностей в философии и культуре : монография. Новосибирск, 2011. С. 20 – 37.
8. Семёнов В. Е. Доминирующие парадигмы трансцендентализма в западноевропейской философии. М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2012. 687 с.
9. Семёнов В. Е. Трансценденталистская семантика Платона // Вопросы философии. 2011. № 7. С. 105 – 117.
10. Семёнов В. Е. Доминирующие парадигмы трансцендентализма в западноевропейской философии : автореф. дис. ... д-ра филос. наук : 09.00.03. М., 2011. 41 с.
11. Слободчиков В. И. Реальность субъективного духа // Человек. 1994. № 5. С. 21 – 38.
12. Кун Т. Структура научных революций : с введ. ст. и доп. 1969 г. М., 1977. 300 с.
13. Oussaty J. M. Development as transcendence: an examination of a phenomenological perspective of how individuals and their movement change over time (wholistic): Dissertation Educat. D. North Carolina : The University of North Carolina at Greensboro, 1987. URL: <http://search.proquest.com/docview/303494524?accountid=130192> (дата обращения: 20.08.2012).

**TYPOLOGICAL, SEMANTIC AND PARADIGMATIC
PECULIARITIES OF UNDERSTANDING OF TRANSCENDING**

The article for the first time in Russian philosophical and religious literature studies the typology of transcendence, understood as the universal characteristic of creative human activities. This typology includes ontological, epistemological (cogitative) and the social types of transcendence. The article emphasizes the social nature of transcending as such. Basic semantic complexes of transcending and paradigms in the study of this subject area are stipulated.

Keywords: transcending, transcendental, transcendentalism, ontological, epistemological, social.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ (CONTRIBUTORS)

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

БОГОМОЛОВ Игорь Константинович – кандидат исторических наук научный сотрудник Института научной информации по общественным наукам Российской академии наук.

boga_igor@mail.ru

ГАРИПОВА Гульчира Талгатовна – кандидат филологических наук доцент кафедры русской и зарубежной филологии Владимирского государственного университета им. А. Г. и Н. Г. Столетовых.

gulyagaripova1@rambler.ru

ДАВШАН Александра Николаевна – доктор филологических наук профессор кафедры русского и зарубежного литературоведения Национального университета Узбекистана им. Мирзо Улугбека.

alias-00@mail.ru

КИЛИЧЕНКОВ Алексей Алексеевич – доктор исторических наук профессор кафедры истории России новейшего времени Историко-архивного института Российского государственного гуманитарного университета.

kilichenkov@yandex.ru

КОРНИКОВ Аркадий Андрианович – доктор исторических наук профессор кафедры новейшей отечественной истории Ивановского государственного университета.

histgerb@mail.ru

ЛАТЫШЕВА Жанна Вячеславовна – доктор философских наук профессор кафедры философии и религиоведения Владимирского государственного университета им. А. Г. и Н. Г. Столетовых.

joan_lat@mail.ru

МАМАЕВ Андрей Владимирович – кандидат исторических наук старший научный сотрудник Института экономики Российской академии наук.

andreydx2006@yandex.ru

МАРТИРОСЯН Вергине Самвеловна – кандидат филологических наук ассистент кафедры богословия Ереванского государственного университета.
pochta2008_91@mail.ru

МИЛЬКОВА Анна Владимировна – аспирант кафедры культурологии и религиоведения Высшей школы социально-гуманитарных наук и международной коммуникации Северного (Арктического) федерального университета имени М. В. Ломоносова.
a.milkova@narfu.ru

ПЕТРУХИНА Наталья Михайловна – кандидат филологических наук, доцент зав. кафедрой русской литературы и методики преподавания факультета русской филологии Узбекского государственного университета мировых языков, почётный академик Академии наук ТУРОН, академик Международной академии наук педагогического образования.
tatashap@mail.ru

ФОЦИЙ Кристина Павловна – магистрант специальности «Украинский язык и литература» Луганского национального университета имени Тараса Шевченко.
oksana.shkuran@mail.ru

ХРИПУНОВ Андрей Сергеевич – аспирант кафедры новейшей отечественной истории Ивановского государственного университета.
andrei-hripunov@mail.ru

ШКУРАН Оксана Владимировна – кандидат филологических наук доцент кафедры украинского языка и общего языкознания Луганского национального университета имени Тараса Шевченко.
Oksana.shkiran@mail.ru