

с е т е в о й н а у ч н ы й ж у р н а л ISSN 2408-932X

НАУЧНЫЙ РЕЗУЛЬТАТ

СОЦИАЛЬНЫЕ И ГУМАНИТАРНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

RESEARCH RESULT. SOCIAL STUDIES AND HUMANITIES

Том 5 № 4
Volume 5 2019

16+

Сайт журнала:
rrhumanities.ru

сетевой научный рецензируемый журнал
online scholarly peer-reviewed journal



НАУЧНЫЙ РЕЗУЛЬТАТ. СОЦИАЛЬНЫЕ И ГУМАНИТАРНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ RESEARCH RESULT. SOCIAL STUDIES AND HUMANITIES

Журнал зарегистрирован в Федеральной службе по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор)
Свидетельство о регистрации средства массовой информации Эл. № ФС77-67557 от 31 октября 2016 г.

The journal has been registered at the Federal service for supervision of communications, information, technology and mass media (Roskomnadzor)
Mass media registration certificate El. № FS 77-67557 of October 31, 2016



Том 5. № 4. 2019

СЕТЕВОЙ НАУЧНО-ПРАКТИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ

Издается с 2014 г.

ISSN 2408-932X



Volume 5. № 4. 2019

ONLINE SCHOLARLY PEER-REVIEWED JOURNAL

First published online: 2014

ISSN 2408-932X

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Главный редактор: Ольхов П.А., доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии и теологии, Институт общественных наук и массовых коммуникаций Белгородского государственного национального исследовательского университета, Россия

Заместитель главного редактора – выпускающий редактор: Мотовникова Е.Н., доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии и теологии, Институт общественных наук и массовых коммуникаций Белгородского государственного национального исследовательского университета, Россия

Редактор английских текстов: Ляшенко И.В., кандидат филологических наук, доцент кафедры английской филологии и межкультурной коммуникации, Институт межкультурной коммуникации и международных отношений Белгородского государственного национального исследовательского университета, Россия

Ответственный секретарь: Ряпухина В.Н., кандидат экономических наук, доцент, директор Сербского ресурсного центра, доцент кафедры стратегического управления Белгородского государственного технологического университета им. В.Г. Шухова, доцент кафедры международных отношений, зарубежного регионоведения и политологии, Институт межкультурной коммуникации и международных отношений Белгородского государственного национального исследовательского университета, Россия

Пружинин Б.И., доктор философских наук, профессор, главный редактор журнала «Вопросы философии», Россия – *председатель редакционной коллегии*

Антанасиевич И., доктор филологических наук, профессор, заместитель заведующего кафедрой славистики филологического факультета государственного Белградского университета, Республика Сербия

Аронов А.А., доктор культурологии, доктор педагогических наук, профессор, заведующий кафедрой истории, истории культуры и музееведения Института культурологии и музееведения Московского государственного университета культуры и искусств, Россия

Атлагич С., доктор политических наук, доцент факультета политических наук государственного Белградского университета, Республика Сербия

Борисов С.Н., доктор философских наук, профессор, директор Института общественных наук и массовых коммуникаций Белгородского государственного национального исследовательского университета, Россия

Боянич Петар, доктор философии, профессор, директор Института философии и социальной теории, Белградский университет, Республика Сербия

Быкова М.Ф., доктор философских наук, профессор, Университет Северной Каролины, США

Быстрянец С.Б., доктор социологических наук, профессор кафедры истории и политологии Санкт-Петербургского государственного экономического университета, Россия

Вендт С., доктор наук, профессор, заместитель руководителя факультета психологии, социальной работы и социальной политики, старший научный сотрудник Центра гендерных исследований Университета Южной Австралии, Австралийский Союз

Вересов Н.Н., доктор философии, кандидат психологических наук, профессор, университет Монаша, Австралийский Союз

Винчигуэрра Лоренцо, профессор философии и эстетики, Реймский университет, директор Центра искусствознания и эстетики, Франция

Волкова О.А., доктор социологических наук, профессор, заведующая кафедрой социальной работы Института общественных наук и массовых коммуникаций Белгородского государственного национального исследовательского университета, Россия

Денич (Михаилович) Сунчица М., доктор филологических наук, профессор, декан Педагогического факультета государственного Нишского университета, Республика Сербия

Жилов М.С., доктор педагогических наук, профессор кафедры искусства народного пения факультета музыкального творчества Белгородского государственного института искусств и культуры, Россия

EDITORIAL BOARD

Editor-in-chief: PAVEL A. OLKHOV, Doctor of Philosophy, Professor of the Department of Philosophy and Theology, Institute of Social Sciences and Mass Communications, Belgorod National Research University, Russia

Deputy chief – make-up editor: ELENA N. MOTOVNIKOVA, Doctor of Philosophy, Professor, Department of Philosophy and Theology, Institute of Social Sciences and Mass Communications, Belgorod National Research University, Russia

English text editor: IGOR V. LYASHENKO, Ph.D. in Philology, Associate Professor, Department of English Philology and Intercultural Communication, Institute of Intercultural Communication and International Relations, Belgorod National Research University, Russia

EXECUTIVE SECRETARY: VICTORIA N. RYAPUKHINA, PhD in Economics, Associate Professor, Director of the Serbian Resource Center, Associate Professor of Strategic Management, Belgorod State Technological University named after V.G. Shukhov, Associate Professor of the Department of International Relations, Foreign Regional Studies and Political Science, Institute of Intercultural Communication and International Relations, Belgorod National Research University, Russia

BORIS I. PRUZHININ, Doctor of Philosophy, Professor, Editor-in-chief of "Voprosy Filosofii", Russia – *Chairman*

IRINA ANTANASIEVIC, Doctor of Philology, Professor, Faculty of Philology, University of Belgrade, Republic of Serbia

ARKADY A. ARONOV, Doctor of Cultural Studies, Doctor of Education, Head of History, History of Civilization and Museum Management Studies Department, Institute of Cultural Studies and Museum Management Studies of Moscow State University of Arts and Humanities, Russia

SINIŠA ATLAGIĆ, Doctor of Political Sciences, Associate Professor, Department of Political Sciences, State University of Belgrade, Republic of Serbia

Sergey N. Borisov, Doctor of Philosophy, Professor, Director of the Institute of Social Sciences and Mass Communications, Belgorod State National Research University, Russia

Petar Bojanic, Doctor of Philosophy, Professor, Director of the Institute of Philosophy and Social Theory, University of Belgrade, Republic of Serbia

Marina F. Bykova, Doctor of Philosophy, Professor, Department of Philosophy and Religion North Carolina State University, USA

SERGEY B. BYSTRYANTSEV, Doctor of Sociology, Professor, Department of History and Political Sciences, St. Petersburg State University of Economics, Russia

SARAH WENDT, Doctor of Science, Professor, Deputy Head of the Faculty of Psychology, Social Work and Social Policy, Chief Researcher at the Center for Gender Studies, the University of South Australia

NIKOLAI N. VERESOV, Doctor of Philosophy, Candidate of Psychology, Professor, The Monash University, Australia

LORENZO VINCIGUERRA, Professor of Philosophy and Aesthetics at Reims University, director of the Center for Research in Arts and Aesthetics, France

OLGA A. VOLKOVA, Doctor of Sociology, Professor, Head of the Department of Social Work, Institute of Social Sciences and Mass Communications, Belgorod National Research University, Russia

SUNČICA M. DENIĆ (MIKHAILOVIĆ), Doctor of Philology, Professor, Dean of the Faculty of Education, State University of Nis, Republic of Serbia

MIKHAIL S. ZHIROV, Doctor of Education, Professor, Department of Folk Art, Faculty of Music, Belgorod State Institute of Arts and Culture, Honored Worker of Culture of the Russian Federation, Russia

ILYA F. ISAEV, Doctor of Education, Professor, Emeritus Professor of Belgorod National Research University, Russia

VLADIMIR M. KAPITSYN, Doctor of Political Sciences, Professor of the Department of Sociology and Political Sciences, Institute for Professional Development, Lomonosov Moscow State University, Russia

EUGENE A. KOZHEMYAKIN, Doctor of Philosophy, Associate Professor, Head of the Department of Communication, Advertising and Public Relations, Institute of Social

Исаев И.Ф., доктор педагогических наук, профессор, Почетный профессор Белгородского государственного национального исследовательского университета, Россия

Капицын В.М., доктор политических наук, профессор, профессор кафедры социологии и политологии Института переподготовки и повышения квалификации Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова, Россия

Кожемякин Е.А., доктор философских наук, доцент, заведующий кафедрой коммуникативистики, рекламы и связей с общественностью Института общественных наук и массовых коммуникаций Белгородского государственного национального исследовательского университета, Россия

Короченский А.П., доктор филологических наук, профессор кафедры журналистики Института общественных наук и массовых коммуникаций Белгородского государственного национального исследовательского университета, Россия

Липич Т.И., доктор философских наук, профессор, заведующая кафедрой философии и теологии Института общественных наук и массовых коммуникаций Белгородского государственного национального исследовательского университета, Россия

Майданский А.Д., доктор философских наук, профессор, кафедра философии и теологии Института общественных наук и массовых коммуникаций Белгородского государственного национального исследовательского университета, Россия

Максимович Г., доктор филологических наук, профессор философского факультета государственного Нишского университета, Республика Сербия

Маркович Д., доктор филологических наук, профессор, заведующий кафедрой русского языка и литературы философского факультета государственного Нишского университета, Республика Сербия

Микешина Л.А., доктор философских наук, профессор, Почетный профессор Московского педагогического государственного университета, Россия

Ойтинен Веса, доктор философии, профессор-исследователь, Хельсинкский университет – Александровский институт, Финляндская Республика

Окладникова Е.А., доктор исторических наук, профессор, Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена, Россия

Пенской В.В., доктор исторических наук, доцент, профессор кафедры теории и истории государства и права юридического института; Белгородского государственного национального исследовательского университета, Россия

Порус В.Н., доктор философских наук, профессор, руководитель Факультета гуманитарных наук / Школы философии Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», Россия

Романова А.П., доктор философских наук, профессор, Директор института исследований проблем юга России и Прикаспия; профессор кафедры культурологии Астраханского государственного университета, Россия

Фёдорова М.М., доктор политических наук, главный научный сотрудник, руководитель сектора истории политической философии Института философии Российской академии наук, Россия

Хамидов А.А., доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан

Харченко В.К., доктор филологических наук, профессор кафедры филологии историко-филологического факультета Педагогического института Белгородского государственного национального исследовательского университета, Россия

Чжу Цзяньган, доктор филологических наук, доцент, заведующий кафедрой филологического факультета Университета Сучжоу (провинция Цзянсу), Китайская Народная республика

Шувакович У., доктор политических наук, профессор кафедры социологии Философского факультета государственного Приштинского университета с временным местонахождением в Косовска-Митровице, Республика Сербия

Щедрина Т.Г., доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии Московского педагогического государственного университета, Россия

Юбара Анет, доктор философии, доцент Майнцского университета Иоганна Гутенберга (земля Рейнланд-Пфальц), Федеративная Республика Германия

Sciences and Mass Communications, Belgorod National Research University, Russia

ALEXANDER P. KOROCHENSKY, Doctor of Philology, Professor, Institute of Social Sciences and Mass Communications, Belgorod National Research University, Russia

TAMARA I. LIPICH, Doctor of Philosophy, Professor, Head of the Department of Philosophy and Theology, Institute of Social Sciences and Mass Communications, Belgorod National Research University, Russia

ANDREY D. MAIDANSKY, Doctor of Philosophy, Professor, the Department of Philosophy and Theology, Institute of Social Sciences and Mass Communications, Belgorod National Research University, Russia

GORAN MAKSIMOVIĆ, Doctor of Philology, Professor of the Faculty of Philosophy, State University of Nis, Republic of Serbia

DEJAN MARKOVIĆ, Ph.D., Professor, Head of the Department of Russian Language and Literature, Faculty of Philosophy, State University of Nis, Republic of Serbia

LYUDMILA A. MIKESHINA, Doctor of Philosophy, Professor, Emeritus Professor of Moscow State Pedagogical University, Russia

VESA OITTINEN, Doctor of philosophy, Professor, University of Helsinki (Aleksanteri Institute), Finland

ELENA A. OKLADNIKOVA, Doctor of Historical Sciences, Professor, Herzen State Pedagogical University of Russia, St. Petersburg, Russia

VITALY V. PENSKOY, Doctor of Historical Sciences, Professor of the Department of Theory and History of State and Law, Law Institute; Belgorod National Research University, Russia

VLADIMIR N. PORUS, Doctor of Philosophy, Professor, Head of the Faculty of Humanities / the School of Philosophy, of the National Research University "Higher School of Economics", Russia

ANNA P. ROMANOVA, Doctor of Philosophy, Professor, Director of the Institute for the Study of Southern Russia and the Caspian; Professor of the Department of Cultural Studies, Astrakhan State University, Russia

Maria M. Fedorova, Doctor of Political Sciences, Head of the Department of History of Political Philosophy, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Russia

ALEXANDER A. KHAMIDOV, Doctor of Philosophy, Professor, Senior Researcher, Institute of Philosophy, Political Science and Religious Science, Committee of the Ministry of Education and Science of the Republic of Kazakhstan

VERA K. KHARCHENKO, Doctor of Philology, Professor of the Department of Philology, History and Philology of Pedagogical Institute, Belgorod National Research University, Russia

ZHU TSZYANGAN, Doctor of Philology, Associate Professor, Head of the Department of Philology at the University of Suzhou, Jiangsu Province, People's Republic of China

Uros Suvakovic, Doctor of Political Sciences, Professor, Department of Sociology Faculty of Philosophy of State University of Pristina with temporary located in Kosovska Mitrovica, Republic of Serbia

TATIANA G. SHCHEDRINA, Doctor of Philosophy, Professor of Moscow State Pedagogical University, Russia

ANNETT JUBARA, Doctor of Philosophy, Docent, The Johannes Gutenberg University of Mainz, Germany

Учредитель: Федеральное государственное автономное образовательное учреждение высшего образования «Белгородский государственный национальный исследовательский университет»
Издатель: НИУ «БелГУ». Адрес издателя: 308015 г. Белгород, ул. Победы, 85.
Журнал выходит 4 раза в год

Founder: Federal state autonomous educational establishment of higher education «Belgorod National Research University»
Publisher: Belgorod National Research University
Address of publisher: 85 Pobedy St., Belgorod, 308015, Russia
Publication frequency: 4 /year

СОДЕРЖАНИЕ

CONTENTS

ИССЛЕДОВАНИЯ		RESEARCHES	
Копривица Ч. Д. Общество: операциональное определение и эпистемический генезис	4	Koprivitsa Ch. D. Society: operational definition and epistemic genesis	4
Реутин М. Ю. К вопросу о структуре религиозного сознания (на материале женской мистики позднего средневековья)	16	Reutin M. Ju. On the question about the structure of religious consciousness (on the material of the woman mysticism of the late Middle Ages)	16
Савинцев В. И. Психологическое время в творчестве Н.Я. Грота и В. Вундта	32	Savintsev V. I. Psychological time in the studies of N. J. Groth and W. Wundt	32
Пенская Т. М. Судебник Ивана III: источник русского права или литературный памятник? (опыт историко-культурной и юридической герменевтики)	39	Penskaya T. M. The Code of Law of Ivan III: a monument to Russian law or a narrative document?	39
Здравич-Михайлович Д. Феномен судьбы музыкального произведения: один век «Марша на Дрину»	51	Zdravić-Mihailović D. The phenomenon of a musical piece: one century of "The March on the Drina"	51
Аскаров М. М. Анализ категорий идентичности в конце XX – начале XXI века на территории современного Узбекистана (на основе англоязычных материалов)	62	Askarov M. M. Analysis of categories of identity in the late 20 th – early 21 st centuries on the territory of modern Uzbekistan (based on English-language materials)	62
Сулимов С. И. Тайные общества как исторический фактор: доктрины, особенности и деятельность	78	Sulimov S. I. Secret societies as a historical factor: doctrines, features and activities	78
MISCELLANEOUS: СООБЩЕНИЯ, ДИСКУССИИ, РЕЦЕНЗИИ		MISCELLANEOUS: MESSAGES, DISCUSSIONS, REVIEWS	
Пенской В. В. «Рождение государства»: размышления над прочитанной книгой...	86	Penskoy V. V. "The birth of the state": reflections on the book...	86
Колесников С. А. Православная семья как духовно-религиозное сообщество (по материалам исследований протоиерея Василия Зеньковского)	100	Kolesnikov S. A. The orthodox family as a spiritual and religious community (based on the research of archpriest Vasily Zenkovsky)	100
Никулин Е. Р., Шубин А. Е. Национальное самосознание западных украинцев как этнической группы	106	Nikulin E. R., Shubin A. E. National identity of Western Ukrainians as an ethnic group	106
Горбатенко А. Г. Сообщество и община: к семантике социального служения Марфо-Мариинской обители милосердия	117	Gorbatenko A. G. Community and Sisterhood: towards the semantics of social ministry of Martha and Mary Convent of Mercy	117

ИССЛЕДОВАНИЯ
RESEARCHES

УДК 316.42

DOI: 10.18413/2408-932X-2019-5-4-0-1

Копривица Ч. Д.

ОБЩЕСТВО: ОПЕРАЦИОНАЛЬНОЕ ОПРЕДЕЛЕНИЕ
И ЭПИСТЕМИЧЕСКИЙ ГЕНЕЗИС¹

Белградский университет, Факультет политических наук, ул. Йове Илича, д. 165, Белград
11040, Сербия; caslav.koprivica@fpn.bg.ac.rs

Аннотация. В этой статье мы проводим концептуальное разграничение понятия общества, связывая его прежде всего с особыми интересами и соответствующим типом взаимодействия. О социализации в узком смысле можно говорить там, где имеет место опыт деперсонализации межчеловеческого взаимодействия, как будто за ним стоят не персональные – либо индивидуальные либо коллективные акторы – а аперсональные «силы». При этом совокупность всех интересами заряженных сил должна выстроить сингулярное социальное поле, то есть сосредоточиться в нем. Общество, в тённисовском смысле, родилось с появлением разногласий по основным нормативным вопросам, которые до того, в общности, были «решены» через непротокольный и неоспоримый консенсус по поводу совместной «истины», связывающей и обязывающей всех ее представителей. Отделение публичного от частного является сопутствующим эффектом диссоциации сообщества, что также проявляется как индивидуализм – сначала как образ жизни, а потом и как идеология. Это первоначальное разделение индивидов и групп в отношении их интересов порождает и расхождение их соответствующих мировоззрений. Существование постоянного разногласия в отношении общественно значимых вопросов становится типичным для социальной ситуации.

Ключевые слова: общество; сообщество; социальная онтология; Тённис; Зиммель; модерн; кризис

Для цитирования: Копривица Ч.Д. Общество: операциональное определение и эпистемический генезис // Научный результат. Социальные и гуманитарные исследования. 2019. Т. 5. № 4. С. 4-15. DOI: 10.18413/2408-932X-2019-5-4-0-1

¹ Статья подготовлена по материалам пленарного доклада на конференции «Что такое сообщество? Социальная герменевтика, власть и медиа» (Белгород, 21-22 октября 2019 г.). Мероприятие проведено при финансовой поддержке РФФИ, проект № 20-011-00403.

Ch. D. Koprivitsa

**SOCIETY: OPERATIONAL DEFINITION
AND EPISTEMIC GENESIS**

Belgrade University, Faculty of Political Sciences, 165 Jove Ilića St., Belgrade 11040, Serbia;
caslav.koprivica@fpn.bg.ac.rs

Abstract. In this article, we draw a conceptual distinction between the concept of society, connecting it primarily with special interests and the corresponding type of interaction. In the narrow sense, we can talk about socialization where there is an experience of depersonalization of interpersonal interaction, as if it were not based on personal – either individual or collective actors – but apersonal "forces". In this case, the totality of all the interests of the charged forces should build a singular social field, that is, concentrate in it. The society, in the Tönniesean sense, was born with the emergence of disagreements on basic normative questions, which are up to this point, in general, were "solved" through an unproductive and undeniable consensus on a joint "truth" that binds and obligates all its representatives. The separation of the public from the private is the accompanying effect of the dissociation of community, which also manifests itself as individualism – firstly as the way of life, and then as ideology. This initial separation of individuals and groups in relation to their interests also gives rise to a divergence of their respective worldviews. The existence of a permanent disagreement regarding socially significant issues is becoming typical of the social situation.

Keywords: society; community; social ontology; Tönnies; Simmel; modernity; crisis

For citation: Koprivitsa, Ch. D. (2019), "Society: operational definition and epistemic genesis", *Research Result. Social Studies and Humanities*, 5 (4), 4-15, DOI: 10.18413/2408-932X-2019-5-4-0-1

Концептуализация

Общество является, в первом приближении, побочным продуктом *интересов*, то есть притяжения собственной выгодой мотивированных человеческих взаимодействий. Основной предпосылкой такой концептуализации общества является эпистемическое различие этих взаимодействий, которые – в соответствии с терминологией Фердинанда Тённиса – либо относятся к «обществу» (*Gesellschaft*), либо являются самореферентными и относятся к модальности действия, характерной для *сообщества* или *общности* (*Gemeinschaft*). «Побочность» здесь не означает малозначительности: «общество» является не только осуществлением неких конкретных намерений; оно уникально в своей фактичности – как общий,

первичный, или собственно социальный, эффект происходящих взаимодействий. Социальное *взаимодействие* предшествует социальному *состоянию*. Когда мы говорим об обществе как о реальной динамичной сети социальных акторов, их взаимодействиях и устойчивых каналах этих взаимодействий, или некоторой кристаллизации их результатов (составляющих вместе «общественное пространство»), подразумевается, что совокупность остаточных эффектов взаимодействий людей, общающихся вновь и вновь, с неким подвижным постоянством воссоздает единство *одного Общества*, находящегося, таким образом, в состоянии перманентной эволюции. В противном случае само слово «общество» было бы просто коммуникативно

оправданным *ens in linguae*, но на самом деле не *ens extra linguae*².

Если состоянию предшествует взаимодействие, и определенный тип коммуникации создает то, что называется «обществом», то ясно, что не следует даже и думать об *обществе* как какой-то «вещи в себе». Но из этого не обязательно следует, что «общество» – только коммуникативно-прагматически оправдываемое понятие. С другой стороны, критериальное требование того, чтобы множество ежедневных эффектов взаимодействий – индивидуально-частных, мотивированных различными интересами и стремлениями, всегда образовывало одно *реальное целое*, хотя бы и изменяемое со временем, – очевидно, довольно сильное, достаточное для того, чтобы говорить об «обществе», переопределяя его не в номиналистическом смысле. Стоит оговориться и насчет устойчивой познавательной тенденции трактовать общество как реальное, действительное, как в разговорной речи, так и в науке. Постоянная познавательная потребность в социальной ориентации оборачивается доверием к теоретическому понятию общества; это понятие настолько укоренилось, что стали возможными и его внетеоретическое использование и, соответственно, критическое забвение его как концептуальной данности.

Дополнительной предпосылкой для высказываний о реальности *общества* является опыт постоянной подверженности современного человека (как отдельных лиц, так и групп) воздействию некой внешней *общественной силы*, причем эта «сила» не является ни неестественной, ни

сверхъестественной, а только действующей в некотором межличностном пространстве. Этот опыт не нуждается в специальном обосновании

Таким образом, фактическим критерием эпистемического уточнения понятия «общество» является не то, насколько способна совокупность конкретных «социальных» взаимодействий (имеющих место в отдельных социальных «ландшафтах»), сойтись в *состояние* множества одного *Общества*. Предварительное условие для различения этого понятия состоит, скорее, в том, может ли совокупность этих взаимодействий быть представлена как *результант* (некое интегративное производное) *всех* социальных (взаимо)действий, образно фиксируемых при помощи понятия *силы*. Не случайно, что в речи об обществе часто фигурирует топос «общественных сил», по-видимому, заимствованный из физики. Когда мы говорим об обществе, мы в самом-то деле не имеем в виду некое состояние, субстанцию; в речи об обществе прежде всего подразумевается воздействие, изменение, то есть некоторая возможность «сложения» (и «вычитания») *всех* «общественных» сил, насколько их можно рассматривать как однородную форму взаимодействия, а не, как это бывает в природе, множество физических, в грубом приближении, якобы взаимно совсем безразличных видов взаимодействий.

Общество – это текущий совокупный результат результатов взаимодействий во всех отдельных ландшафтах борьбы конкретных индивидуальных интересов. Таким образом, *общество* будет заменой для *результанта результатов*, то есть для постулируемой способности *всех* фактических ландшафтов социального взаимодействия всегда связываться в одно поле – одного *Общества*.

В рамках такого анализа должны быть введены еще два условия для возможности оправданно говорить об

² Хотя здесь речь идет о разнице между онтологическим реализмом и номинализмом, мы преднамеренно не говорим о какой-то «универсалии» общества *ante rem*, которая, очевидно, немыслима. Поэтому ясно, что альтернатива (традиционному) реализму и номинализму, когда дело касается общества, должна быть каким-то образом переопределена – при сохранении основной интенции этой концептуальной дихотомии.

обществе как текущем результате сил. Первое: частичные ландшафты конкретных, интересами заряженных взаимодействий не могут сосуществовать безразлично, они всегда спонтанно влияют друг на друга, то есть даже и не преднамеренно, но неизбежно «взаимодействуют». Таким образом зиммелевский «социальный эффект»³, в конечном счете, сводится к *мета-взаимодействию взаимодействий*. В отличие от конкретных социальных взаимодействий, в которых конкретные акторы преследуют свои интересы и амбиции, производя эффект силы, в этом вторичном мета-взаимодействии между ситуационно-фактически отдельными ландшафтами реальных взаимодействий, то есть между отдельными результатами каждого из них, нет никаких персональных (индивидуальных или коллективных) намерений продвигать конкретные интересы, а скорее, сочетание сил происходит «спонтанно-аперсональным» образом. Эти силы – *действия без актора*. Таким образом, местом рождения социализации в узком смысле является именно деперсонализация межличностного взаимодействия, которая, в конце концов, также оказывает обратное влияние на общение лицом к лицу, которое также становится всё более безличным, по крайней мере, в его социальной модальности⁴.

³ Ср.: «[д]ля этого социального эффекта требуется сходство и одновременность бесчисленных действий других» (Simmel, 1892).

⁴ Здесь также нужно учитывать возможность «заражения» и взаимного воздействия в эпоху растущей социализации: общие условности социального взаимодействия все больше начинают мотивировать малые *сообщества* (семьи, любовные пары, очень близких друзей) – как это видно в культурах, где социализация, показателем которой является модернизация, продолжается достаточно долго исторически. В связи с этим заметим, что *общность* и *общество* могут быть поняты как две идеал-типические модальности, встречающиеся друг с другом в разных социумах – как в порядке формализации общностных, так и «фамильяризации» деловых корреляций и взаимодействий.

Иными словами, здесь нет оснований предполагать отсутствие взаимного влияния результатов конкретных социальных взаимодействий, подобно тому, как силы в природе никогда не могут быть друг к другу безразличными. На практике это означает, что влияние социальных взаимодействий не может быть заметно уменьшено или практически исчезнуть – с увеличением расстояния. В физике, например, субатомные взаимодействия, происходящие на очень небольших расстояниях, считаются незначительными на больших расстояниях. В социальных взаимодействиях нет ничего настолько далекого, что не могло бы участвовать во всеобщем текущем сочетании сил.

Это, конечно, не означает, что всегда можно измерить конкретный вклад каждого взаимодействия или эпистемически аккуратно определить их носителей. Эффект социальности основывается на *спонтанной анонимизации носителей* в общественном пространстве⁵ – хотя в конкретных ландшафтах взаимодействие всегда изначально исходит из я-ты / мы-вы-отношений, которые лежат в основе, казалось бы, неожиданного тезиса Зиммеля о том, что личность человека является ключевой предпосылкой его становления общественным⁶. Вот почему, в конце концов, социальное воздействие *grosso modo* начинается именно там, где прекращается непосредственное взаимодействие между персонализированными акторами, когда

⁵ По Зиммелю, «[о]бщество *создает* и предлагает '*место*' в себе, которое отличается по своему содержанию и контуру от других, но в принципе может быть заполнено *многими* [людьми] и, таким образом, является чем-то анонимным» (Simmel, 1908: 30; курсив мой. – Ч. К.).

⁶ «Априори эмпирической социальной жизни заключается в том, что жизнь не является полностью социальной. Мы формируем наши взаимоотношения не только под влиянием в них не входящей части нашей личности; эта часть действует <...> только потому, что она находится вне последнего, что определяет природу этого [социального] влияния» (Simmel, 1908: 27).

личные намерения становятся неважными, переходя в отчужденные, безличные социальные отношения.

Всё это, конечно, не исключает, что помимо аперсональных общественных сил могут появиться и социальные акторы – единичные, коллективные и корпоративные – готовые и способные проявлять свои, явно неанонимные, силы. *Неорганизованная социальная группа* не может появиться в роли социального актора – пока она не приобретет необходимые организационные свойства. Наконец, даже *ad-hoc*-социальная группа (например, толпа), может воспроизвести силу весьма значимую. Ее определяющие свойства существуют по ту сторону разницы между организованной и неорганизованной социальной группой, поскольку ее (несуществующая) «идентичность» не относится к ее, тоже отсутствующей, организации⁷.

Потребность в высказываниях об одном Обществе обусловлена не только необходимостью человека модерна ориентироваться в новой обстановке. Теоретическая гипотеза о необходимости объединения отдельных социальных контекстов была обусловлена коренным эпохальным изменением качества опыта социальной среды. Фундаментальное впечатление равнодушия, взаимосвязанности до тех пор отдельных социальных ландшафтов здесь сыграло решающую роль. Аналогичным (но и структурно родственным способом) события в социальной среде, протекающие в идеал-типическом

упрощении относительно независимо друг от друга, начиная с раннего Нового времени стали восприниматься как возрастающим образом связанные.

Сначала в действительности, в фактическом жизненном опыте, а затем и на уровне словоупотребления из одного событийного множества *историй* получалась одна *История*⁸. «Общество» не случайно примерно столь же старо, как и «История» (в обоих случаях, взятых в определенном, нормативном смысле); оба эти процесса эпохально обусловленных *сингуляризаций* на самом деле являются двумя сторонами одного и того же генезиса – наблюдаемыми из разных углов, и, соответственно, под разными именами. В частности, связывание событий в один *диахронический* процесс (История) трудно представить отдельным от связывания социальных пространств в один *синхронный* контекст (Общество).

Наконец, как еще более высокое понятие этой *полиаспектной косингу-*

⁸ Козеллек говорит о «лингвистико-историческом событии» или «семантическом процессе» (Koselleck, 1995: 54, 130), который около 1780 г. приводит к «новой концепции истории (Geschichte)» – истории «без связанного с ней объекта или вышестоящего субъекта – как истории в себе и для себя» (Koselleck, 1995: 321) «[И]з-за этой сингуляризации истории <...> было объявлено об изменении опыта, пронизавшего наше новое время» (ibid: 62). Однако это далеко не был единственный такой случай, поскольку именно «шло время великих сингуляризаций» (ibid: 54, курсив мой. – Ч. К.). Козеллек приводит два таких примера: «Во-первых, следует как *povum* – признак некоей “новизны” Нового времени – отметить, что с 1789 года “революция” всё более и более сгущается в *коллективное единственное число* <...> подобно немецкому понятию “история”, которое, как “история вообще”, сохраняет в себе возможности отдельных историй, и Революция превращается в *коллективное единственное число*, как будто объединяющее текущие во множестве отдельные революции» (ibid: 76). «В конце этого [18-го] столетия в немецком было сформировано *коллективное единственное число* Прогресса...» (ibid: 336). Но в дополнение к этим темпорально-историческим, были и другие, по меньшей мере *гомоморфные* сингуляризации.

⁷ «Есть различие между организованными социальными группами [здесь на самом деле надо учесть только имманентно и добровольно организованные группы. – Ч. К.] и неорганизованными социальными группами [также называемыми ‘свойственные группы’] (feature groups). – Ч. К.]. Называя расовые, этнические, гендерные и сексуально-ориентационные группы ‘неорганизованными социальными группами’, я не имею в виду, что отдельные лица в таких группах не могут принять организационную структуру. Напротив, предполагается, что условия идентичности таких групп не зависят от организационного элемента» (Ritchie, 2015: 315).

ляризации, связанной с диахроническим (история) и синхронным (общество) компонентом, можно понимать Культуру. Мало того, что со времен модерна культура начинает функционировать как псевдо-pluralia-tantum – в соответствии с интеграцией в целое *Культуры* различных явлений, подразумевающих и преднамеренное культивирование, и спонтанное возникновение, – но сама культура интегрирует в себя вышеупомянутые диахронический и синхронный моменты, поскольку она есть процесс универсальной контекстуализации. Причем этот никогда не прекращающийся процесс воспринимается как плоды приносящий и нужным образом формирующий сеть всеохватывающе-вездесущего *духовного прироста*⁹. Такой способ воображения акторов и их действий становится настолько обычным, что и первых стали называть «силами», даже когда их носитель был всем известен и виден. *Сила* становится синонимом как способа социальных взаимодействий, так и их носителей. Эта метонимизация – весьма значительный показатель эпохальной перемены образа и типа внутрисоциального (взаимо)действия.

Состояние социальности знаменует эпохальный приход мировой реальности к такой степени внутренней интеграции, когда эффективность представления социального расстояния между различными социумами как *безразличности* к происходящему всё больше упраздняется¹⁰. Это произошло когда-то

между эпохами раннего Нового времени (Х. Колумб: “Il mondo è rosso”, «Мир тесен») и зрелого модерна. Во время «начавшейся эпохи всеохватывающей социальности» (Gehlen, 2016: 189) уже почти не бывает «незначительных решений» (ibid: 300). Все отдельные общества всё больше сближаются друг с другом, сходясь в идеальной экстраполяции в единое *мировое Всеобщество*¹¹.

Важная ранее упомянутая предпосылка, которая могла бы оправдать разговор об обществе и в такой концептуальной среде, была бы здесь связана с потенциально проблематичным в обществе, концептуально модулированным как (текущий) результат сил. Тогда можно было бы представить – по крайней мере, в принципе – допустимую ситуацию, когда в условиях постоянно меняющихся параметров «вектора» универсальной силы Общества и «содержание» соответствующего

ду прочим, является следствием стихийной глобальной интеграции человечества в «мировое общество»). Однако ни в одном из этих случаев расстояние не означает равнодушие между относящимися друг к другу акторами; речь, скорее, идет о стратегически *воспроизведенном расстоянии*, которое имеет множество нормативных последствий, заряженных различными интересами, где важную роль постоянно играет власть.

¹¹ Социальная *Маргина*, или маргинальные общества, представляет собой граничные случаи отступления, то есть подавления отдельных лиц, групп и сообществ в состоянии существования в социальном вакууме, в котором заметные социальные силы отсутствуют. И это на самом деле фиктивно-фантазмагорическая концептуальная конструкция, поскольку люди оказываются в маргине именно из-за последствий определенных социальных сил, настолько мощных, что «маргиналам» никогда не удастся вытащить силы и выйти из этого *геттоистического состояния* без-интересия, то есть без-силлия. (Подробнее об этом см.: Копривица, 2019) Другими словами, мнимое отсутствие сил / интересов является результатом некоторого предыдущего эффекта (чужих) интересов / сил, на который постоянно обездоленные никогда не могли (с)ре-агировать, чтобы произвести какую-либо, если даже не и достаточную *контрсилу* – для противодействия внешним воздействиям.

⁹ Таким образом, культура – это не просто *мегаметафора* того, что происходит с человеческим обществом, то есть с обществом, но употребление образа культуры покоится на том, что совсем не трудно поставить под сомнение: общение в социуме должно *всегда* приносить плоды. При этом, как это дополнительно предполагается термином «плодо-творный», – плоды всегда должны быть полезными. А что, если культура станет «бесплодной», или же она, наоборот, начнет приносить «горькие плоды»?

¹⁰ Однако это не означает, что все расстояния отменены, например, классовые – внутри общества, или разница между метрополией и окраиной (что, меж-

термина меняется от момента к моменту. Но для целей нашей ориентации желательно не только, чтобы переменная «общество» изменялась устойчивым и предсказуемым образом; контрмодель необычайной стохастической изменчивости этой переменной не слишком реалистична. Гораздо вероятнее предположить некоторые имманентные непрерывные законы эволюции этого вектора во времени. Реконструкция этой закономерности, конечно же, должна входить в дисциплинарную задачу теории, претендующей здесь на компетентность.

В качестве одной из возможных моделей (быть может, не самой подходящей) здесь уместно припомнить предложенную Э. Гуссерлем – его понимание образа действий сознания, когда каждый его акт постоянно связан отношением, содержащим функции ретенции и протенции¹², несет с собою «эхо» восприятия соответствующего интенционального объекта, так же как и антиципацию (что-то от *ожидания*) грядущего. Акты сознания не отсекаются в потоке времени; представлять их таким образом – значит концептуально односторонне воображать их как якобы совершенно дискретный набор «мгновений»; на самом же деле каждый моментальный акт сознания можно рассматривать скорее как фрагмент *органического континуума его потока*.

Поэтому мы можем сказать, что Гуссерль здесь заключает доктринальный компромисс, предлагая теоретическую

модель, которую можно считать переходной формой между, условно говоря, динамическим интерактивизмом и статическим субстанциализмом – разумеется, неустанно подчеркивая несубстанциальную природу сознания, то есть его явственность, «феноменальность». Если это принимается в качестве концептуального приближения к понятию общества, целесообразного по ряду причин, то следует подчеркнуть, что на первый план выходит отклонение от понятия полного первенства динамически-процессуального по сравнению со статически-субстанциальным, как мы имеем, например, у Ницше, который иронизирует насчет декартовского доказывания понятия субстанции своей знаменитой «контрсентенцией»: *Мыслится, следовательно, есть мыслящий* (Nietzsche, 1972: 371). Переход здесь достаточно условный: от наименования процесса или действия к его *номинализации* (в грамматическом смысле) и к субстанциализации (в онтологическом смысле); это отклонение от умозрительной онтологии колеблющихся энергетических квантов (как мы это находим у сербского философа природы XVIII века Руджера Бошковича¹³, а впоследствии у Фридриха

¹³ Rodericus Iosephus Boscovicus, *Theoria philosophiae naturalis*, Venetia 1758 (1763). Р. Бошкович ошибочно причислен к хорватским ученым как «хорватский Лейбниц» (Вернер Гейзенберг, см.: (Actes, 1959: 28)) из-за его католического вероисповедания (принадлежности к ордену иезуитов). Бошкович – типично сербская фамилия, особенно распространенная в Черногории и восточной Герцеговине, откуда в Дубровник пришел дед Руджера, а его мать – итальянского происхождения. Коллективное сознание города Дубровника вплоть до XX века не имело никакого отношения ни к хорватской культуре, ни к хорватской идентичности. «Насколько сербы Дубровника не позволяли своему католицизму подавлять свои национальные чувства, это хорошо видно по их протесту Ватикану в 1901 году, когда в булле Папы Льва XIII “Slavorum gentem” он назвал заведение св. Иеронима в Риме хорватским. Высоко оценивая католичество Дубровника, доказавшее свою твердость на протяжении веков, Ватикан принял протест сербов-католиков из Дубровника и удалил название “хорватский” из названия за-

¹² «Имманентные содержания суть то, что они суть, лишь поскольку они во время своей “актуальной” длительности предварительно указывают на будущее и указывают назад на прошлое. В этих “туда” и “обратно” указаниях нужно еще различать следующее: в каждой фазе, которая первично конституирует имманентное содержание, мы имеем ретенции предшествующих и протенции приходящих фаз именно такого созерцания, и эти протенции осуществляются, пока длится именно это содержание» (Гуссерль, 1994: 89). «Каждое восприятие имеет свое ретенциальное и протенциальное обрамление» (Там же: 118).

Ницше) в конце концов является столь же (не)доказуемым, как и традиционная метафизика субстанции, особенно в ее метаморфозах Нового времени. Этот «просвещенный», умеренный «субстанциализм» – если речь идет о концептуальном определении сознания, допускает относительно плодотворную теоретическую ориентацию, и поэтому, надо думать, его следует предпочесть и догматическому субстанциализму, и догматическому антисубстанциализму.

Подобным образом, когда дело доходит до определения общества, его нельзя считать относительно статичным монолитом, который подчиняется весьма устойчивым законам, или чем-то, находящимся в постоянном и теоретически полностью не уловимом кипении. Но, в конце концов, не следует упускать из виду, что при всей неизбежности когнитивных метафор, возникающих при построении концептуальных моделей для осмысления проблем высокого уровня сложности, – и эти модели только помогают приблизиться к «самой вещи», но в принципе (а здесь в высшей степени) не равны ей самой.

Проблематичность общества

В общих чертах показано, что такое общество. Но остается вопрос, *как* это с обществом произошло? В данном случае речь идет о реконструкции исторического, а не структурного происхождения общества – на почве триадных отношений, где третий или третье, согласно формуле $2 + X$ (причем X означает любое количество «третьих лиц»), является зародышем, представителем и, наконец, агентом трансперсональных социализирующих отношений между мною и другим. *Общество* – снова в тённисовском, концептуально нормативном смысле – по сути родилось с появлением разногласий в *общности* по основным нормативным вопросам, с чем

она ранее не так часто и сильно сталкивалась (сохраняя свой уклад). *Общность* как таковая опирается на непроемкий и неоспоримый консенсус по поводу совместно обязывающей «истины». Этому всеобщему согласию – вплоть до исторического возникновения внутрисоциального инакомыслия иногда даже и по основополагающим вопросам – не угрожает то, что истина этого согласия предполагает асимметричное распределение социальных ролей. Тем не менее, во всех его частях, на уровне частного, то есть сословного самопонимания, существует без исключений практика подчинения отдельного индивидуума целому, его интеграция в него и служение ему. Эта ситуация воспринимается людьми домодерной эпохи как справедливая, даже если она основывается на изначальном неравенстве.

Но когда социум и его члены, из-за далеко идущих исторических изменений, теряют «оче-видность» восприятия этих общих, всех связывающих и всех обязывающих истин, то есть когда «*религия*» *общности* (в первичном смысле: *связывающего*) распадается, – тогда она [общность. – Ч.К.] входит в состояние, которое можно обозначить как преимущественно *социальное*¹⁴. В кон-

¹⁴ На протяжении всей истории культуры (по крайней мере, в Европе) общество и сообщество сосуществуют; вплоть до модерна общество было подчинено сообществу таким образом, что потенциально дисгармоничные, даже ан(тин)омичные конгломераты личных групповых взглядов и интересов сдерживаются всеобъемлющей *религией* общности. До модерна эта общая «религия» была связана с общей верой в сверхъестественное, поэтому мы напрямую связываем *религию* с этим (хотя это может быть не так, как мы это видим во времена (пост)модерна, когда политические идеологии, массовая культура, даже технология, принимают на себя некоторые традиционные «религиозные» роли, которые квалифицируют их как *парарелигиозные явления*). Вот почему следует считать, что религия – это всё, что достаточно успешно объединяет сообщество. Возможно ли это и в современном обществе, или же оно является имманентно «транспарарелигиозным», причем все упомянутые парарелигиозные явления были бы только частичными, не все-

ведения. В одной из своих телеграмм в Дубровник в 1903 году папа называет их «сербскими католиками» (Митровић, 1992: 16).

тексте модерна проблема *отделенной, «эмансипированной», общественной партикулярности* раскрывается как предварительное название для всех вопросов, возникающих в результате появления на *социальной сцене* едва ли упорядочивающихся идейно-идеологически индивида или группы. А эта «сцена» на самом деле устанавливается именно вследствие появления открытых, срочных, всех касающихся вопросов.

Публичное как особая социальная сфера и частное как ее в контексте модерна контрарный термин тесно связаны. Напротив, домодерная «публичность» нечетко разграничена и не создана (особенно в антагонистическом отношении к «частной жизни»). Публичность как территория поиска и, желательно, нахождения общей истины, и дополнительный компонент – «пространство», где человек живет без ее познания, относятся друг к другу как сообщающиеся сосуды. Вся идея интимности частного, личного пространства, удаленного от навязчивого взгляда другого человека, – не говоря уже о его контроле, – фактически основывается на *необходимости жить при отсутствии достоверности общей истины* – не изыскиваемой, а преднайденной, уже существующей, в неопровержимость которой твердо верится. Поскольку новая констелляция просуществовала достаточно долго, жизнь человека, *не обеспеченного истиной*, вызвала наконец его эмоционально-аффективное отделение от общности. Принадлежность человека общности, конечно, не могла таким образом быть совсем приостановлена; она, так сказать, оказалась «заключенной в скобки». Из состояния первоначальной *временности* жизни без истины – человека, всё больше и больше располагаемого *напротив* окружающей социальности, – этот человек, наконец, оказывается *вроде бы* эпохально

«консолидированной» *фигурой индивида*, для которой характерно «*основополагающее*» забвение исторического генезиса и «нормализация» своего изначально только временного состояния. С другой стороны, социальность в своей чистой, интересами определенной форме, по природе вещей вряд ли могла бы вызвать какую-либо эмоциональную привязанность. Частная жизнь индивида как образ жизни и даже своего рода метацинность впоследствии изобретенной *идеологии индивидуализма* может рассматриваться как следствие *идеологической нормализации* ситуации уже трансгенерационной жизни европейского человека за пределами достоверности истины и по ту сторону прежнего состояния общности.

Типичная черта (позднего) модерна (и постмодерна) – «приватизация» истины как своей – тесно связана с появлением *частной* жизни в предполагаемом здесь нормативном смысле; появление таких отдельных областей истины является результатом исторических изменений, а не чем-то якобы самоочевидным, как это может показаться современной (идеологической) установке. В своем первообразе такая *своя истина* является воображаемым пространством, *остаточно родившимся* в силу исчезновения ранее действовавших общих истин, или, немного иначе, *истин общности*. «Общественность» становится *полем публичного поиска общих истин* – поскольку имеющихся исчезающе мало. Появление сферы самозаконного действия (так называемой личной автономии) было вызвано неспособностью человека модерна продолжать совместное *сосуществование в истине*, которую никто – ни лично, ни коллективно – не находил, но которая – продукт неоспоримой традиции! – наличествовала как мировоззренческое, а затем и *жизненно-практическое априори всего сообщества*.

Рождение сферы частного (сначала в *частном* воображении, а только потом

охватывающими феноменами, – еще предстоит выяснить.

подлежащей консолидации в образе индивида), по-видимому, не является результатом преднамеренного идеологического действия, усилия (гражданского) индивида к «самоосвобождению»; скорее, она является непреднамеренным следствием потери общественной самоочевидности о том, как следует (совместно) мыслить и верить и «как следует» (совместно) жить. Это имеет далеко идущие последствия.

Если внутри общности известная и по необходимости прямо и самоочевидно принятая «истина» ранее была концептуальной основой «ведения» личной жизни, – между прочим, тогда почти совсем поглощенной космоцентрической жизнью сообщества, так что в ней, в том, чтобы ее специально *вести*, не было необходимости, – то, вступая в светский образ мира, каждый человек получает (как минимум) двойную задачу. Первая из них – участвовать как «ученый» (*Gelehrte*, на кантианском языке) в нескончаемых общественных дискуссиях, целью которых было обнаружение, а потом и практическое применение публичных истин; вторая – в качестве частного лица искать частные, личные истины, которые должны временно вступать в силу, – до тех пор, пока гипотезируемое общественное согласие насчет Истины не будет снова восстановлено. Кроме того, остается открытым вопрос, не окажутся ли частные истины избыточными вообще, при желаемом восстановлении поля публичных истин, или скорее этот топос личных истин останется прочной константной жизни светского человека. Но из последующего забвения временной структуры индивидуальности возникает целый кластер вторичных эрзац-мета-ценностей (или псевдо-ценностей): личная истина – креативность – подлинность... – которые, как типичная идеологическая инфраструктура нашего времени, выглядят как явная помеха для адекватной

истинностной ориентации в современной эпохальной ситуации.

Актуальные обстоятельства эпохи делают общество парарелигиозным (в первоначальном значении) – постоянно неконституированным, *временным коллективом*, возникающим из-за различных отношений между носителями мнений (об истинном) внутри него. В идеальной экстраполяции, когда спор об основной истине преодолевается, общество должно снова приобрести социетальную форму, из которой оно возникло, – становясь вновь *сообществом*. Это крайне маловероятно, поскольку всегда существует реальная возможность – невзирая на то, что мы не разделяем (в основном, марксистское) понимание прочной детерминации установок социальным положением их носителей, – что конкретные позиции акторов в вопросах общей важности всё еще будут обусловлены мотивацией интереса – в степени, достаточной для предотвращения восстановления подлинного консенсуса.

Вопреки социетальной перспективе, в которой индивид перестает быть просто временным искателем временных, личных или групповых «истин», – с той поры, когда публичные дебаты по ключевым вопросам восстановили бы общий консенсус в Истине и таким образом возобновили бы (с того момента *просвещенное*) Сообщество, – исторический опыт показывает, что эти публичные, ставшие неизбежными, дебаты всё более и более усугубляют ситуацию, делая еще менее вероятным достижение стоящей перед ними цели. Взамен желаемого *эпистемического единства* главным результатом вновь и вновь неудачных публичных дебатов является фактическое *подтверждение несовместимости* отдельных и групповых взглядов и интересов и *раздробление* частных миров, их «истинностных» образов. Стремление к публичному обнаружению истины приводит к противоположному результату – публичному столкновению

несовместимых, идеологизированных «истин», принимающих иногда ситуативно вид (пусть даже и спонтанно) якобы общей Истины.

Несмотря на надежды Канта на благоприятные последствия публичных дебатов, они имеют тенденцию углублять, а в конечном счете и закреплять существующие противоречия, часто приводя к появлению новых, ранее неизвестных и даже в высшей степени нерешаемых. Итогом *действующей истории* кантианского изречения о должности гражданина участвовать в публичных дебатах для содействия благосостоянию его общества впоследствии стало *мизологическое* изречение Маркса о том, что единственной успешной формой «критики» является революция, то есть насилие и террор. Если бы это действительно было так, гибель сообщества была бы безвозвратна, с весьма неопределенной перспективой создания стабильного общества.

Мало того, что попытка восстановить общность согласия в Истине посредством публичной речи не увенчалась успехом, но на самом деле она также консолидировала последнее социальное, на несогласии созданное *диссенсуальное состояние*. Остается очень реальным опасение, что изначальная временность общественно (не общно) центрированного социума стала его постоянным историческим положением. Но даже такое состояние общества не должно оставаться устойчивой реальностью, поскольку о нем можно говорить как о динамичном, условном «единстве» тогда, когда общая сумма интересов, стремлений, амбиций... в конечном итоге сходится, а не расходится, – если общий результат сил-интересов всегда положителен. В противном случае за давно уже сбывшейся «смертью сообщества» может последовать и смерть общества. Очень трудно предположить, может ли появиться кроме этих двух основных эпистемических видов социума третий, пока неизвестный. Если бы общество как форма сосуществования

оказалось под угрозой и на его месте не появилось бы ничего нового, это означало бы конец цивилизации, как образа человечески окультуренного сосуществования. Возможно даже, что самое появление некоего третьего вида социума стало бы концом цивилизации...

Литература

- Гуссерль, Э. Собрание сочинений. Том I. Феноменология внутреннего сознания времени / пер. В.И. Молчанова. М.: Гнозис, 1994. 162 с.
- Копривица, Ч.Д. Синдром идентичности глубокого приграничья. Приложения к пониманию окраины // Журнал фронтирных исследований. 2019. № 4/2. С. 257-295.
- Митровић, Ј.Д. Српство Дубровника [Сербскость Дубровника], Београд: Српска књижевна задруга, 1992. 303 с.
- Actes du Symposium international „Ruđer Bošković“* (1959), Académie Serbe des Sciences, Beograd etc.
- Gehlen, A. Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen / hrsg. von Karl-Siegbert Rehberg. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2016. XXII, 318 S.
- Koselleck, R. Vergangene Zukunft: Zur Semantik geschichtlicher Zeiten. Frankfurt am Main: Schurkamp, 1995. 389 S.
- Nietzsche, F. Nachgelassene Fragmente Anfang 1888 bis Anfang Januar 1889 // Kritische Gesamtausgabe. Band VIII / ed. Walter de Gruyter, Berlin – New York, 1972. 480 S.
- Ritchie, K. The Metaphysics of Social Groups // Philosophy Compass. 2015. No. 10 (5). Pp. 310-321.
- Simmel, G. Die Probleme der Geschichtsphilosophie. Eine erkenntnistheoretische Studie, Leipzig: Duncker & Humblot, 1892. 129 S. [Online] URL: <http://socio.ch/sim/geschichtsphilosophie/index.htm> (Accessed: 20.11.2019)
- Simmel, G. Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. Leipzig: Duncker & Humblot, 1908. 782 S. [Online] URL: <http://socio.ch/sim/soziologie/index.htm> (Accessed: 20.11.2019)

References

Actes du Symposium international „Ruđer Bošković“ (1959), Académie Serbe des Sciences, Beograd etc.

Gehlen Arnold (2016), *Urmensch und Spätkultur* [Prehistoric man and late culture], hrsg. von Karl-Siegbert Rehberg, Vittorio Klostermann, Frankfurt/M, Germany (in Germ.).

Husserl Edmund (1994), *Collected Works, Vol. I, The Phenomenology of Internal Consciousness of Time*, translation by V. Molchanov, Gnosis, Moscow, Russia (in Rus.).

Koprivitsa, Chaslav D. (2019), «Syndrome of identity of deep borderland. Applications for understanding the outskirts», *Journal of Frontier Studies*, 4/2, 257-295 (in Russ.).

Koselleck Reinhart (1995), *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten* [Past future. On the Semantics of Historical Times], Schurkamp, Frankfurt/M, Germany (in Germ.).

Mitrovic, Jeremiah D. (1992), *Srpsko Dubrovnika* [Serbian Dubrovnik], Srpska književna zadruga, Belgrade (in Serb.).

Nietzsche Friedrich (1972), *Nachgelassene Fragmente Anfang 1888 bis Anfang Januar 1889, Kritische Gesamtausgabe Band VIII*, Walter de Gruyter, Berlin – New York (in Germ.).

Ritchie Katherine (2015), “The Metaphysics of Social Groups”, *Philosophy Compass*, 10 (5), 310-321.

Simmel Georg (1892), *Die Probleme der Geschichtsphilosophie: Eine erkenntnistheoretische Studie*, Duncker & Humblot, Leipzig, Germany (in Germ.). [Online] URL: <http://socio.ch/sim/geschichtsphilosophie/index.htm> (Accessed: 20.11.2019)

Simmel Georg (1908), *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Duncker & Humblot, Leipzig, Germany (in Germ.). [Online] URL: <http://socio.ch/sim/soziologie/index.htm> (Accessed: 20.11.2019)

Conflict of Interests: author has no conflict of interests to declare.

Информация о конфликте интересов: автор не имеет конфликта интересов для деклараций.

ОБ АВТОРЕ:

Копривица Часлав Данилович, доктор философии, полный профессор, Факультет политических наук, Белградский университет, ул. Йове Илича, д. 165, Белград 11040, Сербия; caslav.koprivica@fpm.bg.ac.rs.

ABOUT THE AUTHOR:

Chaslav D. Koprivitsa, Doctor of Philosophy, Full Professor, Faculty of Political Sciences, Belgrade University, 165 Jove Ilića St., Belgrade 11040, Serbia; caslav.koprivica@fpm.bg.ac.rs.

УДК 248.14;801.73

DOI: 10.18413/2408-932X-2019-5-4-0-2

Реутин М. Ю.

**К ВОПРОСУ О СТРУКТУРЕ РЕЛИГИОЗНОГО СОЗНАНИЯ
(НА МАТЕРИАЛЕ ЖЕНСКОЙ МИСТИКИ
ПОЗДНЕГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ)¹**

Российская академия народного хозяйства и государственной службы
при Президенте Российской Федерации, проспект Вернадского, д. 82, корп. 2, г. Москва
119571, Россия; mreutin@mail.ru

Аннотация. Статья посвящена двухчастному строению религиозного сознания и демонстрирует такое строение на материале письменности немецких доминиканок первой половины XIV века. В первой главе оно систематически описано так, как его осознавали сами монахини-доминиканки (мотив «интроекции»). Во второй главе предложено его стороннее описание в научных понятиях (теория «объективации»). В статье делается попытка понять это строение исходя из самого религиозного опыта, а не создаваемых *post factum* религиозных доктрин, а также показать имманентную логику такого строения.

Ключевые слова: психоанализ; религиозный опыт; интроекция; объективация; массовый религиозный психоз

Для цитирования: Реутин М.Ю. К вопросу о структуре религиозного сознания (на материале женской мистики позднего Средневековья) // Научный результат. Социальные и гуманитарные исследования. 2019. Т. 5. № 4. С. 16-31. DOI: 10.18413/2408-932X-2019-5-4-0-2

M. Ju. Reutin

**ON THE QUESTION ABOUT THE STRUCTURE OF RELIGIOUS
CONSCIOUSNESS (ON THE MATERIAL OF THE WOMAN
MYSTICISM OF THE LATE MIDDLE AGES)**

Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, 82 Prospect
Vernadskogo, Moscow 119571, Russian Federation; mreutin@mail.ru

Abstract. This article is devoted to the 2-parts structure of the religious consciousness and demonstrates such a structure on the material of the writings, belonging to German women-Dominicans from the fourteenth century. The first chapter describes this mental structure as it was understood by the medieval nuns themselves (the topic of “introjection”). The second chapter gives an explanation for this phenomenon in scientific concepts and terms (the theory of “objectification”). The research is aimed to find a common approach to the mentioned above 2-parts structure and to indicate its intrinsic logic without any attraction of religious teachings, created *post factum*.

Keywords: psychoanalysis; religious experience; introjection; objectification; mass religious psychosis

¹ Статья подготовлена по материалам доклада на конференции «Что такое сообщество? Социальная герменевтика, власть и медиа» (Белгород, 21-22 октября 2019 г.). Мероприятие проведено при финансовой поддержке РФФИ, проект № 20-011-00403.

For citation: Reutin, M. Ju. (2019), "On the question about the structure of religious consciousness (on the material of the woman mysticism of the late Middle Ages)", *Research Result. Social Studies and Humanities*, 5 (4), 16-31, DOI: 10.18413/2408-932X-2019-5-4-0-2

I. Вводные замечания

На рубеже XIII и XIV вв. Центральную Европу – на сегодняшней карте: юг Германии, восток Швейцарии и север Франции – охватили массовые религиозные психозы, продолжавшиеся до середины XIV века. Разумеется, эти психозы не были институционально ограничены, затрагивали самые широкие слои позднесредневекового населения: от городского простонародья до городских патрициев и представителей высших эшелонов власти, однако культивировались они в рамках доминиканского ордена, персонажами, вроде констанцского визионера Генриха Сузо (1295/1297-1366, беатификация 1831).

К счастью, эта эпоха религиозной истории Европы была превосходно задокументирована: 1) «монастырскими хрониками», составленными в конвентах Унтерлинден (Кольмар), Адельхаузен (Фрайбург в Брайсгау), Кирхберг (Зюльц), Готтесцелль (Ульм), Отенбах (Цюрих), Тёсс (Винтертур), Катариненталь (Диссенхофен), Энгельталь (Нюрнберг), Вайлер (Штуттгарт); 2) откровениями Мехтхильды Магдебургской, Гертруды Хельфтской, Мехтхильды Хакеборнской, Кристины, Маргарет Эбнер, Элсбет фон Ойе (автограф Rh 159, Цюрих); 3) «благодатными житиями» Элсбет фон Ойе, Адельхайд Фрайбургской, Фридриха Зундера и Адельхайд Лангманн. Все эти описания задумывались как документальные свидетельства, однако, будучи составляемы в прихрамовой среде с ее чрезвычайно активным мифотворчеством, строились на миметических принципах (художественного удвоения реальности) и становились de facto художественными произведениями, при этом продолжая функционировать, восприниматься в качестве достоверных образцов для подражания. Разводить по-

добные свидетельства и действительность (не отождествлять и не противопоставлять их) нам помогают 4) посторонние документы: путевые заметки (Фома Шантимпре), замечания инквизиторов (Давид Аугсбургский), инквизиционные акты (Алберта Великого) и прочие, описывающие ту же реальность, что «хроники», откровения и «жития», однако составленные за пределами их компактной традиции.

Опираясь на перечисленные тексты, мы далее обратимся не к поведенческой (имитационная аскеза), но к духовной, молитвенной практике, строившейся в пределах указанной традиции.

II. Психомифология

1. Интроекция

Одним из наиболее важных, если не самым важным, среди мотивов изучаемых нами произведений является мотив интроекции: объект созерцания, Христос, проникает в субъект созерцания, монахиню-харизматику (или наоборот), что приводит к корректировке, чаще же к полному стиранию субъектно-объектных отношений. Мотив интроекции задан большим количеством образов и вариантов. При его разработке учитываются, прежде всего, новозаветные стихи Ин.14:23 («Мы придем к нему и обитель у него сотворим») и Гал.2:20 («Уже не я живу, но живет во мне Христос»).

Самым частым образом, относящимся к интроекции, является благодатное светолучение. Христос исходит в душу в облике света (Die Chronik der Anna..., 1880: 185). Одна из сестер обители Катариненталь узрела в себе свет, а в нем опознала свою душу в обнимку с Младенцем (Das «St. Katharinentaler Schwesternbuch»..., 1995: 131). Другая сестра монастыря Адельхаузен была залита и переполнена благодатью, выплескивавшейся у нее чрез

уста, бывшей дивным Младенцем (Die Chronik der Anna..., 1880: 171-172).

Интроекция может также пониматься как результат, подлинное содержание таинства Евхаристии. В течение нескольких дней после причастия харизматик видит свою душу подобной кристаллу, внутри которого мерцает Иисус-огонек (Die Chronik der Anna..., 1880: 174). Кристалл пронизан ярким, белоснежным светом; это дает о себе знать «божественность Христа», заключенная в кристалле в виде золотой сердцевины (Sanctæ Gertrudis..., 1875: 200). После таинства образ кристалла изредка принимает не только душа, но и тело харизматика в целом; в теле созерцаются душа и Господь: сии «милуются друг с другом с неизреченной нежностью» и обретаются «в единстве всяческой игровой радости» (Aufzeichnungen..., 1893: 135-136). После того, как Фр. Зундер причастился, «Иисусик» молит свою «милую Маменьку» постелить ему и его «милой супружнице», душе капеллана, «чудную постельку», где бы они смогли «порезвиться» (vnser kurczwil habind); в «постельке» веселье и смех, объятия и поцелуи (Ringler, 1980: 415-416).

Однако возможна и противоположная пространственная конфигурация: не только Христос в душе, но и душа во Христе. Он входит в нее и облекается ею, впускает в себя и облекает собой (Mechthild von Magdeburg, 2003: 92). Он является одеждой души, обряжает душу в свои одеяния, как это принято у друзей на земле (Sanctæ Gertrudis..., 1875: 197), в себя самого (Sanctæ Mechthildis..., 1877: 330) и в свое Божество, делая из нее бога (Ringler, 1980: 423). В результате не только Бог втекает в душу монахини, но и душа втекает в сущность Бога обратно (Leben und Offenbarungen..., 2009: 435). Господь втягивает душу в себя (Sanctæ Gertrudis..., 1875: 336). В нем, в «блаженнейшей Жизни», упокоение и кончина души (Gertrud von Helfta, 2001: 208). Будучи прибежищем души, он дарует ей утешение; она должна только вложить

руки в сердце ему (Sanctæ Gertrudis..., 1875: 412) или укрыться в одной из его ран (Sanctæ Mechthildis..., 1877: 172). Мехтхильда Хакеборнская созерцает в экстазе себя гуляющей в сердце Христа, как по прекрасному винограднику (Sanctæ Mechthildis..., 1877: 79), и входящей через отворенную дверь его сердца в округлый дом, где перед нею предстает Иисус (Sanctæ Mechthildis..., 1877: 195). Домом оказывается уже ее сердце; восседая в нем, Господь, озаряет его, как солнце освящает кристалл (Sanctæ Mechthildis..., 1877: 377).

Четкая конфигурация – сердце как внутренний мир харизматика, где совосседают Христос и душа – была задана уже в «Свято-Георгенских проповедях» (Die St. Georgener..., 2010: 186-187, 230), с опорой на метафорику Библии, прежде всего, Псалтири. То, что эта конфигурация была хорошо знакома доминиканкам первой половины XIV века, доказал Дж. Хамбургер, опубликовав их живописные миниатюры из Прусского культурного наследия Государственной библиотеки в Берлине (№ 417), Национальной и университетской библиотеки Страсбурга (Ms. 2929, f. 8^v) и другие (Hamburger, 1997: 141, 148). Ср. у А. Лангманн: «Она посмотрела в сердце свое и узрела душу свою, восседающую напротив нашего Господа» (Элизабет Штагель, 2019: 156). Впрочем, следует иметь в виду, что четкость этой конфигурации обманчива, так как визуально-пространственные метафоры (свет, сердце, кристалл, брачное ложе, одежда, раны, дом, виноградник) используются в качестве заведомо недостаточных. Здесь даже «внутри» – это «снаружи», а движение «наружу» есть движение «внутри». Метафоры применяются и тотчас разоблачаются, отбрасываются как лишь частично пригодные. И именно в качестве недостаточных они взаимозаменяемы. Но суть изображаемых ими процессов от того не меняется. А суть такова: чрезвычайно интенсивные, диффузные взаимоотношения между харизматиком и Христом – отношения, вовсе неизвест-

ные евангельскому мифу, при том, что сами евангельские персонажи (Христос, дьявол, апостолы, Богородица) прекрасно известны, хотя и утрачивают свои четкие силуэты действующих лиц.

2. Двухчастная конфигурация

Внутренний мир харизматика разделен на две части. Между обеими: той, что от неё, «черствой», и той, что от Бога, «любящей», блаженная Анджела узрела как бы «дорогу» (*Il libro della beata...*, 1985:300).² Однако вторая часть не только от Бога, но и сам Бог. Главный персонаж христианского нарратива, Христос, некогда ходивший дорогами Галилеи в окружении учеников и народа, теперь становится «частью» (*pars*), а именно «лучшей частью» (*pars optima*), внутреннего мира монахини-харизматика (*Gertrud von Helfta*, 2001: 130).³ Гертруда Великая говорит, обращаясь в молитве к Господу:

«Мне вовсе недостаточно Твоего благословения, если я не удержу Тебя Самого и не буду иметь моей лучшей частью, как всю мою надежду и упование» (*Gertrud von Helfta*, 2001: 158).

Что же это за части? Всё те же, знакомые нам: душа и Христос, восседающие в сердце у харизматика.

Приведенная выше цитата указывает на соотношение двух частей внутреннего мира монахини: ее собственной души и Христа. Первая из них пуста и представляет собой совершенное «ничто», сама по себе убога и нища (*Gertrud von Helfta*, 2001: 118, 218)⁴; в ней многое несовершенно, бедно, безобразно, нахо-

дится в небрежении (*Sanctæ Mechtildis...*, 1877: 221). Вторая полна всяческих благ, избыточествует и преизобилует ими, ни в чем не испытывая недостатка (*Gertrud von Helfta*, 2001: 134, 174)⁵. Части противопоставлены друг другу. Всё, чего лишена (*defecta*) и в чем испытывает недостаток (*deficere*) первая, имеется в избытке (*plenus*) в другой. Каждая из недостатков соотносена с соответствующим избытком. Гертруда – к Христу:

«Ты – моя честь, Ты – моя радость, Ты – мое веселье, Ты – мое утешение, когда я печальна. Ты – мой совет, если я сомневаюсь. Ты – моя защита, если со мной поступают бесчестно, мое терпение, если я бедствую, мое богатство, когда я бедна, моя трапеза, когда я пощусь, мой сон, когда бодрствую, мое лекарство, когда я больна» (*Gertrud von Helfta*, 2001: 88).

3. Восполнение

При таком положении дел вполне логично возникает мысль о «восполнении» (*suppletio*), стремление «восполнить» (*supplere*) недостатки, имеющиеся в первой части, за счет части второй. Христос говорит той же Гертруде:

«Ныне выдохни из себя все ошибки и недостатки, каковыя желаешь, чтобы они погибли в тебе, и втяни в себя из Моего духа всё, чем хочешь владеть из числа Моих добродетелей и совершенств. И знай несомненно, что добьешься избавления от всего, что выдыхаешь, и действия всего, что втягиваешь из Моего духа в себя» (*Sanctæ Gertrudis...*, 1875: 371-372).

Мотив восполнения – один из частых и наиболее разработанных в рассматриваемых нами текстах. Он был введен некогда Бернардом, уверенным, что в «Слове» имеется лекарство для ран, поддержка в бедствиях, возмещение недостатков и полнота успеха (*Bernhard von Clairvaux*, 1990-1999 (2) 652). Теперь же монахиня-харизматик накладывает длани на длани

² «И вот я узрела две части в себе, как будто во мне была вымощена некая улица. И с одной стороны я увидела всякую любовь и всякую благостыню, каковая была от Бога, но не от меня; а с другой стороны увидела иссохшей себя, и что нет во мне ни малого блага. И тогда я уразумела, что то была не я, которая любила, хотя и была вся в любви, но что сие было только от Бога».

³ «<...> чтобы мне было дозволено <...> заранее отвратить Тебя (Христа. – М. Р.), мою лучшую часть, с удовольствием».

⁴ «В себе я совершенно пустое ничто» (*in me sum tota nihilum et inane*), «бедная и неимущая сама по себе».

⁵ «Ты изобилуешь и неизъяснимо преизобилуешь в Самом Себе всякими благами», «Ты один достаточен для Себя, не имеющий в Себе никогда недостатка».

Христа, очи на очи, уши на уши, уста на уста, сердце на сердце и получает то, что он ими заработал при жизни взамен своих скверных действий этими членами (Sanctæ Mechthildis..., 1877: 8-9). Не удивительно, что в представлениях харизматика вторая часть есть опора, «твердыня» для первой (Sanctæ Mechthildis..., 1877: 148), ведь всё, чего первой не хватает в себе, имеет она во второй (Sanctæ Gertrudis..., 1875: 222). «Моя душа – пишет Гертруда – ждет не дожидается торгового дня, чтобы мои недобрые дела <...> Ты мне обменял на Твои добрые» (Gertrud von Helfta, 2001: 228). Латинским терминам: «supplere» (восполнять) и «emendo» (поправлять, искупать, замещать), соответствуют немецкоязычные термины: «volbringen» и «sten für» (Элизабет Штагель, 2019: 171, 203). Телесно переживая такое восполнение, Гертруда из Энгельталя на протяжении всей своей жизни делает движения ртом, словно что-то сосет. Это, объясняют авторы ее жития, Бог ощутимо кормил своей сладостностью (Ringler(b), 1980: 446). В указанном «восполнении», когда Бог становится «моей высочайшей надежностью» (min hoechste sicherheit) (Mechthild von Magdeburg, 2003: 38), – самая сердцевина и сущность мистического опыта доминиканок первой половины XIV века.

В рамках восполнения уясняются функции Христа: замещать собою любовника и ребенка, отсутствующих у монахини, на которых мы теперь подробно остановиться не можем. Заметим только, что в текстах традиции Христос предстает в цветении утонченного эротизма, в образах шестнадцатилетнего (Sanctæ Gertrudis..., 1875: 59) и восемнадцатилетнего (Leben und Gesichte..., 1872: 28; Mechthild von Magdeburg, 2003: 604, Элизабет Штагель, 2019: 165, 188) юноши, а также молодого мужчины в возрасте тридцати лет (Die Chronik der Anna..., 1880: 171; Das «St. Katharinentaler Schwesternbuch»..., 1995: 131; Элизабет Штагель, 2019: 139, 192). При этом Гертруда характеризует шестнадцатилетнего: «в том виде,

как Им хотела бы тогда насладиться моя молодость телесными очами», а Магдебургская бегинка замечает по поводу восемнадцатилетнего: «так образ Его девам всего милей, и Он всего прекрасней».

В текстах встречаются изображения coitus'a. Брачное соитие в Небесном Иерусалиме составляет кульминацию «Откровений» А. Лангманн (Элизабет Штагель, 2019: 187). Встречаются сцены разного рода извращений и педофилии, где задействован Младенец-Христос (Элизабет Штагель, 2019: 434). А. Бланнбекин сосет «крайнюю плоть» Иисуса (Элизабет Штагель, 2019: 307). Гертруда целует и ласкает всю ночь напролет положенное рядом с нею в постели распятие, пока не почувствует, как ее обнимает снятая с креста десница Распятого (Sanctæ Gertrudis..., 1875: 212; ср.: Песн.2:6). Что же касается младенца (ребенка)-Христа, то это один из наиболее распространенных образов нашей традиции. Он созерцался обыкновенно в период рождественских празднеств. Явившись со своей матерью монахине Ирмгард из обители Готтесцелль, он заставляет ее тосковать по себе долгие годы (Aufzeichnungen..., 1893: 145-146), обнаруживая тем самым свою компенсаторную функцию.

4. Реверсивная конструкция

Итак, Христос – «часть» монахини-харизматика. Существенной особенностью этой части является то, что она либо полностью утрачивает, либо в большой мере восстанавливает свои очертания мифологического персонажа и, соответственно, находится с душой либо в диффузных отношениях, либо в отношениях взаимной дополнительности (любовник, ребенок), неизменно оставаясь при этом одной из двух составляющих внутреннего мира харизматика. Обе части этого мира: Христос и душа, представляют собой своего рода сообщающиеся сосуды, между которыми происходит обмен активностями.

Отношения между рассматриваемыми частями являются прямо пропорцио-

нальными. Прямая пропорциональность – такая зависимость двух величин, при которой увеличение или уменьшение одной из них ведет к увеличению или уменьшению другой. Эта зависимость была установлена самым определенным образом уже в основополагающем тексте традиции, «Проповедях» клервоского аббата:

«Душа не сомневается в том, что любима (amari), поскольку любит (amat). <...> Как ты себя готовишь для Бога, так Он тебе явится» (Bernhard von Clairvaux, 1990-1999 (2): 426).

Очевидно, что взаимоотношения между отдельными и самостоятельно действующими персонажами, харизматиком и Христом, какими они заданы у того же Г. Сузо, интериоризированы аббатом Клерво и заменены на закономерности внутренней, интеллектуальной динамики. И эта динамика нашла себе выражение в реверсивной конструкции: «Я Твоя, а Ты мой», «Ты во мне, я же в Тебе», «Иисусе, будь со мной всегда так, чтобы сердце мое оставалось с Тобой» (Gertrud von Helfta, 2001: 66, 206, 250). Прямая пропорция задается образом зеркала (speculum), популярного у монахинь (Gertrud von Helfta, 2001: 130) и состоит во взаимном познании и созерцании обеих частей друг другом:

«Душа, созерцающая Бога, созерцает Его не иначе, как если бы единственная созерцалась Богом (Bernhard von Clairvaux, 1990-1999 (2): 428). Возжигаешь в Себе (душу мою. – М. Р.), чтобы, как я была познана, я себя познала в Тебе» (Gertrud von Helfta, 2001: 182).

Такие взаимно-рефлексивные ходы предполагают пару обменивающихся действиями субъектов: кто возводит свой взор к Богу, тот созерцается Богом-Отцом (Sanctæ Gertrudis..., 1875: 153), кто взирает на Распятого, на того взирает и Распятый, узревая в нем свое отражение (Sanctæ Gertrudis..., 1875: 205). И Экхарт предельно заостряет мысль о взаимной рефлексии обеих частей (некогда самостоятельных персонажей) и видит в рефлексии не два

встречных, но единое действие, взятое с разных сторон и с разных позиций:

«Глаз, которым я вижу Бога, – это тот самый глаз, которым Бог видит меня. Мой глаз и глаз Божий суть один глаз и одно зрение и одно познание и одна любовь» (Meister Eckhart, 1936-2003 (1): 201).

5. Стратегии мистического единения

Главным событием, происходящим в области психомифологии, является мистическое «единение» души с Богом-Христом. Речь идет именно о процессе, «единении» (нем. «einunge», «einung» – Mechthild von Magdeburg, 2003: 320; Элизабет Штагель, 2019: 64, 192; лат. «unio» – Sanctæ Gertrudis..., 1875: 108, Gertrud von Helfta, 2001: 114, Sanctæ Mechthildis..., 1877: 170, Элизабет Штагель, 2019: 324), а не о достигнутом результате, «единстве» (нем. «einikeit» – Leben und Offenbarungen..., 2009: 406). Это весьма показательно, так как единство мыслится в становлении и достигается в постоянно возобновляемом усилии, в длящемся единении. В текстах изучаемой традиции описания мистического единения повторяются многократно. В соответствии с разыгрываемыми сценариями, такие описания делятся на три больших группы: сораспятие (Элизабет Штагель, 2019: 278), coitus или его эвфемистические замещения (Элизабет Штагель, 2019: 434), беременность Младенцем (Элизабет Штагель, 2019: 272, 332-333). В содержательном же плане мистическое единение обыкновенно толкуется четырьмя способами: 1) как совпадение и равноправное сотрудничество воле харизматика и Христа, 2) беседа того и другого, 3) инспирация первого вторым и 4) как полное поглощение индивидуальности, души харизматика и ее растворение в Боге.

Уходя корнями в мистику Бернарда Клервоского (а через него в более дальний контекст), первое толкование, сотрудничество, выглядит следующим образом:

«Когда ясное солнце Божества просветило его (Павла. – М. Р.) душу, из свет-

лой розы его духа излился поток любовного Божественного созерцания» (Meister Eckhart, 1936-2003 (1): 407).

Певцом такого единения была, несмотря на свою склонность к пантеизму, Элсбет фон Ойе: «Где кто-нибудь один друг с другом в великой любви, там должно быть всегда и действие по любви» (Leben und Offenbarungen..., 2009: 426), «В Моем действии Я запечатлеваюсь глубже в тебе, чем в твоём действии ты сможешь запечатлеться во Мне» (Leben und Offenbarungen..., 2009: 427).

Беседа. Возрев себе в сердце, харизматик обнаруживает в нем свою душу, восседающую напротив Господа, обменивающуюся репликами (Элизабет Штагель, 2019: 333) и оживленно беседующую с ним (ad invicem colloquentes) (Sanctæ Mechtildis..., 1877: 195). Имеются изображения того, как это собеседование протекает:

«Подобно тому, как беседуют два человека и отвечают друг другу, так Бог весьма часто говорил в ее (Мехтхильды фон Вальдек. – М. Р.) душе, а ее душа с Богом» (Aufzeichnungen..., 1893: 119).

Такая беседа описывается с помощью взаимно-рефлексивной конструкции: «Ты – Мне, а Я – Тебе, и мы друг с другом любовно беседуем» (Aufzeichnungen..., 1893: 118). Но аналогия с беседой между людьми не может простираться слишком далеко, ведь «беседа» (gespräch) посредством которой Бог «присутствует» в душе, протекает «без телесных слов» (Die Stiftung..., 1889: 241).

Что касается инспирации, то она состоит в том, что, оставаясь действующим лицом, харизматик обменивает свои свойства и действия на свойства и действия Бога, так что определяется Божьими свойствами и действует Божьими действиями, вернее же, Бог действует в нем и посредством него (in anima sine intermissione operaris) (Sanctæ Mechtildis..., 1877: 230), в нем собой услаждается (Leben und Offenbarungen..., 2009: 429), даже если харизматик полагает, что делает то или дру-

гое сам. Как образец совершенной инспирации выбрана беременность Богородицы (Sanctæ Mechtildis..., 1877: 91)⁶. Харизматик чувствует чувствами Бога:

С этими словами Бог втянул ее (Мехтхильды Хакеборнской. – М. Р.) душу полностью в Себя Самого и объединился с нею – да так, что ей показалось, словно она видит очами Божьими, внемлет Его ушами и говорит Его устами. Она была также уверена, что обладает никаким иным сердцем, как только сердцем Божьим (Sanctæ Mechtildis..., 1877: 179).

Харизматик подобен кузнечным мехам, имеющим воздух не в себе, но берущим его из окружающего пространства (Sanctæ Mechtildis..., 1877: 205-206). Слабый сам по себе, он силен силою Божьей: «когда Я вливаю в тебя Мое Божество, ты становишься сильной» (Элизабет Штагель, 2019: 164).

Наконец, поглощение:

«Когда душа этого (единения. – М. Р.) достигает, она лишается своего имени, Бог ее поглощает, и она в ничто обращается, – как солнце поглощает зарю, так что она исчезает» (Майстер Экхарт, 2010: 80).

Редкая по сравнению с другими моделями, она поясняется посредством метафор плавления золота в горниле и растворения вина в воде, как это имеет место в «Струящемся свете» Мехтхильды⁷. На расплавленное золото, растворен-

⁶ «И вот Преплавленная Троица втекла в нее в полноте Своего Божества и так пронзила ее, что она наполнилась Богом. Даже когда она полагала, что делает что-то сама, Бог Сам совершал сие в ней и исполнял посредством нее. Он видел ее очами, внимал ее ушами и устами ее возносил Себе Самому прекраснейшие и совершеннейшие песнопения, радуясь Себе и наслаждаясь Собой в сердце Девы, как в Своем собственном». Ср. также: «В ней (Деве Марии. – М. Р.) был Бог, над нею был Бог, вокруг нее всюду был Бог, и она из-за этого была изрядно просвещена истинным светом» (Die St Georgener Predigten, 2010: 71).

⁷ «Оно (божественное Сердце. – М. Р.) подобно червонному золоту, которое пылает в великом огне горнила. Так Он принимает ее (душу. – М. Р.) в Свое пылающее Сердце. Когда высокий князь

ное вино душа похожа и до своего создания, когда она, согласно проповеди 52 И. Экхарта (Майстер Экхарт, 2010: 178), еще покоилась в Боге, неразличимая с ним (Schneider-Lastin, 2000: 550).

Следует заметить, что за четыремья перечисленными моделями с большой степенью вероятности находится единый мистический опыт, взятый и описанный с разных сторон. Сутью такого опыта, как заверяет Г. Сузо, является «деятельная восприимчивость» (*uebige enpfintlichkeit*), активные усилия по достижению полной пассивности (Сузо, 2014: 114, 495) и готовности беспрепятственно ознаменоваться отпечатками Божьими. При этом обе активности, как человека, так и Бога, прямо-пропорциональны, сам же процесс запечатления понимается как беседа «без слов». Подобная беседа представляет собой инспирацию. Инспирированная монахиня, обнаруживающая собой – и своим словом, и делом – Бога среди людей, есть «сороботница» (*mitwürckerin*) Божья (*Leben und Offenbarungen...*, 2009: 417); тут в терминах внешнего ряда изображен всё тот же внутренний процесс восполнения недостаточной «части» за счет «части» избыточной.

6. Деформация мифа

Помимо изображенных процессов, связанных с мистическим единением, в рамках психомифологии происходят и другие изменения христианского мифа. Отмечается тенденция к отмене ангельской иерархии и установлению непосредственного общения Бога и человека без всякого посредничества:

«Господи, небеса для меня слишком ничтожны <...> утешение ангелов почитаю я за ничто <...>. Господи, если Ты хотя бы немного любишь и ценишь меня, тогда приди Сам и не присылай ко мне никакого посланника» (Элизабет Штагель, 2019: 163).

и малая дева так обнимаются и соединены, как вода и вино, то она обращается в ничто и исходит из себя» (Мехильда Магдебургская, 2014: 24).

Происходит взаимное противопоставление двух ипостасей Св. Троицы, Отца и Сына, при изъятии третьей, Св. Духа. Отец либо вовсе остается за пределами психомифологии, и харизматик общается лишь с Сыном, представляющим Бога и Троицу, либо олицетворяет собой суровую и даже предельно враждебную стихию, от которой способен защитить только Сын. В «Книжице жизни и откровений» Элсбет фон Ойе Отец медлит с праведной местью падшему человечеству из-за того, что без остатка предан неизъяснимому удовольствию от созерцания кровавых мук своего распятого Сына. У Отца полностью ампутирована любовь к человеческому роду и передана Сыну.

Наконец, имеет место маргинализация святых. В той же «Книжице» Элсбет они (в том числе святой Иоанн Евангелист) интересны харизматику лишь как помощники в его мистическом единении и как образцы удачного опыта единения в прошлом.

7. Заключительная интеграция

Опять-таки новым является то, что в пределах психомифологии Христос, лучшая, изобильная и, казалось бы, самодостаточная «часть» внутреннего мира харизматика, не устает подчеркивать свою полную зависимость от другой «части» - души, убогой и скудной самой по себе:

Она (душа капеллана ра. - М. Р.) сказала: «Господи, я не госпожа, а бедная служанка Божья». Тогда Господь наш сказал душе: «Вы – также госпожа (*frou*). Вы властны надо Мной (*gewaltig*), принуждаете Меня (*zwingent mich*) и привязываете Меня (*bindent mich*) к себе, так что Я вынужден делать (*müß tûn*) то, что вы пожелаете (*wo^elind*)» (Ringler, 1980: 422).

Особо силен этот лейтмотив отмены, полного упразднения божественной автаркии у М. Эбнер: Господь «изнывает по мне», «не может без меня обойтись» и «не хочет без меня обходиться» (Элизабет Штагель, 2019: 239, 257, 258).

«Я не могу обойтись без тебя, и ты не можешь обойтись без Меня. Твоя радость – во мне, а Моя радость – в тебе» (Элизабет Штагель, 2019: 280).

Будучи зависим от души, Господь заинтересован не меньше нее в том, чтобы обрести с ней единство, ведь не только она изнемогает от любви к нему, но и он изнемогает (*minnesiech*) от любви к ней (Mechthild von Magdeburg, 2003: 26). При таком новом взгляде «от Бога» мистическое единение предстает в совершенно новом свете.

II. Проективный механизм

1. Объективация

А теперь самое главное. В выработанном им представлении о Боге харизматик повстречал сам себя, какой-то «неведомый ему самому осколок своей же души», но, обнаружив его и даже вступив во взаимоотношения с ним, не понял его существа (Beutin 1997–1999 (1): 74). Это довольно сильное утверждение, и оно нуждается в доказательствах.

Одно из многочисленных собеседований между двумя персонажами психомифологии – Господом и душой – содержится в главе 23 части I «Книги особой благодати» Мехтхильды Хакеборнской:

«Она услышала голос, обращавшийся к ней: “Слушай же, о душа Моя, разразись в восклицаниях, ибо Дух Святой наполняет всю землю, не останешься свободной и ты”. Она стала размышлять о сказанном ей: может быть, сии слова не слова Бога, может быть, это всего лишь самоутешение твоей души? Но Господь отвечал: “Нет, всё это Мои словеса, ведь и душа твоя тоже Моя, а Моя душа – твоя”» (Sancta Mechthildis..., 1877: 82).

Созерцаемый монахиней внутри себя образ Христа обладает совершенно особым статусом. То, что он переживается субъективно, совсем не означает, что субъективным является само его содержание. Нет, его содержание объективно, хотя реальность такого содержания не поддается

описанию посредством предикатов бытия, предметного существования: веса, цвета, протяженности, времени и подобного. На языке латинского богословия такая реальность называлась «субсистенцией». Еще раз: объективная реальность образа Христа не сводится к субъективности воспринимающего его харизматика. Она не является продукцией этой субъективности, хотя имеется лишь в субъективном и сообщается только благодаря субъективным усилиям. Такова объективно-субъективная природа «внутреннего голоса» (*vox interior*), как он называется у А. Бланнбекин (Agnetis Blannbekin, 1731: 113), озвучивающего вечные, трансцендентные истины неповторимыми интонациями харизматика.

Это нетрудно понять, если основываться на современном авторском опыте. Можно создавать или не создавать литературный образ, но если образ создан, то, обладая собственным предметным содержанием, он мыслится как некое *само-по-себе*, навязывает себя как именно *такой образ*. С одной стороны, образ персонажа вполне ирреален, с другой стороны, он содержательно самостоятелен и недоступен мыслительному произволу с того самого момента, как задан. Образ обладает «объективным, интенциональным бытием» латинской схоластики. Примерно в таком смысле, хотя и с многократно бóльшим онтологическим углублением, следует понимать содержание приведенного выше изречения Христа. В плане переживания это содержание вполне субъективно, будучи не чем иным, как «самоутешением души» Мехтхильды. В плане значения оно вполне объективно, будучи раздающимися в Мехтхильде «словесами» Бога. Итак, есть объективное, и есть субъективное, а есть объективное в субъективном: такое объективное, которое не описывается предикатами бытия, потому что в противном случае (имея, например, вес, протяженность) оно не могло бы присутствовать в субъективном. Именно таков образ Бо-

жий, голос Бога, раздающийся в ушах харизматика: «Доброе, каковое задумывается, есть голос Божий, а не детище сердца» (Bernhard von Clairvaux, 1990-1999 (1): 508–510).

2. Имяславие

Наиболее ярко эта объективно-субъективная конфигурация проявляет себя, когда речь заходит об имени Бога. Тема имени Божьего: почитание, практика использования, теоретические размышления, – одна из важнейших и наиболее развитых в пределах женской мистики первой половины XIV века. Особенно интересен вопрос, как имя (*нем.* name, *лат.* nomen) «Иисус Христос» (Ihesus Cristus) соотносилось в представлениях монахини-харизматика с носителем этого имени.

Уже Бернгард, комментируя Песн.2:16: «Возлюбленный мой принадлежит мне, а я Ему», заметил, что между душой и Словом имеется некая «благодатная близость» (Bernhard von Clairvaux, 1990-1999 (2): 426), и, проясняя такую «близость», указал на перформативный характер веры: «Верующие знают, что Христос вселяется в их сердца через веру» (Bernhard von Clairvaux, 1990-1999 (2): 530) (ср.: Еф.3:17). Перформатив является речевым актом. Как раз таким актом, направленным на учреждение «лучшей части» души, психомифологического образа Бога (Христа), является «помышление» о Боге: «Бог, в силу помышлений (о Нем), пребывал в ее сердце» (Deus erat in corde per cogitationem) (Элизабет Штагель, 2019: 383). Иначе говоря, Бог вселяется в сердце благодаря помышлению о нем и посредством этого самого помышления. Если о Боге не помышлять, то он и не вселится в сердце. Все точки над «i» в этом вопросе расставляет А. Лангманн:

«Желаю начертать имя Мое в твоём сердце, чтобы ему никогда из него не стереться <...> Хочу глубоко погрузиться в сердце твоё и хочу совершенно заполнить его Собою Самим» (Элизабет Штагель, 2019: 160).

Тождество субъективного и объективного, названия и называемого, имени Бога и самого Бога – основная интуиция, раскрывающаяся в «Откровениях» М. Эбнер, этом «имяславческом» трактате par excellence. На многих страницах своих дневниковых записок Эбнер свидетельствует о «присутствии» Божьем (gegenwertikait gotes) в ее душе. Такое присутствие в большинстве случаев отождествляется с присутствием в душе имени «Иисус Христос» («Иисусе Христе») и обуславливается произнесением этого имени; оно «запечатлевается» и «втискивается» (ine gedrukket) в нее этим именем.

Имя «Иисус Христос» было мощно запечатлено в моем сердце новой благодатью и с наисладчайшим восприятием Его присутствия, которое открывалось в этом имени и которое я затем долго чувствовала (Элизабет Штагель, 2019: 277). Сладостное имя «Иисус Христос» имеет особое место в сердце моем. И Он его Сам приуготовляет во мне Своей благодатью, когда мило-сердно запечатлевается в сокровенном моего сердца (Элизабет Штагель, 2019: 276).

Хочется спросить, не соответствует ли «место» (stat) М. Эбнер «части» (pars) Анджелы из Фолиньо и «лучшей части» (pars optima) Гертруды Великой? Разумеется, Христос христианского мифа отнюдь не тождествен своему имени – в отличие от Христа психомифологии (интериоризированного мифа), одной из двух составляющих внутреннего мира монахини-харизматика: «места» и «лучшей части» её «сердца». Этот Христос как раз тождествен своему имени, которым вселяется в «сердце». Объективное в таком имени – его содержание. Оно богаче собственно значения, так как пропитано энергетическим началом, «благодатью» (genade). Субъективное в таком имени – манипуляции с ним: продумывание, артикуляция и озвучивание-возглашение. Будучи «голосом Божьим», имя Божье – «не детище сердца».

3. Проекция

Указанное выше тождество – субъективного и объективного, переживания

и переживаемого, названия и называемого, имени Бога и самого Бога – возникает в ходе действия проективного механизма и является главной чертой проективного образа. В мистическом переживании происходила встреча монахини-харизматика (вернее, ее представительницы, души) с проецированным из нее и отчужденным от нее содержанием, причем эта принадлежность должна была в порядке обязательного условия оставаться скрытой от самой монахини-харизматика. Выделенному содержанию усваивалось особое «место» во внутреннем мире, «сердце», монахини, и оно становилось одной из его, этого мира, «частей». Сам же внутренний мир получал обновленное строение, составляясь из «сверх-Я» и дефектного, привативного «Я», связанных между собой наподобие двух сообщающихся сосудов. Больше того: исходно субъективное, «сверх-Я» претерпевало гипостазирование, возводилось в ранг самостоятельной сущности и агента своих действий и ассоциировалось с главным персонажем христианского мифа Иисусом Христом. Да, в качестве мифологического персонажа Христос был предзадан, но он конструировался монахиней заново и переопределялся ею в ходе «игры», инсценировки одного из нескольких расхожих сценариев.

Первоначально свобода подобного переопределения была чрезвычайно велика, вплоть до возможности coitus'а с Христом. Именно в свободе индивидуального переопределения образов церковного мифа был заложен потенциал развития традиции. Впоследствии, к середине XV века, эта свобода подверглась институциональному ограничению в рамках инквизиционной методики «различения духов». «Различение», которым занималась ранняя, до Я. Шпренгера и Г. Инститориса, немецкая инквизиция, близко напоминает собой православное учение о прелести Игнатия Брянчанинова. После «Муравейника» И. Нидера (1437/1438) стало невозможно, по крайней мере, легально, толко-

вать евангельский образ Христа, святых, Богородицы самостоятельно – но только так, как позволяла доминирующая Церковь. Однако эти предписания и запреты никак не коснулись самого проективного механизма. В пределах проективной техники Бог по-своему рационален и насквозь понятен. Он – не что иное, как совокупность компенсаций, претерпевшая гипостазирование. Смирение, одновременное полагание привативного «Я» и «сверх-Я», является рабочей установкой на то, чтобы этот двухкамерный механизм мог функционировать. Зародившись в силу имманентной, внутренней логики (перформативной практики, известной организации религиозного сознания), духовная практика харизматиков стала обосновывать себя посредством логики трансцендентной (созданных в связи с нею религиозных доктрин). Такое ложное, маскирующее обоснование *post factum* стало непрямым условием успешного действия проективного механизма. Вédомый Бог должен позиционироваться как Бог невédомый, как «Deus absconditus», как объект апофатического описания.

Важно, что, согласно представлениям харизматика, его внутренний мир не является однородно-субъективным. Будучи интеллектуальной продукцией внутреннего мира, смыслы заданы, присутствуют в нем в виде объективных значений и, больше того, в качестве независимого от него действующего лица. Поэтому сновидения, воспоминания, зрительные, слуховые, вкусовые, тактильные, обонятельные и комбинированные галлюцинации в состоянии экстатического транса понимаются не как внутренний диалог с собой, но как разговор с лицом, онтологическая весомость которого многократно превосходит реальность окружающего харизматика предметного мира. К такому пониманию подталкивают сами характерные черты галлюцинации: четкость, интенсивность, определенность, убедительность, создающие ощущение сугубой реальности

происходящего. Одиночество диалогично и чревато беседами с Философией, Премудростью Божьей, Господом Иисусом. Здесь уже имеются зачатки социальности.

4. Структура фетиша

Сказанное сохраняет свое значение также далеко за пределами изучаемой нами традиции. Проективный механизм составляет, в частности, суть основного действия карнавальных торжеств, именно ритуального заклания жертвенного животного (или же маски), его расчленения и потребления. В результате этого действия коллектив мистрантов переходит из состояния ритуального истощения (кеносиса) в состояние ритуальной полноты (плеромы). Описание жертвоприношения посредством формулы «спирального развития мифа» К. Леви-Стросса и П. Маранды (Реутин, 1996: 41–43), казалось бы, исчерпывающе объясняющее его технологию, недостаточно в том смысле, что не принимает в расчет субъективного фактора и по умолчанию исходит из наличия однородной смысловой среды, в которой это жертвоприношение «работает». Но будет ли оно работать, если в нем станут участвовать лица, не принадлежащие к этой однородной среде, прежде всего, в отношении самих этих лиц? И в чем конкретно такая принадлежность может выражаться?

На эти вопросы отвечает семиозис языческого ритуала. Он состоит в том, что, убивая, расчленив и потребляя жертвенное животное (маску), коллектив причащается ровно тому, что в него закладывает, тем смыслом, которые предварительно полагает в этом животном (или маске). В Саксонии и Силезии таким животным был козел. «Мифологические представления о козле подчеркивают <...> его исключительную сексуальность (в сниженном виде – похотливость) и плодовитость» (Топоров, 1991-1992 (1): 663). Таковы коллективные, в конечном счете, субъективные смыслы. Они закреплены площадной традицией в животном, которое потребляют мистранты, тем самым усваивая их –

однако уже в качестве не субъективных, а объективированных, объективных, сообщаемых мистрантам в ранге дара, харизмы. Работа проективного механизма, не маркированная, скрытая в контексте праздника; предельная смыслотворческая активность участников, создаваемая ими самими как их предельная же пассивность; «деятельная восприимчивость» (*uebige empfintlichkeit*), если воспользоваться словом Г. Сузо; расчлененная и насквозь мертвая плоть, переливающаяся энергиями жизни; субъективный мир мистрантов, включающий в себя объективные смыслы-энергии – не это ли мы наблюдаем в пределах аскетико-экстатических «игр» фанатичек причастия, южно-германских монахинь? Такова семиотическая природа той силы, которая называлась на средневерхненемецком языке «*lust*» (ср. древнерусское «сѣпоръ» и его однокоренные «переть», «споры», «спѣрѣа» (семя), «спѣрѣа» (сею)) и благодаря которой коллектив переходил в состояние ритуальной полноты, «пира на весь мир».

Итак, Христос, *vis-à-vis* монахини-харизматика, присутствует в ее повседневной жизни в нескольких качествах. Он – распятый более тысячи лет назад, воссевший во вневременной славе герой евангельского повествования. Он – гостия, потребляемая ею в таинстве Евхаристии. Он – конструкт поверхностно знакомых ей богословских доктрин. Он – одна из двух составляющих ее внутреннего мира. Он был, есть и будет – повсюду, внутри и вовне: на стене в виде иконы и в сердце, ведь субсистенция, ментальный объект временных и пространственных оппозиций не знает.

5. Дьявол

Проективный механизм дал знать о себе и при переопределении (интериоризации) образа дьявола. Наиболее очевидно действие этого механизма в тех случаях, когда появление дьявола не внезапно, но обусловлено сюжетом, кризисным положением дел: попыткой оставить обитель, сильным искушением, болезнью, кончи-

ной. При этом дьявол «извне» озвучивает соображения, злые намерения, принадлежащие самому харизматику и обсуждаемые им в качестве антитезиса в диалоге с собой. Случаи таких споров Бога и дьявола в сердце неоднократно описаны в произведениях Г. Сузо (Сузо, 2014: 14, 247). Однако образ дьявола остался в традиции южно-немецких доминиканок первой половины XIV века не прописан и не раскрыт, в отличие от традиции брабантских бегинок конца XII-XIII веков. Кажется, все вопросы, связанные с этиологией этого образа, как, впрочем, и образа Бога, снимает тот факт, что и дьявол, и Бог перестали являться Кристине из Штоммельн сразу после климакса, кровотечения, пережитого ею в 46 лет, и более ни разу ей не явились на протяжении 24 лет, вплоть до самой кончины. Но этот факт никак не умаляет содержательного богатства обоих образов, ведь одно дело их функционирование в качестве проективных при само-терапии, в налаживании внутреннего баланса сознания, и совсем другое – их способность быть индивидуальным способом архивации унаследованных, коллективно создаваемых (начиная с Бернарда) содержаний. Вопрос о проективном образе дьявола может быть полноценно поставлен и решен на материале латинских житий ранних бегинок епископства Льеж.

III. Заключение

Итак, религиозные образы в некотором смысле – поскольку подверглись интериоризации и переопределению – представляют собой проецированную на внешний мир психологию. Именно это позволило немецкому философу и психоаналитику Вольфгангу Бойтину, автору известного трехтомного сочинения «Anima. Исследования по женской мистике средних веков» опознать в метафизике «метапсихологию» и эту последнюю называть «инновационными способами терапии» (innovative Gesundheitswege) в переломный XIV век, когда обрядовое

начало сходить на нет (Beutin 1997–1999 (3): 30, 58 и др.)⁸. Это в полной мере соответствует нашему предположению о подмене коллективного ритуала древней, раннесредневековой Церкви индивидуальной перформативной практикой позднего Средневековья.

Религиозный опыт перестраивается. Идет непрестанный поиск и установление нового внутреннего баланса, достигаемого в диалоге и выяснении отношений с собой. Такое «себя» теперь выстраивается как двухчастная конструкция: «Я»-привативное и сверх-«Я», между которыми – подобно паре сообщающихся сосудов – происходит обмен активностями: не только наполнение вторым первого, но и легитимация, оправдание первым необходимости существования второго. При этом сверх-«Я», будучи полноценным продуктом человеческой субъективности, позиционируется, в ходе объективации, как объективная величина, как Бог, оказавшийся внутри человека. (Только в этом контексте становится возможным говорить о «рождении Бога в душе», «искорке», имени Бога как Боге). На примере строения фетиша, находившегося в центре архаических обрядов жертвоприношения и причастия, показывается, что функция объективации, поставляющая человека через систему медиаторов / посредников перед собою самим, воз-

⁸ Приведем некоторые, на наш взгляд, небезынтесные выкладки В. Бойтина. Чувственность в женских монастырях не исчезала. Выход был найден с появлением нуптиальной (брачной) мистики. Таким выходом стал вывод сексуальных влечений в общение со сверхъестественными персонажами второго внешнего мира. Любовные переживания с ними перемежались с возвратами в первый внешний мир (реальность). В высокое и позднее Средневековье начала ослабевать вера в религиозные иллюзии. Поиск внутреннего баланса и интуитивная профилактика духовных заболеваний привела к открытию «инновационных способов терапии». При подобном прочтении религиозные образы понимаются как психология, проецированная на внешний мир. Сверхъестественная реальность толкуется как психология бессознательно. Метафизика обращается в психомифологию (= метапсихологию) (Beutin 1997–1999/3: 30-58).

можно, является основной функцией религии.

Литература

Майстер Экхарт. Тракаты и проповеди / Пер. М.Ю. Реутин; Изд. подгот. М.Ю. Реутин; Отв. ред. Н.А. Бондарко. М.: Наука, 2010. 438 с.

Мехильда Магдебургская. Струющийся свет Божества / Изд. подг. Н.А. Ганина. Русский фонд содействия образованию и науке, 2014. 434 с.

Реутин, М.Ю. Народная культура Германии: позднее Средневековье и Возрождение. М.: РГГУ, 1996. 215 с.

Сузо, Г. Exemplar / Изд. подг. М.Ю. Реутин; Отв. ред. А.В. Топорова. М.: Ладомир; Наука, 2014. 599 с.

Топоров, В.Н. Козел // Мифы народов мира: в 2-х тт. М.: Советская энциклопедия, 1991-1992. С. 663-664.

Элизабет Штагель. Житие сестер обители Тёсс / Изд. подг. М.Ю. Реутин. М.: Ладомир; Наука, 2019. 600 с.

Agneta Blannbekin, Ven. Quae sub Rudolpho Habsburgico et Alberto I. Viennae, 1731.

Aufzeichnungen über das mystische Leben der Nonnen von Kirchberg bei Sulz Predigerordens während des XIV. und XV. Jahrhunderts von F.W.E. Roth (Gotteszeller Schwesternbuch) // Alemannia. Zeitschrift für Sprache, Kunst und Altertum besonders des alemannisch-schwäbischen Gebiets. Bd. XXI. Bonn, 1893. S. 123, 18–148, 13.

Aufzeichnungen über das mystische Leben der Nonnen von Kirchberg bei Sulz Predigerordens während des XIV. und XV. Jahrhunderts von F.W.E. Roth // Alemannia. Zeitschrift für Sprache, Kunst und Altertum besonders des alemannisch-schwäbischen Gebiets. 1893, S. 103–123, 17.

Bernhard von Clairvaux. Sermones super Cantica Cantorum // Sämtliche Werke: in 10 Bd. Bd. 5-6. Innsbruck, 1990–1999.

Beutin, W. Anima. Untersuchungen zur Frauenmystik des Mittelalters: in 3 Bd. Frankfurt (am M.); Brl.; Bern; N. Y.; P.; Wien, 1997-1999.

Das «St. Katharinentaler Schwesternbuch». Untersuchung, Edition und Kommentar von R. Meyer. Tübingen, 1995.

Die Chronik der Anna von Munzingen. Nach der ältesten Abschrift mit Einleitung und Beilagen / Hrsg. von J. König // Freiburger Diözesan-Archiv. Bd. 13. Freiburg (im Br.), 1880. S. 129–236.

Die St. Georgener Predigten / Hrsg. von R.D. Schiewer und K.O. Sedel. Brl., 2010.

Die Stiftung des Klosters Oetenbach und das Leben der seligen Schwestern daselbst. Aus der Nürnberger Handschrift // Zürcher Taschenbuch. Neue Folge (NF) Bd. 12. Zürich, 1889. S. 213–276.

Gertrud von Helfta. Exercitia spiritualia / Hrsg. von S. Ringler. Hamburg, 2001.

Hamburger, J.F. Nuns as Artists. The Visual Culture of a Medieval Convent. Berkeley; Los Angeles; L., 1997.

Il libro della beata Angela da Foligno / Ed. L. Thier O.F.M., A. Calufetti O.F.M. Grottaferrata (Romae), 1985.

Leben und Gesichte der Christina Ebnerin, Klosterfrau zu Engelthal / Hrsg. von G.W.K. Lochner. Nürnberg, 1872.

Leben und Offenbarungen der Elsbeth von Oye / Hrsg. von Schneider-Lastin W. // Kulturtopographie des deutschsprachigen Südwestens. Brl.; N.Y., 2009. S. 395–448.

Mechthild von Magdeburg. Das fließende Licht der Gottheit / Hrsg. von G. Vollmann-Profe. Frankfurt (am M.), 2003.

Meister Eckhart. Die deutschen Werke: In 5 Bd. Stuttgart, 1936–2003.

Ringler, S. (1980), Das Gnaden-Leben des Friedrich Sunder, Klosterkaplan zu Engelthal // Ringler S. Viten- und Offenbarungsliteratur in Frauenklöstern des Mittelalters. Quellen und Studien. Zürich; München, 1980. S. 391–444.

Ringler, S. (1980), Die Vita der Schwester Gerdrut von Engelthal // Ringler S. Viten- und Offenbarungsliteratur in Frauenklöstern des Mittelalters. S. 445–447.

Sanctæ Gertrudis Magnæ virginis ordinis sancti Benedicti Legatus divinæ pietatis // Revelationes Gertrudianæ ac Mechthildianæ: in 2 t. / Opus ad codicum fidem nunc primum integre editum solesmense O.S.B. monachorum cura et opera. Pictavii; Parisiis, 1875. T. 1. P. 1-613.

Sanctæ Mechthildis. Liber specialis gratiæ // Revelationes Gertrudianæ ac Mechthildianæ: in 2 T. / Opus ad codicum fidem nunc primum integre editum solesmense O.S.B. monachorum cura et opera. Pictavii; Parisiis, 1877. T. 2. P. 1-421.

Schneider-Lastin, W. Von der Begine zur Chorschwester: Die Vita der Adelheit von Freiburg aus dem «Ötenbacher Schwesternbuch». Textkritische Edition mit Kommentar // Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang. Kolloquium Kloster Fischingen 1998. Tübingen, 2000. S. 515-561.

References

- Agnetis Blannbekin, Ven. (1731), *Quae sub Rudolpho Habsburgico et Alberto I. Viennae*.
- Bernhard von Clairvaux (1990-1999), "Sermones super Cantica Cantorum", *Sämtliche Werke*: in 10 Bd. Bd. 5-6. Innsbruck, Österreich.
- Beutin, W. (1997-1999), *Anima. Untersuchungen zur Frauenmystik des Mittelalters*: in 3 Bd. [Anima. Studies on women's mysticism in the Middle Ages: in 3 vols.], Frankfurt (am M.); Brl.; Bern; N.Y.; P.; Wien, Österreich (in Germ.).
- Das «St. Katharinentaler Schwesternbuch» [The "St. Katharine Thaler Sister Book"] (1995), Untersuchung, Edition und Kommentar von R. Meyer. Tübingen, Deutschland (in Germ.).
- Die St Georgener Predigten [The Sermons of St. George] (2010), Hrsg. von R.D. Schiewer und K.O. Sedel. Brl., Deutschland (in Germ.).
- Elizabeth Stigel (2019), *Zhitie sester obiteli Tioos* [Life of the sisters of the monastery Tess], in M.Yu. Reutin (ed.), Moscow, Russia, (in Russ.).
- Gertrud von Helfta (2001), *Exercitia spiritualia*, Hrsg. von S. Ringler. Hamburg, Deutschland (in Lat. & Germ.).
- Hamburger, J.F. (1997), *Nuns as Artists. The Visual Culture of a Medieval Convent*, Berkeley; Los Angeles; L.
- Il libro della beata Angela da Foligno (1985), Ed. L. Thier O.F.M., A. Calufetti O.F.M. Grottaferrata (Romae).
- Leben und Gesichte der Christina Ebnerin, Klosterfrau zu Engelthal [Life and history of Christine Ebner, Klosterfrau zu Engelthal] (1872), Hrsg von G.W.K. Lochner. Nürnberg, Deutschland (in Germ.).
- "Life and revelations of the Elsbeth of Oye" (2009), Hrsg. von Schneider-Lastin W., *Kulturtopographie des deutschsprachigen Südwestens* [Cultural topography of the German-speaking southwest], Brl.; N.Y., 395-448, (in Germ.).
- Mechthild von Magdeburg (2003), *Das fliessende Licht der Gottheit*, Hrsg. von G. Vollmann-Profe. Frankfurt (am M.), Deutschland (in Germ.).
- Mechtilde of Magdeburg (2014), *Struyaschijsia svet Bozhestva* [The streaming light of the deity], in N.A. Ganina (ed.), Moscow, Russia, (in Russ.).
- Meister Eckhart (1936-2003), *Die deutschen Werke: In 5 Bd.* [The German works: In 5 vols.], Stuttgart, Deutschland (in Germ.).
- Meister Eckhart (2010), *Traktaty i propovedi* [Treatises and sermons], in M.Yu. Reutin (ed.), Moscow, Russia, (in Russ.).
- "Records of the mystical life of the nuns from Kirchberg bei Sulz Dominican order, during the 14th and 15th centuries by F. W. E. Roth (Gotteszeller sister book)" (1893), *Alemannia. Zeitschrift für Sprache, Kunst und Altertum besonders des alemannisch-schwäbischen Gebiets* [Alemannia. Magazine for language, art and antiquity especially of the Alemannic-Swabian area.], Bonn, Deutschland, Vol. XXI, 123, 18-148, 13 (in Germ.).
- "Records of the mystical life of the nuns from Kirchberg bei Sulz Dominican order, during the 14th and 15th centuries by F. W. E. Roth" (1893), *Alemannia. Zeitschrift für Sprache, Kunst und Altertum besonders des alemannisch-schwäbischen Gebiets* [Alemannia. Journal of language, art, and antiquity, particularly in the Alemannic-Swabian area], Deutschland, 103-123, 17, (in Germ.).
- Reutin, M.Yu. (1996), *Narodnaya kul'tura Germanii: pozdnee Srednevekov'e i Rennans* [national culture of Germany: the late middle Ages and Renaissance], Moscow, Russia, (in Russ.).
- Ringler, S. (1980), "The CV of sister Gerdrut von Engelthal", *Viten- und Offenbarungsliteratur in Frauenklöstern des Mittelalters* [Vita and revelation literature in medieval monasteries], Deutschland, 445-447 (in Germ.).
- Ringler, S. (1980), "Das Gnaden-Leben des Friedrich Sunder, Klosterkaplan zu Engelthal", *Viten- und Offenbarungsliteratur in Frauenklöstern des Mittelalters. Quellen und Studien*. Zürich; München, Deutschland, 391-444, (in Germ.).
- "Sanctæ Gertrudis Magnæ virginis ordinis sancti Benedicti Legatus divinæ pietatis" (1875), *Revelationes Gertrudianæ ac Mechtildianæ: in 2 T. / Opus ad codicum fidem nunc primum integre editum solesmensium O.S.B. monachorum cura et opera*. Pictavii; Parisiis, T. 1. Pp. 1-613.
- Sanctæ Mechtildis (1877), "Liber specialis gratiæ", *Revelationes Gertrudianæ ac Mechtildianæ: in 2 vol. / Opus ad codicum fidem nunc primum integre editum solesmensium O.S.B. monachorum cura et opera*. Pictavii; Parisiis, vol. 2, 1-421.
- Schneider-Lastin, W. (2000), "From Begine to Choir Sister: The vita of nobility in Freiburg from the "Ötenbach Sister Book". Text-critical edition with commentary", *Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang. Kolloquium Kloster Fischingen 1998* [German mysticism in

the Western context. Colloquium Kloster Fischingen 1998] Tübingen, Deutschland, 515-561 (in Germ.).

Suso, G. (2014), *Exemplar*, in M.Yu. Reutin, Moscow, Russia, (in Russ.).

"The chronicle of Anna von Munzingen. After the oldest copy with introduction and supplements", (1880), *Freiburger Diöcesan-Archiv. Bd. 13.* [Freiburg Diocesan Archives. Vol. 13.], in J. König (ed.), Freiburg (im Br.), Deutschland, 129-236 (in Germ.).

"The foundation of the monastery of Oetenbach and the lives of the blessed sisters there. From the Nuremberg manuscript" (1889), *Zürcher Taschenbuch. Neue Folge (NF) Bd. 12* [Zürcher Paperback. New episode (NF) Bd. 12], Zürich, Switzerland, 213-276 (in Germ.).

Toporov, V.N. (1991-1992), "Kozel", *Mify narodov mira: v 2 t.* [Myths of the peoples of the world: in 2 Vols.] Moscow, Russia, 663-664 (in Russ.).

Conflict of Interests: the author has no conflict of interests to declare.

Информация о конфликте интересов: автор не имеет конфликта интересов для деклараций.

ОБ АВТОРЕ:

Реутин Михаил Юрьевич, доктор философских, кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник Школы актуальных гуманитарных исследований (ШАГИ), Институт общественных наук, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, проспект Вернадского, 82, корп. 1, г. Москва 119571, Россия; mreutin@mail.ru

ABOUT THE AUTHOR:

Mikhail Ju. Reutin, Doctor of Philosophy, Candidate of Philological Sciences, Leading Researcher of the School of Contemporary Humanitarian Studies, Institute for Social Sciences, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, 82 Prospect Vernadskogo, Moscow 119571, Russia; mreutin@mail.ru

УДК 115

DOI: 10.18413/2408-932X-2019-5-4-0-3

Савинцев В. И.

ПСИХОЛОГИЧЕСКОЕ ВРЕМЯ В ТВОРЧЕСТВЕ Н. Я. ГРОТА
И В. ВУНДТА¹

Балтийский федеральный университет имени Иммануила Канта, ул. А. Невского, д. 14,
г. Калининград 236016, Россия; vyacheslav-savincev@yandex.ru

Аннотация. В центре внимания исследования, представленного в статье, – историко-философская проблема интерпретации Н.Я. Гротом психологического времени. Будучи одним из основателей Московской психологической школы, Грот полагал необходимым сочетание естественнонаучных и метафизических методов в исследовании душевной деятельности. Его взгляд отличался от популярного в то время экспериментального подхода В. Вундта. Грот был против того, что Вундт стандартизировал чувственные реакции, сведя их исключительно к пространственно-временным характеристикам. На основании методов философской реконструкции, компаративистского и герменевтического предпринята попытка сопоставления подходов Вундта и Грота. Кроме того, осмыслена продуктивность представления о психологическом времени в рамках концепции энергетизма Н.Я. Грота. Установлено, что оба философа воспринимают время как априорную форму чувственности. Согласно их исследованиям, чувство времени у человечества было развито в процессе обыденного опыта. При этом оба философа разделяют его на субъективное и объективное. Последнее – не атрибут материи, но природный коррелят душевных реакций. Различие в подходах выразилось в том, что в трактовке Грота душевные процессы (мышление, память, воображение и пр.) не подчинены пространственно-временным описаниям, а потому, помимо наблюдения и эксперимента, в психологии должны быть задействованы методы метафизики.

Ключевые слова: время; пространство; метафизика; душа; экспериментальная психология; энергия; восприятие; мышление

Для цитирования: Савинцев В.И. Психологическое время в творчестве Н.Я. Грота и В. Вундта // Научный результат. Социальные и гуманитарные исследования. 2019. Т. 5. № 4. С.32-38. DOI: 10.18413/2408-932X-2019-5-4-0-3

V. I. Savintsev

PSYCHOLOGICAL TIME IN THE STUDIES OF N. J. GROTH
AND W. WUNDT

Immanuel Kant Baltic Federal University, 14 A. Nevsky St., Kaliningrad 236016, Russia;
vyacheslav-savincev@yandex.ru

Abstract. The object of the study is N. J. Groth's interpretation of the manifestation of psychological time in consciousness. N. J. Groth was a philosopher and psychologist who combined scientific and empirical methods, as well as metaphysical research in the study of mental activity. He did a discussion with the famous psycholo-

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ: проект № 19-011-00302А.

gist W. Wundt. N. J. Groth postulate that the higher forms of consciousness (thinking, memory, intuition) are not interpreted in the space-time discourse. These are forms of being not subject to the laws of nature. The *methods* used in the study are comparative, hermeneutic and philosophical reconstruction. The study presents the *results*: 1) N. J. Groth and W. Wundt believe that time is a priori a form of feeling; 2) both philosophers introduce the concepts of objective and subjective time. However, time functions only within the boundaries of the human body; 3) the function of the sensation of time is not innate, but arise in experience; 4) N. J. Groth argues that to the deep forms of consciousness, temporal, spatial, quantitative parameters are not applicable. It is an ideal form of being which only metaphysics can comprehend.

Key words: time; space; metaphysics; soul; experimental psychology; energy; perception; thinking

For citation: Savintsev, V. I. (2019), "Psychological time in the studies of N. J. Groth and W. Wundt", *Research Result. Social Studies and Humanities*, 5 (4), 32-38, DOI: 10.18413/2408-932X-2019-5-4-0-3

Разработанная Н.Я. Гротом концепция психологического времени является важным элементом учения, получившего название «монодуализм». Впервые этот термин был представлен Н.Я. Гротом в работе «Джордано Бруно и пантеизм», определившей переход русского мыслителя от увлечения первым позитивизмом к метафизике. Монодуализм есть «органический синтез» монизма и дуализма, крайних философских позиций, объединенных в «чем-то высшем» (Грот, 1885: 23). И таким «высшим», на наш взгляд, у Грота становится человеческая душа. Не случайно друг и вдохновитель Н.Я. Грота В.С. Соловьев среди значимых и взаимосвязанных тем философа назвал именно те, которые связаны с душевной деятельностью: «В последние десять-двенадцать лет на моих глазах, кроме множества второстепенных этюдов, он был занят тремя важнейшими вопросами: *о свободе воли, о природе времени и о превращениях энергии*» (Соловьев, 1911: 149).

Тема времени, конституирующая все остальные, представлена Н.Я. Гротом в трех статьях, напечатанных изначально в журнале «Вопросы философии и психологии». Философ полагал, что, раскрыв психологическую природу времени, исследователи научатся правильнее объяснять динамику чувственных реакций человека, не

относя их ни к физиологическим проявлениям организма, ни к необъяснимым феноменам религиозного опыта. Тема, по мысли Н.Я. Грота, предельно актуальная, поскольку в международной научной среде наметились тенденции сведения психологии к «физиологии мозга и органов чувств», а метафизики – к теории познания, отделу соответствующей позитивистской психологии. Время в таких исследованиях рассматривается как врожденная априорная способность, лишь регистрирующая последовательность явлений души. И, казалось бы, в этом нет ничего вопиющего, если бы не растущая уверенность психологов-позитивистов, что иных способов объяснения проявлений душевной активности не существует. По мысли Н.Я. Грота, формирующийся «физиологический» подход в психологии может привести к тому, что такие сложные виды душевной деятельности, как мышление, интуиция, память также начнут сводить к заданным пространственно-временным стандартам. Среди интеллектуалов, способствующих развитию этой тенденции, Грот называет И. Канта и В. Вундта, чьи открытия явились поворотными для психологии XIX в. Кант, по мысли Грота, актуализировал в оценках познавательной деятельности психологическое значение чувств, которым предшествующие философы не придавали серьезного значения, а

Вундт изобрел научные методы их глубинного и хронометрического исследования. Вместе с тем, психология, опирающаяся на кантовские традиции, усвоила не только новации, но и «ошибки» в интерпретации чувственных реакций, а также сопровождающих их априорных способностей восприятия пространства и времени. Грот поставил задачу переосмысления вышеуказанных априорных форм для дальнейшей коррекции представлений о душевной деятельности. Но перед тем как представить позицию Н.Я. Грота, обратимся к вопросу о времени у его интеллектуального соперника В. Вундта.

1. Время в экспериментальной психологии В. Вундта

Согласно Д.П. и С.Э. Шульцам, Россия была одной из стран, где идеи психолога-экспериментатора Вундта были хорошо известны благодаря созданным его учениками психологическим лабораториям (Шульц, Шульц, 2002: 77). Однако его концепция обсуждалась и в кругах исключительно философских, задолго до научно-лабораторной популяризации. Так, например, В.С. Соловьев в 1895 г. в рецензии на книгу «Лекции о душе человека и животных» дает четкий структурирующий анализ экспериментального подхода Вундта к исследованию природы человеческих чувств. Он отмечает, с одной стороны, глубину идеи количественного и качественного подхода к измерению отдельных ощущений, а с другой, – выявляет несоответствие выводов Вундта фехнеровским расчетам соответствия интенсивности ощущения логарифму интенсивности раздражения (Соловьев, 1895). Рецензия В. Соловьева (как и работы других философов) показывает, насколько глубоким был интерес в русском обществе к зарубежным психологическим новациям, что, конечно, способствовало как обсуждению, так и выработке актуальных критических оценок его отдельных положений.

В. Вундт различал психологию метафизическую, занимающуюся сущностными вопросами души, и «эмпирическую», в

основе которой лежат привнесенные из естественных наук познавательные методы и в которой сформулированы четкие исследовательские задачи. Эмпирическая или экспериментальная психология, по замыслу Вундта, должна в адекватных для науки понятиях и формах представить психическую сторону бытия, коррелирующую с физической. Именно потому основополагающим методом изучения психики для Вундта стал эксперимент. В трудах немецкого психолога можно выделить две стороны отношения ко времени. Во-первых, время – приобретенная способность различать явления в пространстве и, во-вторых, – один из эмпирических параметров скорости чувственных реакций. Забегая вперед, скажем, что Грот критиковал не столько дифференциацию вундтовских темпоральных форм, сколько их смешение в излагаемых выводах.

Относительно первого, психологического, аспекта Вундт говорит об *объективном времени* – мускульно-психических реакциях и *субъективном времени* – отношении к этим реакциям субъекта действия. Как видим, субъективное и объективное время реализуются в границах человеческой телесности. Имея разные источники, эти времена, по мысли Вундта, должны совпадать. Однако, как показывает опыт, в некоторых случаях у человека может создаваться впечатление, что созерцаемый момент длится долго, тогда как мускульно-психическая реакция на него уже прошла. Запаздывание не снижает качества восприятия, но откуда же возникает психологическое время?

Поддерживая идею единства мира, Вундт полагает, что пространственные и временные реакции возникли вместе с формированием органов, физических и психических структур организма. Оставаясь в некоторой степени сторонником кантовского априоризма, Вундт отмечает, что пространство относится к *внешним* «первичным» свойствам таких чувственных областей, как осязание и зрение. Время же – относится к *внутренним* свойствам осязательных и слуховых ощущений. Они дей-

ствуют, если можно так сказать, ансамблевым способом. «Разница заключается однако же в том, – пишет Вундт, – что тогда как самостоятельная группировка впечатлений в пространстве возможна *исключительно* в области осязания и зрения, для группировки впечатлений во времени внутренняя осязательность и слуховые ощущения представляют только более благоприятные условия, но возможна она и для всех прочих ощущений» (Вундт, 1907: 96). Таким образом, как и в концепции Канта, время в своих функциональных возможностях превалирует над ограниченной формой пространства.

Однако если Кант не давал развернутого обоснования происхождения этой априорной формы чувственности (об этом еще будет сказано применительно к взглядам Н.Я. Грота), Вундт создает, не погружаясь в спекулятивные глубины, четкое объяснение формирования психологического времени из личного опыта субъекта. «Внутренняя осязательность» есть не что иное как ритмичные (преимущественно) и аритмичные двигательные реакции, связанные с раздражением. Совершая их, субъект усваивает идею последовательности и одновременности моментов, которую потом смутно или осознанно применяет в опыте. То же самое можно сказать и о слуховых ощущениях: приучаясь к тактовому характеру разнородных звучаний, субъект формирует в душе представления о последовательности явлений и их границах. Кроме того, Вундт допускает еще такое понятие как «длительность». В его интерпретации это – субъективное время, связанное с пространственными представлениями. Формально все моменты времени могут быть разложены на составляющие. Однако на практике каждый из них несет какое-то содержание и увязан с другими моментами. В психической жизни субъекта отдельные содержания могут превалировать над другими и находиться в «некотором отношении» к субъекту. Такого типа ситуации называются «течением времени». По мысли Вундта, они могут длиться дол-

го, но «абсолютной длительности» не существует в силу того, что психическая жизнь связана с постоянной сменяемостью моментов и формированием новых содержаний и связей. Касательно чистых пространственных представлений, Вундт дает еще одну значимую характеристику, отчасти представленную выше: пространственные представления могут разыматься субъектом на части и перегруппировываться. Временные же представления пребывают в своей неизменности, в противном случае они утрачивают свою темпоральную целостность.

Краткая характеристика психологии времени у Вундта связана также с другим аспектом его понимания – метризацией скорости психических реакций. В Лейпцигской лаборатории с помощью хронометрических приборов он исследовал внимание и чувства, а также пытался установить временные стандарты для скорости мысли. Как известно, эта программа своего дальнейшего развития у психологов следующего поколения не получила.

2. Экспериментальный и метафизический аспекты пространственных и временных характеристик

Н.Я. Грот критично отнесся, прежде всего, к хронологической стандартизации В. Вундтом чувственных реакций человека, справедливо полагая, что если на первом этапе будут утверждать стандарты для «ощущений» и «чувствований», то на втором возьмутся за память и мышление, а на третьем – за единый духовный облик человека. «... Физиологи и психологи нашего времени, – пишет Грот, – стараются втиснуть душевную жизнь в границы и рамки времени. Созданная ими (в особенности Вундтом) наука – “психометрия” поставила себе прямою задачей перевести все явления душевной жизни в термины времени» (Грот, 1894б: 385). В чем же методологическая ошибка экспериментальных психологов?

К тому, что психологическое время возникает как реакция на «внутреннюю

осязательность» и слуховые ощущения Грот претензий не предъявляет; его собственная психологическая концепция, о которой будет сказано ниже, поглощает эту идею. Грот не удовлетворен позитивистскими основаниями измерительных методов Вундта. Он пишет: «Мы уже не смешиваем клетку мозга и ее периферическое раздражение с последующим ощущением, но еще, очевидно, всё-таки смешиваем с ощущением центральный физиологический молекулярный процесс, или движения, которые в ней совершаются. Физиологические движения эти требуют времени, которое в долях секунды определяется при помощи особого часового механизма, называемого хроноскопом, и некоторых цифровых вычислений, и мы воображаем, что измерили этим *время ощущения*. Не явная ли тут путаница понятий?» (Грот, 1894б: 386). По мысли Грота, с помощью измерительных приборов можно устанавливать скорости физиологических реакций индивида, но «ощущения» и «чувствования» испытывает личность, в деятельности которой формальные показатели не соотносимы с содержанием психических действий. Необходимо принципиально иное понимание психических реакций, которое Грот находит в идее *энергетизма* – взаимосвязи и переходе физической энергии в психическую при условии ее физического сохранения. Заметим, что, согласно исследованию Б.В. Межуева, на позднее развитие этой достаточно спорной концепции оказал влияние В.С. Соловьев (Межуев, 2018: 49). В рамках этой концепции время – «субъективное восприятие усилий, совершаемых при преодолении сопротивлений, представляемых физическими энергиями в телах...» (Грот, 1894б: 386). Какого типа эти усилия? По мысли Грота, психика субъекта замкнута в его организме и являет с ним единое системное личностное целое. Контактируя с физической средой, психика фиксирует сопротивления организма воздействию энергий разного объема. Например, при ходьбе мы испытываем легкое ритмичное напряжение мышц ног и спины,

а при продолжительности этого действия – состояние усталости. Те ощущения, которые возникают в результате внешнего энергетического воздействия, Грот называет «специальными», а те, которые возникают внутри организма – «общими». Кроме того, Грот, как и Вундт, отмечает разные источники формирования пространственных и временных форм: «Пространство есть преимущественно форма восприятий зрительных и осязательных, время – форма восприятий слуховых и обонятельных» (Грот, 1894б: 408). Но, как мы знаем, процесс восприятия многогранен и затрагивает как периферические, так и центральные элементы психической системы. Грот выстраивает следующие иерархические модели совместного действия восприятий: а) *элементарный уровень*: удержание зрительных и осязательных ощущений приводит к чувству «протяжения» (пространство); удержание слуховых и обонятельных ощущений – к чувству «продолжительности» (время); переход от одних пространственных ощущений к другим – к восприятию «смежности»; переход от одних временных ощущений к другим – к восприятию «последовательности»; б) *высший уровень*: взаимосвязь «протяжения» и «смежности» приводит к «совместности»; взаимосвязь «продолжительности» и «последовательности» к «преемству»; сочетание «совместности» и «преемства» приводит к «движению» – категории, выражающей взаимосвязь пространственных и временных характеристик ощущений (Грот, 1894б: 410). Таким образом, русский психолог демонстрирует сложную сеть реакций, посредством которых мы идентифицируем ощущения и, впоследствии, руководствуемся их содержаниями в повседневном чувственном опыте.

3. Время как форма чувственного опыта и время как понятие

Критикуя несоответствие понятий о пространстве и времени и их характеристик в «Критике чистого разума» И. Канта, Грот размышляет: «Само представление

времени *временно*, или нет? Ведь поставил же он себе вопрос: “пространственно ли представление о пространстве”, и ответил: *нет*. Еще маленький шаг, еще один маленький вопрос, которого Кант себе не задал, – и всю “Критику чистого разума” пришлось бы переделать и свет не увидел бы “Трансцендентальной диалектики” Канта, которая есть *строго-логическое* развитие неверных посылок Канта о природе времени и об его значении в познавательной деятельности человека» (Грот, 1894а: 265). Грот же себе этот вопрос поставил и пришел к мысли, что если мы знаем предикаты времени: последовательность, одновременность и пр., то мы должны знать и что такое понятие «время». Следовательно, это не программа, которая вложена создателем в нашу душу, но понятие, сформированное мышлением относительно функционирования данных внутреннего и внешнего опыта. И, как и всякое понятие, оно относится к миру идей, не имеющих физических характеристик. «Сознать, а особенно понять эту истину, – пишет Грот, – нелегко, так как наша душевная жизнь насквозь пропитана чувственностью, чувственными восприятиями материальных предметов и явлений, и нужна довольно высокая степень самосознания и развития, чтобы быть в состоянии отличать в своем самосознании два тесно слитых факта – ощущение предмета и сознание или психическое восприятие этого ощущения» (Грот, 1894б: 384). Стало быть, вышеуказанные реакции как формы удержания или смены явлений контролируются самосознанием, которое само по себе имеет внепространственный и вневременный характер. Внешние данные интерпретируются самосознанием как *символы* чувственного опыта. При этом отношение ко времени может носить как «субъективный», так и «объективный» характер. Как и в случае с Вундтом, субъективное время проявляет себя в опыте личного переживания последовательности ощущений. Оно всегда априорно. «Объективное» отношение возникает в случаях, когда мы ищем

соответствия нашим ощущениям и вырабатываем приемы его относительного отображения. Грот это представляет в рамках своей энергетической концепции так: «Но если так, то восприятие времени и пространства суть не только непосредственно формы восприятия психических усилий, но одновременно и косвенно – формы восприятия оказываемых этими усилиями *сопротивлений* со стороны энергий, называемых “физическими”». Вот это косвенно воспринимаемые нами суммы сопротивлений и суть объективное пространство и объективное время. А так как эти сопротивления в своих элементах и отношениях определены и подчинены известным законам, которые мы называем физическими или *объективными*, – подобно тому, как определены и устойчивые отношения, и законы соответствующих им *психических* усилий, то является возможность измерять первые при помощи последних и обратно» (Грот, 1894б: 411).

Может показаться, что Грот, так же как и Вундт, развивает идею применения физических методов к исследованию всех сфер проявления человеческой психики, о чем говорилось в начале статьи, но это совсем не так. Грот в работах о времени развивает один принципиальный момент, который остается актуальным и в современной когнитивной психологии: как соотносятся наши мысли, чувства, эмоции, память с физиологическими процессами нашего мозга? Русский философ и психолог заявляет, что психология пока этого не знает, что остается *верить*, что существует связь между душой и телом, подобно предустановленной гармонии, обозначенной еще Лейбницем. И, как мы знаем теперь, в этом заявлении Грот не совершает философского «отката» к принципам психологического механицизма. Он понимает, что чувственный и мыслительный уровни психики устроены принципиально иначе, чем физический мир, и приблизиться к их пониманию можно лишь опосредованно – через правильное рассуждение, то есть через метафизику.

Таким образом, концепции времени Грота и Вундта частично соотнесены: оба философа полагают, что психологическое время формируется на основе слуховых и обонятельных (Грот) или осязательных (Вундт) ощущений. Оба философа утверждают, что в конкретном опыте психологическое время проявляется во взаимодействии с психологическим пространством, порожденным другими ощущениями. И Вундт, и Грот помимо «субъективного» выделяют и «объективное» время, у которого во внешнем мире есть свои физические корреляты. Однако если Вундт полагает, что с помощью психометрических приборов можно установить временные стандарты психических и мыслительных реакций, то Грот настаивает на том, что психический мир связан с физиологией опосредованно, и к содержательной стороне ощущений и мышления психометрические методики не применимы. Исходя из идеи энергетического перехода из физического в психическое, Грот считает, что мысли и чувства возможно исследовать исключительно через метафизику.

Литература

Вундт, В. Очерк психологии. СПб.: Издание Ф. Павленкова, 1907. 229 с.

Грот, Н.Я. Джордано Бруно и пантеизм. Философский очерк. Одесса: Типография «Одесского вестника», 1885. 90 с.

Грот, Н.Я. О времени // Вопросы философии и психологии. 1894а, № 23 (3). С. 248–330.

Грот, Н.Я. О времени (продолжение) // Вопросы философии и психологии. 1894б, № 24 (4). С. 381–490.

Межуев, Б.В. Владимир Соловьев и Николай Грот: парадоксы взаимовлияния // Соловьевские исследования. 2018. № 3 (59). С. 43–58.

Соловьев, В.С. Статьи // Н. Я. Грот в очерках, воспоминаниях и письмах товарищей и учеников, друзей и почитателей. СПб. Типография Министерства Путей Сообщения, 1911. С. 148–156.

Соловьев, В.С. Рецензия на книгу Вундта «Лекции о душе человека и животных» URL: http://www.odinblago.ru/soloviev_7/10 (дата обращения 7.12.2019).

Шульц, Д.П., Шульц, С.Э. История современной психологии. СПб.: «Евразия», 2002 г. 532 с.

References

Groth, N.J. (1894a), “About the time”, *Voprosi filosofii i psikhologii*, 23 (3), 248-330 (in Russ).

Groth, N.J. (1894b), “About the time”, *Voprosi filosofii i psikhologii*, 24 (4), 381-490 (in Russ).

Groth, N.J. (1885), *Dzhordano Bruno i panteizm* [Giordano Bruno and pantheism], “Odesskiy vestnik”, Odessa, Russia (in Russ).

Mezhuev, B.V. (2018), “Vladimir Solovyov and Nikolai Groth: paradoxes of mutual influence”, *Solovyov studies*, 3 (59), 43-58 (in Russ).

Schultz, D. P. and Schultz S.E. (2002), *Istoria sovremennoy psikhologii* [A History of Modern Psychology], transl. by Govorunov A.V., Kuzin V.I., Tsaruk L.L., Evrazia, St. Petersburg, Russia (in Russ).

Solovyov, V.S. (1911), “Essay”, *N.J. Groth v ocherkah, vospominaniyah i pis'mah tovarishhej i uchenikov, druzej i pochitatelej*, 148-156 (in Russ).

Solovyov, V. (1895) *Review of Wundt's book “Lectures on the soul of man and animals”* [Online], available at: http://www.odinblago.ru/soloviev_7/10 (accessed 07 December 2019) (in Russ).

Wundt, W. (1907), *Ocherk psikhologii* [Essay in Psychology], transl. by G.A. Paperna, ed. F. Pavlenkova, St. Petersburg, Russia (in Russ).

Информация о конфликте интересов: автор не имеет конфликта интересов для деклараций.

Conflict of Interests: the author has no conflict of interests to declare.

ОБ АВТОРЕ:

Савинцев Вячеслав Игоревич, кандидат философских наук, доцент кафедры философии, исторический факультет, Балтийский федеральный университет имени Иммануила Канта, ул. А. Невского, д. 14, г. Калининград 236016, Россия; vyacheslav-savincev@yandex.ru

ABOUT THE AUTHOR:

Vyacheslav I. Savintsev, Associate Professor, Department of Philosophy, Faculty of History, Immanuel Kant Baltic Federal University, 14 A. Nevsky St., Kaliningrad 236016, Russia; vyacheslav-savincev@yandex.ru

УДК 34(09);008

DOI: 10.18413/2408-932X-2019-5-4-0-4

Пенская Т. М.

**СУДЕБНИК ИВАНА III: ИСТОЧНИК РУССКОГО ПРАВА
ИЛИ ЛИТЕРАТУРНЫЙ ПАМЯТНИК?
(ОПЫТ ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНОЙ И ЮРИДИЧЕСКОЙ
ГЕРМЕНЕВТИКИ)**

Белгородский государственный национальный исследовательский университет, ул. Победы,
д. 85, г. Белгород 308015, Россия; penskaya@bsu.edu.ru

Аннотация. Судебник Ивана III, составленный в 1497 г., на протяжении более двух столетий находится в поле зрения отечественной и мировой историографии. За это время выработалась и вполне устоялась традиция, в соответствии с которой Судебник рассматривается как свод документов, который являлся одним из основополагающих для русской юриспруденции позднего Средневековья и раннего Нового времени. Перемены первых десятилетий XXI в. в сфере методологии исторического знания и становление междисциплинарных исследований в историографии русского права позволяют выявить новые смысловые грани известного источника. На пересечении классической социальной и политической истории, истории государства и права и источниковедения, в междисциплинарном познавательном контексте становятся возможны вопросы о формах и особенностях присутствия документа в русской правовой культуре. В предлагаемой статье Судебник рассматривается с учетом вновь возникающих методологических возможностей. Обосновывается, что этот свод русского права в русском историческом правовом поле существовал наряду с правовым обычаем, отнюдь не доминируя, а скорее, уточняя и дополняя его. Учитывая особенности его бытования в книжной среде, можно утверждать, как показывается в статье, что Судебник Ивана III был не только и не столько автономным источником русского права, сколько неотъемлемой частью целостной русской книжной традиции.

Ключевые слова: государство раннего Нового времени; Россия; Иван III; Иван Грозный; Судебник; правовая культура

Для цитирования: Пенская Т.М. Судебник Ивана III: источник русского права или литературный памятник? (опыт историко-культурной и юридической герменевтики) // Научный результат. Социальные и гуманитарные исследования. 2019. Т. 5. № 4. С. 39-50. DOI: 10.18413/2408-932X-2019-5-4-0-4

T. M. Penskaya

**THE CODE OF LAW OF IVAN III: A MONUMENT
TO RUSSIAN LAW OR A NARRATIVE DOCUMENT?**

Belgorod State National Research University, 85 Pobedy St, Belgorod, 308015, Russia;
penskaya@bsu.edu.ru

Abstract. Sudebnik (The Code of Law) of Ivan III, compiled in 1497, has been in the field of view of Russian and world historiography for more than two centuries.

During this time, a historiographic tradition has developed and is well established. In accordance with it, Sudebnik is considered as a set of documents, which was one of the fundamental for Russian jurisprudence of the late Middle Ages and early Modern times. The changes of the first decades of the XXI century in the field of the methodology of historical knowledge and the formation of interdisciplinary research in the historiography of Russian law allow us to identify new semantic facets of a well-known source. At the crossroads of classical social and political history, the history of state and law and source studies, in an interdisciplinary cognitive context, questions about the forms and features of the document's presence in Russian legal culture become possible. In the proposed article, Sudebnik is explored in the light of newly emerging methodological possibilities. It is proved that this code of Russian law in the Russian historical legal field existed along with the legal custom. Moreover, it did not dominate the custom, but rather, clarified and supplemented it. Given the features of its existence in the Russian book environment, it can be argued, as the article shows, that the Code of Law of Ivan III was not only and not so much an autonomous source of Russian law, but an integral part of a holistic Russian book tradition.

Keywords: Early Modern State; Russia; Ivan III; Ivan the Terrible; Judicial Book; legal culture.

For citation: Penskaya, T. M. (2019), "The Code of Law of Ivan III: a monument to Russian law or a narrative document?", *Research Result. Social Studies and Humanities*, 5 (4), 39-50, DOI: 10.18413/2408-932X-2019-5-4-0-4

В Типографской летописи под 7006-м (1497/1498) годом помещена запись, согласно которой «того же лета князь великий Иван Васильевич и околничим и всем соудьям, а уложил соуд судити бояром по судебноку» (Типографская летопись, 2000: 213). Эта весьма лаконичная и неясная запись – одна из немногих, в которых сообщается о принятии знаменитого Судебника Ивана III¹. Эта летописная запись, попав в конце XVIII столетия на глаза князю М.М. Щербатову (Щербатов, 1783: 301), положила начало более чем двухсотлетней традиции изучения этого правового кодекса отечественной исторической и юридической наукой.

Ограниченный объем статьи не позволяет сделать обстоятельный историографический обзор проблемы, да и так ли уж он необходим, поскольку его неоднократно делали до нас? (См., напр.: Алексе-

ев, 2019: 334-379). Отметим, правда, что Ю.Г. Алексеев, внесший существенный вклад в изучение этого исторического памятника, отмечал, что «более чем двухвековое изучение Судебника представляет собой достаточно содержательный историографический феномен, отражающий основные этапы развития русской исторической мысли от времен М.М. Щербатова до наших дней» (Алексеев, 2019: 379). И хотя эти слова были написаны, почитай, два десятка лет назад, тем не менее, они сохраняют свое значение и по сей день – изучение Судебника Ивана III не прекращается, и исследователи продолжают находить в нем, говоря словами историка, «новые грани и оттенки» (см., напр.: Калашникова, 2016: 286-293; Петров, 2016: 294-307; Судебник, 2000). Впрочем, это и немудрено. Новые поколения исследователей подходят к изучению этого текста с новыми «вопросниками» (выражение А.Я. Гуревича) и новыми методиками, что, естественно, не может не привести к попыткам взглянуть на Судебник Ивана III

¹ А.Н. Насонов упоминал, что практически идентичные упоминания о Судебнике 1497 г. есть еще в двух летописях, Троицкой и Архангельской (Насонов, 1969: 384).

под иным, чем прежде, углом зрения с соответствующими последствиями в виде новых дискуссий и обсуждений².

Одним из спорных моментов в истории Судебника, который достаточно давно обсуждается историками (см., напр.: Поляк, 1955: 383-384), является так называемый «казус 1503 года» – дело о поджоге деревни (Судный список..., 1958: 342-343), принадлежавшей суздальскому Спасо-Евфимьеву монастырю. Приговор по этому делу явно не совпадал с соответствующей нормой Судебника 1497 г. Из этого любопытного казуса К.В. Петров сделал не менее любопытный вывод (который вызвал критику со стороны С.Н. Кистерева) о том, что нормы, закрепленные в Судебнике, носили рекомендательный характер и что эта рекомендательность была связана с не устоявшимся еще в тогдашней Руси безусловным приоритетом «закона» над «справедливостью» (Петров, 2005: 172-174). В свою очередь, отмечал историк, эта двусмысленность объяснялась слабостью верховной власти и государства, не способных на данный момент гарантировать исполнение своих требований.

В этой связи нельзя не вспомнить о набравшей силу в последние десятилетия на Западе тенденции рассматривать пресловутые «централизованные» государства позднего Средневековья – раннего Нового времени как «недоцентрализованные», достаточно рыхлые и внутренне неконсолидированные, «лоскутные» (composite) политики. Эти «составные» монархии были основаны на взаимном согласии между короной и правящей элитой на местах, которое давало даже самым произвольным и искусственным политическим образованиям определенную стабильность и устойчивость, – отмечал британский историк

Дж. Эллиотт (Elliott, 1992: 57). Краеугольным же камнем этой политической и правовой системы, как отмечали Дж. Брюэр и Э. Хеллмут, являлись прежде всего переговоры, а не насилие (впрочем, переговоры отнюдь не исключали насилия, хотя последнее и рассматривалось как нежелательное и нарушающее привычный ход вещей явление) (Brewer, Hellmuth, 1999: 12). При этом основой, на которой выстраивались отношения между короной и местными элитами, была традиция, обычай, соблюдать которые в обмен на лояльность новых подданных обязывалась верховная власть.

Русское государство позднего Средневековья – раннего Нового времени, «самодержавно-земская монархия», как ее характеризовал С.П. Мельгунов (Мельгунов, 1907: 16), на наш взгляд, может рассматриваться как обычное «недоцентрализованное» европейское государство с некоторыми отличиями, конечно же, продиктованными особенностями его складывания и последующего развития. В этом государстве, как и в западноевропейских (и не только) «лоскутных» монархиях, верховная власть была вынуждена, как выразилась К. Барки, «делить контроль с разнообразными посредническими структурами и местными элитами, религиозными организациями и органами местного управления, а также с другими многочисленными привилегированными институтами» (Barkey, 2008: 10). Сравним, кстати, это высказывание с мнением Н.Н. Покровского, который отмечал, что в Русском государстве раннего Нового времени «система власти базировалась не на единственном понятии “государство”, а на двух понятиях – “государство” и “общество”, на продуманной системе не только прямых, но и обратных связей между ними... Центральная государственная власть того времени не была в состоянии доходить до каждой отдельной личности; исполняя свои функции, она должна была опираться на эти первичные социальные общности (крестьянские и городские общины, дво-

² Примером такого заочного диспута, который возник при нестандартном подходе к изучению места Судебника в системе русского законодательства позднего Средневековья – раннего Нового времени, может быть обмен мнениями между К.В. Петровым и С.Н. Кистеревым (Кистерева, 2007: 240-261; Кистерева, 2008: 383-406; Петров, 2005: 167-174; Петров, 2008: 365-382).

рянские корпорации-“города” и пр. – Т.П.). Но это автоматически означало серьезные права таких организмов, их немалую роль в политической системе всей страны...» (Алексеев, 1991: 5-6). Здесь необходимо отметить, что речь идет именно о слабости государства как институционального образования, но не о власти конкретного государя. На наш взгляд, и в эпоху Средневековья, и в эпоху раннего Нового времени субъективный фактор, а именно личность самого государя, играла во властных отношениях немаловажную, если не определяющую роль. К.В. Петров отмечал в этой связи, что «возможности российского государства (как институционального образования) в XVI–XVII вв. в различных сферах общественных отношений были неодинаковы и целиком зависели от конкретной политической ситуации: была фактическая возможность – было принуждение, не было возможности – отношения строились на другой основе». Одним словом, подытоживал историк, «слабой была не власть Ивана III или Василия III над своими боярами, относительно слабым было государство в возможности осуществлять меры принуждения в отношении населения» (Петров, 2008: 376).

Естественно, что в этих условиях, когда верховная власть была слабой и вынуждена была опираться на поддержку со стороны «земли», обычай, выступавший в качестве основного свода правил, регулирующих отношения внутри традиционного общества, неизбежно сохранял свой особый, независимый от закона статус и продолжал свое существование параллельно с ним. «Рядом с законодательной властью, нормирующей правовые отношения, действует, как творческая сила, и обычное право народа» – писал по этому поводу А.Н. Филиппов, обосновывая тезис о «двоячности» (закон и обычай) русского права в «московский» период его развития (Филиппов, 1876: 58). Естественно, что по мере наращивания государством своей «мускулатуры» (властной инфраструктуры), своего влияния, закон теснил обычай, ото-

двигая его шаг за шагом на второй план, но процесс этот был не скорым, и уж во всяком случае, в конце XV – начале XVII вв. был еще очень и очень далек от своего завершения. Однако пока этот процесс находился в развитии, представляется правильной оценка К.В. Петрова, что подданные Ивана III (и его ближайших преемников) и «не подозревали, что требования Судебника могут иметь безусловный приоритет перед обычаями и моральными нормами» (Петров, 2008: 377), ну а сами московские государыни, по меткому выражению М.А. Дьяконова, «еще не сознают, что их воля может творить право», поскольку «в их глазах *всякое право должно иметь санкцию старины*» (курсив мой. – Т.П.) (Дьяконов, 1908: 207).

Мы не случайно выделили последний фрагмент цитаты из работы известного русского историка и правоведа. Русское общество позднего Средневековья – раннего Нового времени, будучи патриархальным и аграрным в своей основе, имея соответствующие ментальные установки, несомненно, было весьма консервативно и привержено «старине». С полным на то основанием его можно отнести к «холодным» обществам К. Леви-Стросса, которые, по словам ученого, «*желают его (неизбежный процесс развития, связанный с переменами и изменениями привычного образа жизни. – Т.П.) игнорировать и пытаются со сноровкой, недооцениваемой нами, сделать, насколько это возможно, постоянными состояниями, считаемые ими “первичными” относительно своего развития*» (курсив мой. – Т.П.)...» (Леви-Стросс, 2008: 439). «Старина» обладала в глазах как общества, так и власти, высшим и непререкаемым авторитетом – как отмечал М.А. Дьяконов, «ненарушимость старины была общим лозунгом правительства и всех общественных слоев», при этом воля государя, продолжал историк, «не только не исключает действия обычая, но и сама себя ставит под защиту и под санкцию обычая» и этим «государыни показывают, что свой авторитет они ставят ниже авторитета

пошлины или старины» (Дьяконов, 1908: 202).

Но какой была «старина» в нашем случае? Любопытные наблюдения сделал В.М. Живов, анализируя процессы формирования правосознания и правовой сферы на Руси в сравнении с Западной Европой. Сравнивая развитие средневекового социума в Западной Европе и на Руси, он отмечал, что, в отличие от Западной Европы, «Киевская Русь римской прививки не получает, легального дискурса не вырабатывает и соответствующих социальных институций не развивает. Не делает этого, естественно, и наследующая ей Русь Московская, еще более отдалившаяся от чужого римского прошлого» (Живов, 2002b: 296). Связано это было, на наш взгляд, с тем обстоятельством, что средневековая русская цивилизация формировалась на своего рода «культурной целине», тогда как западноевропейская развивалась, имея под собой прочный римский «фундамент». Как результат, писал В.М. Живов далее, «в то время как западная средневековая культура непредставима без многообразных юридических институций (юридических корпораций, изучения права в университетах, взаимодействия юридической науки и правоприменительной практики), которые, разрастаясь и модифицируясь, переходят в государственные институции Нового времени», на Руси ничего подобного не случилось, и «не появляются эти институции и в раннее Новое время» (Живов, 2002b: 294).

Почему так получилось? Исследователь формулирует ответ на этот вопрос следующим образом – если германцы, расселившись на территории бывшей Западной Римской империи, со временем стали наследниками ее культурной традиции, то «средневековая Русь никогда сонаследницей имперской цивилизации не стала». Почему? По двум, как полагал В.М. Живов, причинам. Первая заключалась в том, что, «у Византии не было никакого желания с кем-либо этим наследием делиться» (Ср.: Иванов, 2003: 339-344), а вторая состояла в

том, что «Киевская Русь особого интереса к апроприации имперских (античных) богатств не проявляла» (Живов, 2002b: 295). И связан этот слабый интерес не в последнюю (если не в первую) очередь, по мнению исследователя, с особенностями самой византийской культурной традиции и, как следствие, последующей ее рецепции на Руси.

Выделив в византийской культурной традиции две «линии», «гуманистическую» и «аскетическую», различавшихся отношением к античному наследию (в том числе и к римскому легальному дискурсу), В.М. Живов пришел к выводу, что на Руси была унаследована по преимуществу вторая. При этом, отмечал он далее, «на Руси сложилась принципиально иная, нежели в Византии, система образования». Если у греков сохранились традиции светского образования (пусть и в неполном, варваризованном, «кухонном» виде, но все же), предполагавшего изучение античной традиции, то на Руси дело обстояло иначе. «На Руси образование носило исключительно катехитический характер: образование не вырастает здесь, как в Византии, – писал он, – из античной традиции, а поначалу целиком связана с миссией». Естественным образом это не могло не отразиться на составе раннесредневековой (под нею мы понимаем домонгольский период в истории Русской земли. – Т.П.) русской книжности – «подавляющая ее часть состоит из произведений духовной литературы», причем, подчеркивал ученый, «по своему объему этот корпус соответствует *средней византийской монастырской библиотеке* (курсив мой. – Т.П.) типа библиотеки монастыря Св. Иоанна Предтечи на Патмосе». Неизбежным следствием этого стало то, что «элементарное образование [на Руси] сводилось лишь к овладению чтением, ориентированным на тот же корпус религиозных текстов», и в этом образовании, по мнению В.М. Живова, «не было места ни грамматике, ни, естественно, разбору классических текстов, ненужных и неизвестных в славянском переводе»

(Живов, 2002с: 81-82). И еще одно важное, на наш взгляд, наблюдение было сделано исследователем применительно к особенностям «рецепции» византийского права (не церковного!) на Руси. В.М. Живов отмечал, что «византийские юридические кодексы в славянском переводе существовали как *памятники книжной письменности*, ... переписывались и читались как *памятники христианской культуры, приобщавшие славянские народы к наследию византийской духовности* (курсив мой. – Т.П.)». Этот подход неизбежно вел к тому, что, по словам ученого, «когда право оказывается вознесено до уровня религиозной истины, его практическое применение оказывается вполне второстепенным предметом» (Живов, 2002b: 226-227, 231).

При таком раскладе стоит ли удивляться тому, что римский легальный дискурс, пусть и в упрощенном византийском изводе, на Руси не привился и не получили, соответственно, распространения характерные для средневековой западноевропейской культуры юридические институты, отмеченные В.М. Живовым. И стоит ли после этого удивляться тому, что, как отмечал британский славист С. Франклин, касаясь проблем освоения письменности на средневековой Руси, «развитие письменности шло на крайних территориях, максимально удаленных друг от друга: с одной стороны, в самых торжественных и формализованных религиозных ритуалах; с другой стороны, в суевериях финансовых и даже домашних дел, определявших неформальную жизнь города». И «между двумя этими полюсами располагалось пространство, – продолжал дальше историк, – хотя и не закрытое наглухо, но все же освоенное в малой степени» (Франклин, 2010: 477). Именно в это пространство между «сакральной» церковной письменностью и книжностью с одной стороны, и «обыденной», «повседневной» письменностью с другой, попадает письменность «светская», «формальная административная» письменность, к которой мо-

жет быть отнесен, на наш взгляд, с полным на то основанием и Судебник Ивана III.

Эта «светская письменность», отмечал С. Франклин, в средневековой Руси «была институционализирована в минимальной степени», и это вело к тому, что «никакого светского органа управления, чей авторитет и функционирование основывались бы на письменных предписаниях и операциях, не возникло» (Франклин, 2010: 475-476). Отметим в этой связи наблюдение, сделанное отечественным историком М.М. Кромом. Характеризуя особенности работы зарождающейся приказной бюрократии во времена пресловутого «боярского правления», он отмечал, что масштаб исходящего из центральных государственных структур потока грамот и иных актовых материалов соответствовал примерно уровню бюрократизации управления Французским королевством XIII в. (Кром, 2010: 374).

Отмеченное М.М. Кромом обстоятельство, однако, по мнению С. Франклина, «никоим образом не говорит об отсталости и неразвитости светских учреждений». Оно указывает, продолжал историк дальше свою мысль, лишь «на устойчивость традиционных социальных отношений, на осознанную обществом функциональную адекватность традиционных способов поведения без участия письменности, на самодостаточность традиции и ее сопротивление тем типам структурных перемен, какие могли бы потребоваться при “логическом” (в духе Византии), узаконенном использовании технологии письма» (Франклин, 2010: 476. Ср.: Франклин, 2010: 320).

Так какое же место в этих «традиционных социальных отношениях» и связанных с ними «традиционных способах общественного контроля» занимал Судебник Ивана III? Складывается впечатление, что далеко не самое первое и основное, и уж совершенно точно не доминирующее. Исследовавшие единственный (sic!) сохранившийся список Судебника Ивана III Б.М. Клосс и В.Д. Назаров

пришли к выводу, что он был сделан существенно позже 1497 г. – между 1543 и 1545 г. в Новоспасском монастыре (без малого столетия спустя составления Судебника!). Они же подтвердили высказанное А.И. Плигузовым предположение, что одним из переписчиков рукописи и, вероятно, ее заказчиком, был Нифонт Кормилицын, известный церковный деятель и книжник, в то время архимандрит Новоспасской обители (которого при всем к нему уважении нельзя отнести к числу юристов-законников) (Клосс, Назаров, 2000: 55; Плигузов, 2000: 140 и след.).

Правда, историки разошлись во мнениях относительно того, насколько распространен был Судебник. Б.М. Клосс и В.Д. Назаров полагали, что этот правовой кодекс был действующим сводом права, почему Нифонт Кормилицын и его помощники, собираясь изготовить копию рукописи Судебника, могли воспользоваться несколькими вариантами протографа. Отсюда они сделали вывод, что Судебник Ивана III активно использовался в судебной системе Русского государства в первой половине XVI в. (правда, при этом они сделали оговорку, что, судя по всему, для самого Нифонта список Судебника не представлял особой значимости) (Клосс, Назаров, 2000: 67, 70, 74).

А.И. Плигузов же, напротив, подчеркивал чрезвычайную редкость Судебника к середине XVI в. (Плигузов, 2000: 143). На наш взгляд, косвенно в пользу этого утверждения свидетельствуют данные, приводимые Б.М. Клоссом и В.Д. Назаровым, которые указывали, что с 1500 (первое упоминание Судебника в актовых материалах) по 1547 (последнее указание на Судебник в источниках) годы отсылки к нему встречаются в актах около 20 раз. Распределяются при этом они следующим образом: на время правления Ивана III приходится семь случаев, на долгое правление Василия III – восемь, на начальный, великокняжеский, период правления Ивана IV – шесть. Перечислив все случаи упоминания Судебника в актовых матери-

алах, историки пришли к выводу, что широкая география и круг упомянутых в них действующих лиц позволяют утверждать, что Судебник активно использовался в судебной системе Русского государства в первой половине XVI в. (Клосс, Назаров, 2000: 69-70).

Осмелимся, однако, не согласиться – даже при условии, что сохранность актовых материалов за этот период времени явно не удовлетворительна, тем не менее, «штучность» упоминаний (на 28 лет правления Василия III всего лишь восемь случаев – раз в три-четыре года!) все равно это очень и очень немного. Это предположение косвенно подтверждает А.А. Калашникова. По ее данным, в конце XV – первой половине XVI вв. Судебник упоминается лишь в 30-ти случаях, тогда как от этого времени сохранилось 163 судебных акта (Калашникова, 2016: 288). И когда Б.М. Клосс и В.Д. Назаров, не соглашаясь с мнением А.И. Плигузова о том, что о Судебнике Ивана III не сохранилось упоминаний в архивах, указывают на запись времен начала правления Василия III, согласно которой некий судебник был выдан «царю Абделетифу» (Описи царского архива... 1960: 28), коего государь пожаловал Звенигородским уделом, то, наш взгляд, эта запись вовсе не так однозначна, как может показаться. Фраза из архивной описи «и каков ему (т.е. «царю». – Т.П.) судебник даван» может быть трактована и как указание на некий особый «судебник» (судная грамота?), которую получил от Василия III татарский династ, но совсем не обязательно как указание именно на Судебник Ивана III.

Безусловно, этот законодательный памятник использовался в судопроизводстве, но стоит ли вести речь именно о его широком распространении? Складывается впечатление, что перед составителями Судебника и перед самим Иваном III стояла задача создать не столько законодательный свод, способный заменить собой все предыдущие подобного рода установления, сколько систематизировать

и привести к некоему более или менее единому образцу уже существовавшие к тому времени правовые обычаи и традиции в одной, но важной сфере – процессуальной. И на наш взгляд, это намерение соответствовало в целом общей тенденции «накачки» «мускулатуры» власти, в том числе и в юридической сфере, и постепенного вытеснения традиционных неформализованных способов регулирования общественных отношений на периферию общественно-политической и юридической жизни.

Принимая во внимание всё вышесказанное, можно попробовать сформулировать ответ на вопрос о действенности правовых норм, запечатленных в Судебнике Ивана III, и о его месте в системе русского права того периода. Был ли он тем самым законом, нормы которого действовали повсеместно и автоматически по принципу «*Dura lex sed lex*»?³ Пожалуй, что нет, не был. Как отмечал Н. Коллманн, в Русском государстве раннего Нового времени «в то время как законы утверждали примат царской юстиции, *судопроизводство и судебная практика отвечали представлениям местного населения о правосудии* (курсив мой. – Т.П.), ориентированном на поддержание целостности и стабильности сообществ, в которые это население было организовано». Эта ориентация на «глас народа» неизбежно вела к тому, что, как отмечала дальше Н. Коллманн, «в деятельности судей существовал определенный люфт, которым они пользовались, в частности, при вынесении приговоров, уравнивая свои обязательства перед законом следованием своим собственным суждениям» (согласимся, что это утверждение весьма схоже с теми, которые высказывал К.В. Петров, хотя в библиографии исследования американского историка нет работ этого российского историка). И тот факт, продолжала ис-

следовательница, что выносимые судьями приговоры не соответствовали требованиям писаного права, вовсе не является «свидетельством произвола или “незаконности” в судебной культуре, но знаком того, что судебная культура (опиравшаяся прежде всего на обычай, но не на писаное княжое право. – Т.П.) функционировала сбалансировано и исправно» (Коллманн, 2016: 24-25).

Но быть может, в таком случае права другой американский историк, Э. Коган, которая отмечала, что распространение писаного права в эпоху Средневековья было связано не только и не столько с ростом авторитета верховной власти и ее влияния (стоит сравнить этот тезис со сделанным С. Франклином наблюдением, согласно которому «записанные правила эффективны настолько лишь, насколько силен в моральном или принудительном отношении авторитет тех, кто эти правила формулирует» (Франклин, 2010: 228)). Нет, здесь на первый план выходит рост грамотности населения и постепенное распространение сферы применения письменности на все новые и новые сферы деятельности общества (и снова процитируем мнение С. Франклина: «для того, чтобы внедрилась привычка полагаться на авторитет архивных записей, иногда должно радикальным образом измениться поведение людей и их взаимоотношения» (Франклин, 2010: 228)). В результате, продолжает Э. Коган, долгое время кодификации права играли роль скорее литературных памятников, нежели действительно используемых в повседневной юридической практике документов (Cohen, 1993: 8-11). Правда, при этом она имела в виду в первую очередь кодификации права, созданные в раннем Средневековье, однако при более близком ознакомлении с историей Судебника Ивана III возникает четкое ощущение того, что эти слова могут быть в известной степени отнесены и к нему⁴. В самом деле, в конце XV –

³ Отметим, что казус 1503 г. отнюдь не единственный – аналогичный случай имел место в 1528 г. (Акты феодального землевладения хозяйства.... 1951: 194-197).

⁴ Косвенно это предположение подтверждает контекст пребывания рукописи Судебника 1497 г., из-

начале XVI в., да и много позже, старая традиция неформализованного регулирования социальных отношений за рамками складывающегося крайне медленно и постепенного легального дискурса оставалась чрезвычайно сильна и, похоже, доминировала в общественном сознании, причем на всех уровнях. И верховная власть, сама плоть от плоти этого консервативного общества, вовсе не ставила перед собой задачу слома этой традиции – нет, напротив, она стремилась опереться на нее, использовать ее в качестве фундамента, на котором она со всем тщанием выстраивала административные и правовые институты, характерные для государств Нового времени.

Литература

Алексеев, Ю.Г. Государь всея Руси. Новосибирск: Наука, 1991. 240 с.

Алексеев, Ю.Г. Судебник Ивана III. Традиция и реформы // Алексеев Ю.Г. Государство и право эпохи формирования Российского государства (XIV–XV вв.). СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2019. С. 334–379.

Георгиевский, В.Т. Фрески Ферапонтова монастыря. СПб.: Изд. Высочайше утвержденного Комитета попечительства о древнерусской иконописи, 1911. 169 с.

Дьяконов, М.А. Очерки общественного и государственного строя древней Руси. СПб.:

готовленной Нифонтом Кормилицыным и его помощниками, в библиотеке Иосифо-Волоколамского монастыря. Вместе с ним в одном разделе были вписаны «шестоднев с Минеею в полдесть», «Синодик в полдесть», «книги записные кто что дал породителей своих в полдесть в тетрати, села и деревни монастырския тут же», «тетрат в полдесть в начале благословение Геронтия митрополита», «летописец избран в кратце в тетрати в полдесть», сам судебник и еще сборник «в четверть дести в начале Сенаник православный» (Георгиевский, 1911: Приложения. 18). При таком наборе текстов, собранных в одном месте с судебником, трудно согласиться с мнением Б.М. Клосса и В.Д. Назарова, что перед нами «деловая, бывшая в постоянном употреблении часть библиотеки монастыря» (Клосс, Назаров, 2000: 71). Как видно из перечня, здесь перемешана литература и хозяйственного характера, и богослужебная, и поучительная, и «историческая», и, выходит, юридическая.

Изд. Юридического книжного склада «Право», 1908. XV+509 с.

Живов, В.М. История русского права как лингвосемиотическая проблема // Живов В.М. Разыскания в области истории и предистории русской культуры. М.: Языки славянской культуры, 2002. С. 187–290.

Живов, В.М. История русского права как лингвосемиотическая проблема. Postscriptum // Живов В.М. Разыскания в области истории и предистории русской культуры. М.: Языки славянской культуры, 2002. С. 291–305.

Живов, В.М. Особенности рецепции византийской культуры в древней Руси // Живов В.М. Разыскания в области истории и предистории русской культуры. М.: Языки славянской культуры, 2002. С. 73–115.

Иванов, С.А. Византийское миссионерство: Можно ли из варвара сделать христианина. М.: Языки славянской культуры, 2003. 376 с.

Калашникова, А.А. К вопросу о применении норм Судебника Ивана III // Грани русского Средневековья. Сборник статей к 90-летию Юрия Георгиевича Алексеева. М.: Древлехранилище, 2016. С. 286–293.

Кистерев, С.Н. Великокняжеский Судебник 1497 г. и судебная практика первой половины XVI в. // Очерки феодальной России. Вып. 11. М.-СПб.: Альянс-Архео, 2007. С. 240–261.

Кистерев, С.Н. Закон и порядок в средневековой Руси (ответ К.В. Петрову) // Очерки феодальной России. Вып. 12. М.-СПб.: Альянс-Архео, 2008. С. 383–406

Клосс, Б.М., Назаров, В.Д. Судебник 1497 г.: рукопись и текст // Судебник 1497 г. в контексте истории российского и зарубежного права XI–XIX вв. М.: Парад, 2000. С. 53–75.

Кром, М.М. «Вдовствующее царство: политический кризис в России 30–40-х годов XVI века. М. Новое литературное обозрение. 2010. 888 с.

Леви Стресс, К. Неприрученная мысль // К. Леви-Стресс. Тотемизм сегодня. Неприрученная мысль. М.: Академический проект, 2008. С. 143–501.

Мельгунов, С.П. Церковь и государство в России (к вопросу о свободе совести). Москва, Издательство Товарищества И.Д. Сытина, 1907. 196 с.

Насонов, А.Н. История русского летописания XI – начала XVIII века. Очерки и исследования. М.: Наука, 1969. 554 с.

Описи царского архива XVI века и архива Посольского приказа 1614 года. М.: Изд-во восточной литературы. 1960. 195 с.

Петров, К.В. Значение «закона» в средневековом праве // *Cahiers du monde russe*. 2005. Vol. 46. Pt. 1/2. Pp. 167-174.

Петров, К.В. Имел ли Судебник 1497 г. значение закона в его современном понимании? (По поводу статьи С.Н. Кистерева «Великокняжеский Судебник 1497 г. и судебная практика первой половины XVI в.») // Очерки феодальной России. Вып. 12. М.-СПб.: Альянс-Архео, 2008. С. 365-382

Петров, К.В. Судебный процесс после принятия Судебника 1497 г. // Грани русского Средневековья. Сборник статей к 90-летию Юрия Георгиевича Алексеева. М.: Древлехранилище, 2016. С. 294-307.

Плигузов, А.И. О списках Судебника и Духовной грамоты Ивана III // Грани русского Средневековья. Сборник статей к 90-летию Юрия Георгиевича Алексеева. М.: Древлехранилище, 2016. С. 137-148.

Поляк, А.Г. Историко-правовой обзор [Судебника 1497 г.] // Памятники русского права. Вып. 3. М.: Госюриздат, 1955. С. 374-313.

Судебник 1497 г. в контексте истории российского и зарубежного права XI–XIX вв. Сб. статей. М.: «Парад», 2000. 344 с.

Судный список 1503 года суда боярина Семена Борисовича [Брюхо Морозова], данный Спасо-Евфимьева монастыря властям [старцу Александру], по делу о сожжении крестьянами Михаилом Жуком и Копосом Чернаковым монастырской деревни Ильинской // Акты социально-экономической истории Северо-Восточной Руси конца XIV – начала XVI в. Т. II. М.: АН СССР, 1958. С. 542-543.

Типографская летопись // Полное собрание русских летописей. Т. XXIV. М.: Языки русской культуры, 2000. 288 с.

Филиппов, А.Н. Народное обычное право как исторический материал // Русская мысль. 1886. Год 7, № 9, XIII. С. 56-71.

Франклин, С. Письменность, общество и культура в Древней Руси (около 950-1300 гг.) СПб.: Дмитрий Буланин, 2010, 552 с.

Щербатов, М.М. История Российская от древнейших времен. Т. IV. Ч. 2. СПб.: Имп. Академия наук, 1783. 592 с.

Barkey, K. *Empire of Difference. The Ottomans in Comparative Perspective*. Cambridge, Cambridge University Press, 2008. 342 p.

Brewer, J. and Hellmuth, E. *Introduction // Rethinking Leviathan: The Eighteenth-century State in Britain and Germany*. Oxford & New York: Cambridge University Press, 1999. P. 1-22.

Cohen, E. *The crossroads of justice: law and culture in late medieval France*. Leiden; New York: E.J. Brill, 1993. 231 p.

Elliott, J.H. *A Europe of Composite Monarchies // Past & Present*. 1992. Number 137. The Cultural and Political Construction of Europe. Pp. 48-71.

References

Alekseev, Yu.G (1991), *Gosudar` vseya Rusi* [Sovereign of All Russia], Nauka, Novosibirsk, Russia (in Russ.).

Alekseev, Yu.G. (2019), “The Code of Law of Ivan III. Tradition and reform”, *Gosudarstvo i pravo epokhi formirovaniya Rossijskogo gosudarstva (XIV – XV vv.)* [State and law of the era of the formation of the Russian state (XIV – XV centuries.)], Izd-vo Olega Abyshko, Saint-Petersburg, Russia, 334-379 (in Russ.).

Barkey, K. (2008), *Empire of Difference. The Ottomans in Comparative Perspective*, Cambridge University Press, Cambridge, UK.

Brewer, J., Hellmuth, E. (1999), “Introduction”, *Rethinking Leviathan: The Eighteenth-century State in Britain and Germany*, Cambridge University Press, Oxford & New York, 1-22.

Cohen, E. (1993), *The crossroads of justice: law and culture in late medieval France*, E.J. Brill, Leiden, New York.

D`yakonov, M.A. (1908), *Ocherki obshhestvennogo i gosudarstvennogo stroya drevnej Rusi* [Essays on the social and state system of ancient Russia], Izd. Yuridicheskogo knizhnogo sklada «Pravo», Saint-Petersburg, Russia, (in Russ.).

Elliott, J.H. (1992), “A Europe of Composite Monarchies”, *Past & Present*, 137, “The Cultural and Political Construction of Europe”, 48-71.

Filippov, A.N. (1886), “Common usual law as historical material” *Russkaya mysl`. God 7* [Russian thought. Year 7], 9, (XIII), 56-71 (in Russ.).

Franklin S. (2010), *Pismennost`, obschestvo i kultura v Drevnej Rusi*, [Writing, Society and Culture in Early Rus], Dmitrij Bulanin, Saint-Petersburg, Russia (in Russ.).

Georgievskij, V.T. (1911), *Freski Ferapontova monasty`rya* [Frescoes of the Ferapontov Monastery], Publishing House of Vy`sochajshe utverzhdenyj Komitet

popechitel'stva o drevnerusskoj ikonopisi, Saint-Petersburg, Russia, (in Russ.).

Ivanov, S.A. (2003), *Vizantijskoe missionerstvo: Mozhno li iz varvara sdelat' khristianina* [Byzantine missionary work: Is it possible to make a Christian a barbarian], Yazyki slavyanskoy kul'tury, Moscow, Russia (in Russ.).

Kalashnikova, A.A. (2016), "On the application of the norms of the Judicial Code of Ivan III", *Grani russkogo Srednevekov'ya. Sbornik statej k 90-letiyu Yuriya Georgievicha Alekseeva* [Facets of the Russian Middle Ages. Collection of articles dedicated to the 90th anniversary of Yuri Georgievich Alekseev], Drevlehranilische, Moscow, Russia, 286-293. (in Russ.).

Kisterev, S.N. (2007), "The Grand Ducal Codex of 1497 and the judicial practice of the first half of the 16th century", *Ocherki feodal'noj Rossii. Vypusk 11* [Essays on feudal Russia], Al'yans-Arheo, Saint-Petersburg, Russia, 11, 240-261 (in Russ.).

Kisterev, S.N. (2008), "Law and order in medieval Russia (answer to K.V. Petrov)", *Ocherki feodal'noj Rossii. Vypusk 12* [Essays on feudal Russia], Al'yans-Arheo, Moscow, Saint-Petersburg, Russia, 12, 383-406 (in Russ.).

Kloss, B.M., Nazarov, V.D. (2000), "Sudebnik 1497: manuscript and text", *Sudebnik 1497 g. v kontekste istorii rossijskogo i zarubezhnogo prava XI – XIX vv.* [The Code of Law of 1497 in the context of the history of Russian and foreign law of the XI-XIX centuries], Parad, Moscow, Russia, 53-75 (in Russ.).

Krom, M.M. (2010), *Vdovstvuyushhee царство: politicheskij krizis v Rossii 30 – 40-kh godov XVI veka* [The Dowager Kingdom: The Political Crisis in Russia of the 30s – 40s of the 16th Century], Novoe literaturnoe obozrenie, Moscow, Russia (in Russ.).

Levi-Stross, K. (2008), "La Pensée sauvage", *Totemizn segodnya. Nepriruchennaya mysl'* [Le Totémisme aujourd'hui. La Pensée sauvage], Akademicheskij proekt, Moscow, Russia, 143-501 (in Russ.).

Mel'gunov, S.P. (1907), *Tserkov' i gosudarstvo v Rossii (k voprosu o svobode sovesti)* [Church and state in Russia (on the issue of freedom of conscience)], Publishing house of Tovarischestvo I.D. Sytina, Moscow, Russia (in Russ.).

Nasonov, A.N. (1969), *Istoriya russkogo letopisaniya XI – nachala XVIII veka. Ocherki i issledovaniya* [The history of Russian chronicles of the XI - beginning of the XVIII century. Essays and Studies], Nauka, Moscow, Russia (in Russ.).

Opisi czarskogo arhiva XVI veka i arhiva Posol'skogo prikaza 1614 goda [Inventories of the royal archive of the 16th century and the archive of the Ambassadorial order of 1614] (1960), Izd-vo vostochnoj literatury, Moscow, Russia (in Russ.).

Petrov, K.V. (2005), "The meaning of "law" in medieval law", [Cahiers du monde russe], 46, Pt. 1/2, 167-174 (in Russ.).

Petrov, K.V. (2008), "Did Sudebnik in 1497 have the meaning of law in its modern sense? (Concerning the article by S.N. Kisterev "The Grand Duke's Judicial Code of 1497 and Judicial Practice of the First Half of the 16th Century")", *Ocherki feodal'noj Rossii* [Essays on feudal Russia], Al'yans-Arheo, Moscow, Saint-Petersburg, Russia, 12, 365-382 (in Russ.).

Petrov, K.V. (2016), "The trial after the adoption of The Code of Law of 1497", *Grani russkogo Srednevekov'ya. Sbornik statej k 90-letiyu Yuriya Georgievicha Alekseeva* [Facets of the Russian Middle Ages. Collection of articles dedicated to the 90th anniversary of Yuri Georgievich Alekseev Drevlehranilische, Moscow, Russia, 294-307. (In Russian)

Pliguzov, A.I. (2000), "About the lists of The Code of Law and the Testament of Ivan III", *Sudebnik 1497 g. v kontekste istorii rossijskogo i zarubezhnogo prava XI – XIX vv.* [The Law Code of 1497 in the context of the history of Russian and foreign law of the XI-XIX centuries], Parad, Moscow, Russia, 137-148 (in Russ.).

Polyak, A.G. (1955), "Historical and legal review (The Code of Law of 1497)", *Pamyatniki russkogo prava* [Monuments of Russian law], Gosyurizdat, Moscow, Russia, 3, 374-313 (in Russ.).

Scherbatov, M.M. (1783), *Istoriya Rossijskaya ot drevnejshikh vremen T. IV. Ch. 2.* [Russian history from ancient times], vol. IV, part 2, Imperatorskaya Akademiya nauk, Saint-Petersburg, Russia (in Russ.).

Sudebnik 1497 g. v kontekste istorii rossijskogo i zarubezhnogo prava XI – XIX vv. Sb. statej [The Law Code of 1497 in the context of the history of Russian and foreign law of the XI-XIX centuries. Collected papers] (2000), Parad, Moscow, Russia, (in Russ.).

"The court list in 1503 of the court of the boyar Semyon Borisovich [Brukho Morozov] given to the Spaso-Evfimiev monastery by the authorities [elder Alexander] in the case of the burning by the peasants Mikhail Zhuk and Kapos Chernakov of the monastery village Ilyinskaya]", *Akty social'no-ekonomicheskoy istorii Severo-*

Vostochnoj Rusi koncza XIV – nachala XVI v. T. II. [Acts of socio-economic history of North-Eastern Russia of the late 14th – early 16th century. Vol. II.] (1958), AN SSSR, Moscow, Russia, 542-543 (in Russ.).

“Typographical Chronicle” (2000), *PSRL*, T. XXIV [Complete collection of Russian chronicles. Vol XXIV], Yazyki russkoj kul'tury, Moscow, Russia, (in Russ.).

Zhivov, V.M. (2002), “Features of the reception of Byzantine culture in ancient Russia”, *Razy'skaniya v oblasti istorii i predy'storii russkoj kul'tury* [Investigations in the field of history and prehistory of Russian culture], Yazy'ki slavyanskoj kul'tury, Moscow, Russia, 73-115 (in Russ.).

Zhivov, V.M. (2002), “The history of Russian law as a linguosemiotic problem”, *Razy'skaniya v oblasti istorii i predy'storii russkoj kul'tury* [Investigations in the field of history and prehistory of Russian culture], Yazy'ki slavyanskoj kul'tury. Moscow, Russia, 187-290 (in Russ.).

Zhivov, V.M. (2002), “The history of Russian law as a linguosemiotic problem. Postscriptum”, *Razy'skaniya v oblasti istorii i predy'storii*

russkoj kul'tury [Investigations in the field of history and prehistory of Russian culture], Yazy'ki slavyanskoj kul'tury, Moscow, Russia 291-305 (in Russ.).

Conflict of Interests: the author has no conflict of interests to declare.

Информация о конфликте интересов: автор не имеет конфликта интересов для деклараций.

ОБ АВТОРЕ:

Пенская Татьяна Михайловна, кандидат исторических наук, доцент кафедры теории и истории государства и права, Белгородский государственный национальный исследовательский университет, ул. Победы, д. 85, г. Белгород 308015, Россия; penskaya@bsu.edu.ru

ABOUT THE AUTHOR:

Tatiana M. Penskaya, Candidate of Historical Sciences, Associate Professor, Department of Theory and History of State and Law, Belgorod State National Research University, 85 Pobedy St., Belgorod 308015, Russia; penskaya@bsu.edu.ru

УДК 78.03

DOI: 10.18413/2408-932X-2019-5-4-0-5

Здравич-Михайлович Д.

**ФЕНОМЕН СУДЬБЫ МУЗЫКАЛЬНОГО
ПРОИЗВЕДЕНИЯ: ОДИН ВЕК «МАРША НА ДРИНУ»**

Нишский государственный университет, Факультет искусств, ул. Кнегинье Љубице, д. 10,
г. Ниш 18000, Республика Сербия; dzdravicmihailovic@yahoo.com

Аннотация. Известное произведение сербского композитора Станислава Бинички (1872–1942 гг.) «Марш на Дрину» было написано в честь побед сербских военных в начале Первой мировой войны. Одно время, в связи с большой популярностью, оно рассматривалось в качестве одного из вариантов гимна Социалистической Федеративной Республики Югославии, но также и как символ сербского национализма, что часто вызвало полемику и сильно повлияло на судьбу произведения. В работе представлена ретроспектива контекста, в рамках которого композиция проявляла себя в течение столетнего периода с целью объяснения обусловленности судьбы музыкального произведения социально-историческими переменами.

Ключевые слова: «Марш на Дрину»; музыкальное произведение; Сербия; национализм

Для цитирования: Здравич-Михайлович Д. Феномен судьбы музыкального произведения: один век «Марша на Дрину» // Научный результат. Социальные и гуманитарные исследования. 2019. Т. 5. № 4. С. 51-61. DOI: 10.18413/2408-932X-2019-5-4-0-5

D. Zdravić-Mihailović

**THE PHENOMENON OF A MUSICAL PIECE:
ONE CENTURY OF “THE MARCH ON THE DRINA”**

University of Nis, Faculty of Arts, 10 Kneginje Ljubice, Nis 18000, Serbia;
dzdravicmihailovic@yahoo.com

Abstract: In this work we review the occurrence and future of a famous Serbian composition “The March on the Drina” by a Serbian composer Stanislav Binicki (1872-1942). The author of this famous march was inspired by victories of the Serbian army against Austria-Hungary after the battle of Cer (from 12 to 24 August 1914). The composition became popular and it was a faithful companion of the Serbian army during World War I, but after some time it started to fall into oblivion. Today, a hundred years after the making of the composition, it’s significant to point out its social and cultural importance during the last century. Based on historical facts, we can observe contextualization of “The March on the Drina”, initiated by socio-political events and draw attention to the true motive of its origin. In that way we can contribute that real musical qualities, as patriotic drives overcome the daily-political turmoil.

Keywords: “March to river Drina”; musical composition; Serbia; nationalism

For citation: Zdravić-Mihailović, D. (2019), "The phenomenon of a musical piece: one century of "The March on the Drina"", *Research Result. Social Studies and Humanities*, 5 (4), 51-61, DOI: 10.18413/2408-932X-2019-5-4-0-5

1. Введение

В истории музыки не редкость, когда отдельные произведения прочно связаны с определенным общественно-политическим контекстом, так как вне этого контекста идентичность и значение произведения искусства трудно понять и оценить. Можно сказать, что в сербской среде не существует другого музыкального произведения, на которое бы настолько повлияла историческая ситуация, как «Марш на Дрину».

Развитие судьбы музыкального произведения от его создания в знак поддержки храбрым сербским воинам в начале Первой мировой войны, обретения статуса любимой песни сербского народа и неофициального гимна до произведения, нежелательного для публичного исполнения, очевидно, заслуживает особого внимания. После более ста лет существования «Марша на Дрину» можно сказать, что на неоднородное восприятие композиции, особенно на Балканах, повлияло множество исторических факторов.

2. Жизнь и творчество Станислава Бинички

Даже помимо заслуги создания знаменитого «Марша на Дрину», деятельность композитора Станислава Бинички (1872–1942) оставила заметный след в культурной жизни Сербии. Он родился в 1872 году в селе Ясика рядом с городом Крушевац. Первый свой музыкальный опыт он получил, посещая гимназии в городах Нише и Белграде, а начальные музыкальные знания приобрел в Нише от чешских музыкантов. Игре на скрипке учился у Фридриха Брунетти (Brunetti), а флейту осваивал под руководством военного музыканта Павла Гайича. После переезда в Белград, где он посещал начальные классы реального училища, Станислав Бинички брал уроки музыки у Йосифа

Свободы (Svoboda). В 1890 году он начал обучение на кафедре физико-математических наук философского факультета в Белграде. Станислав Бинички активно занимался музыкой и во время обучения на философском факультете, став членом уважаемых тогда певческих обществ: Белградского певческого общества и Академического певческого общества «Обилич», чьими хормейстерами были Йосиф Маринкович и Стеван Стоянович Мокраняц (Дујовић, 2014).

После окончания философского факультета Бинички становится преподавателем гимназии в городе Лесковац, но вскоре уезжает в Музыкальную академию, в Мюнхен, где создает несколько произведений для смешанного хора. После возвращения в Белград в 1899 году он становится военным дирижером и основывает первый большой симфонический оркестр, получивший название «Белградский военный оркестр», регулярно концертирует с ним. Вместе со Стеваном Стояновичем Мокраняцем и Костом Манойловичем в 1899 году основывает Сербскую музыкальную школу (сегодня это музыкальная школа «Мокраняц») и становится в ней преподавателем. Вскоре, в 1904 году, он основывает «Оркестр Королевской Гвардии», в котором работает дирижером до 1920 года. В качестве регента он активно участвовал в деятельности Белградского певческого общества и «Обиличе», Типографского певческого общества «Якшич» и певческой группы «Станкович» (Đurić Klajn, 1971).

Во время Первой мировой войны, как дирижер оркестра Королевской гвардии, Бинички организует ряд концертов на Корфу и в Салониках, а затем – в Париже, Лионе, Бордо, Марселе, Ницце и др. После успеха во Франции оркестр с ноября 1916 года вновь возвращается в Салоники, где Бинички на протяжении всей войны

неустанно концертирует. В Салониках с 1916 года была расположена резиденция Оркестра королевской гвардии, где у членов оркестра был свой дом и здание, в котором они репетировали. Выступления оркестра были весьма интенсивны – почти ежедневно оркестр принимал участие во всех значимых концертах в городе и в окрестностях.

«Марш на Дрину» на Солунском фронте, а также во время гастролей сербского военного оркестра во Франции завоевал большую популярность, поэтому его исполняли и оркестры союзных армий. Принимая во внимание обстоятельства, при которых проводились концерты, и то, что публика в основном состояла из раненых, можно сказать, что программа полностью соответствовала своему назначению. Большинство произведений в репертуаре составляла солунская военная музыка и марши, среди которых был и «Марш на Дрину» (Пејовић, 1991).

После войны Бинички с тем же оркестром отправляется в большое турне по всей Югославии. Он был первым директором вновь основанной Оперы в Белграде, одновременно работая и руководителем хора певческого общества «Станкович» и преподавателем в музыкальной школе. С 1924 года он прекращает свою публичную творческую деятельность и полностью посвящает себя сочинению музыки¹.

¹ Из оркестровых композиций, созданных Бинички, необходимо отметить увертюру «Из моего родного края» и военные марши, а из произведений для театра – оперу «На заре», написанную в 1903 году на текст Бранислава Нушича (первую поставленную на сцене сербскую оперу), музыку для драмы «Путешествие вокруг света», произведение «Наход», переработку произведения «Джидо» Даворина Енко, музыку для сказки Нушича «Лиляна и ель», увертюру и оркестровое интермеццо для драмы Войновича «Эквиноцио». Он писал произведения для хора, а также песни для сольного исполнения, самыми известными из которых являются «Гривна», «Мне бы глаза твои», «Когда увидел я глаза твои», «В липовой роще» и т.д. Что касается жанра духовной музыки – стоит упомянуть его «Литургию», «Отпевание» и «Благодарение».

В первые два десятилетия XX века Бинички был не только самым активным лицом всей музыкальной жизни в Сербии, но и инициатором многих пионерных движений. Для понимания специфики вклада Станислава Бинички в историю сербской музыки важны два основных момента. Первый относится к рассмотрению значения совокупной деятельности Бинички – его дирижерской, организаторской и педагогической работы. Даже поверхностный обзор этой активности говорит об исключительной трудовой энергии и высоком уровне, которого он достиг в разных областях. Второй момент относится к его творчеству (Маринковић, 2007).

Можно сказать, что выдающиеся сербские музыковеды и теоретики солидарны в оценке значительного вклада Станислава Бинички в обеих сферах. По словам Властимира Перича (Perićić, 1969), наряду с тем, что самых значительных результатов Бинички достиг в исполнительской и организационной области, он и как композитор занимает важное место в истории сербской музыки. Творчество Бинички стало связующим звеном между поколением Маринковича и Мокраньца, преимущественно ориентированных на вокальную музыку, и группой деятелей искусства, которые начали разработку более крупных инструментальных сценических форм, из которых наиболее выдающиеся – это Петар Коньович, Милое Милоевич и Стеван Христич. Хотя значительная часть произведений Бинички и берет за основу сербский фольклор, композитор также привнес в музыкальное искусство многие элементы, которые были типичны для городской культуры того времени, то есть адаптировал фольклор к городскому вкусу и интерпретировал сквозь призму городского сентиментализма. По словам известного сербского музыковеда Стане Джурич Клайн, композиторский корпус сочинений Станислава Бинички не был велик, но отвечал духу, атмосфере и потребностям своего времени, особенно старой белград-

ской среде, которая «только что выросла на базе сельского и ориентального примитивизма и мелодика которой, окрашенная меланхолией и севдахом², быстро западала в душу» (Đurić Klajn, 1981: 242). Свои оркестровые композиции и другие произведения Бинички писал под влиянием западноевропейского неоромантизма, но мировую славу приобрел благодаря «Маршу на Дрину».

3. Общественно-политические события на Балканах в XX веке

Можно сказать, что на судьбу «Марша на Дрину» больше всего повлиял исторический путь сербского государства за прошедшие сто лет, поэтому без учета общественно-политических перемен невозможно понять разночтения в понимании этого популярного марша.

Сербия как самостоятельное государство под давлением ультиматума было вынуждено вступить в войну против австро-венгерской монархии в 1914 году. В составе австро-венгерской армии этого периода были и соединения, состоящие из представителей южнославянских народов (хорватов, словенцев, боснийцев), которые проживали в юго-восточной части существовавшего тогда монархического государства, граница которого с Сербией проходила вдоль реки Дрина. После Первой мировой войны, 1 декабря 1918 года, было создано Королевство сербов, хорватов и словенцев – демократическая парламентарная монархия во главе с династией Караджорджевичей. Сербия отказалась от своей независимости ради новообразованного государства, которое строила с теми, кто только вчера был ее противником на поле боя.

Вторая мировая война, помимо оккупации балканских стран Германией, Италией, Болгарией и Венгрией и распада Ко-

ролевства сербов, хорватов и словенцев, привела к большой гражданской войне на всей его территории. Словения была присоединена к Германии, Черногория и часть адриатического побережья – к Италии, а Македония – к Болгарии. Сербия была поделена между Германией, Болгарией и Венгрией, а Хорватия как союзник присоединилась к основным силам (Германии, Королевства Италии и Японской империи). Так в 1945 году, после поражения фашизма, была сформирована новая, на этот раз Социалистическая Федеративная Республика Югославия. После смерти социалистического лидера, президента Социалистической Федеративной Республики Югославии Иосипа Броз Тито, начался развал страны, кульминацией которого стала большая гражданская война 1991–1995 годов. Официально Югославия прекратила свое существование в 1992 году, но ее наследниками стали Сербия и Черногория, которые продолжили существование в рамках нового общего государства под названием Союзная Республика Югославия. Это государство просуществовало до 2003 года, когда союз был расторгнут на основании соглашения. Сербия после восьмидесяти пяти лет вернула свою самостоятельность и государственность.

Благодаря историческим переходам от самостоятельного государства к объединенному Королевству сербов, хорватов и словенцев и от формирования до распада Югославии, все символы сербской национальной идентичности, а среди них и культурное наследие сербского народа, были переинтерпретированы.

4. «Марш на Дрину» в контексте социальных перемен в течение XX века

Творчество любого народа прочно связано с общественно-политическими событиями. По словам выдающегося сербского музыковеда Соньи Маринкович (Маринковић, 2007), начало XX века в истории сербской музыки было ознаменовано продолжением традиции предыдущего периода, которую, несмотря на раз-

² Севдах – настроение, состояние ума и души, вызванное слушанием песен *севдалинок*, представляющих транснациональный традиционный фольклорный жанр городской любовной песни в странах бывшей Югославии.

личные формы проявления, можно подвести под единый знаменатель, – это формирование специфической национальной идентичности. Эта тенденция была обусловлена общенародным стремлением к освобождению и объединению, которые в бурных политических событиях проявились как неизбежный императив, и поэтому всё происходящее было в его русле. В этом смысле мы можем сказать, что и «Марш на Дрину» занимает свое особенное место не только в сербской музыке, но и во всеобщей истории.

«Марш на Дрину» был написан в 1914 году в честь победы сербского войска над австро-венгерской армией после битвы при Цере (12–24 августа 1914 года)³. Запись о появлении композиции оставил Димитрие Джорджевич, военный музыкант, ученик и последователь Станислава Бинички. В своих воспоминаниях он утверждает, что Бинички написал этот марш, когда Сводный полк под командованием полковника Миливое Стояновича Брке обратил в бегство через Дрину превосходящую их по численности австро-венгерскую армию⁴.

Как уже сказано, этот марш был очень популярен потому, что композитор вместе с оркестром Королевской гвардии, дирижером которого он являлся и который наряду с другими исполнял и эту композицию, таким образом способствовал распространению духа патриотизма – как на поле боя, так и на территории дружественных стран, которые приняли сербских раненых (прежде всего, в Греции и во Франции). В связи с повсеместным признанием и большой популярностью, не удивительно, что Дринская дивизия 12 октября

1918 года победно вошла в только что освобожденный город Ниш под звуки «Марша на Дрину». Несмотря на то, что композиция быстро нашла свое место в культурной жизни Сербии того времени, в конце первой половины XX века ее начали постепенно забывать.

После второй мировой войны «Марш на Дрину» становится нежелательной композицией и предается забвению вплоть до 1961 года, когда Иво Андрич был приглашен в Швецию для вручения Нобелевской премии по литературе. Сербский нобелевский лауреат взял с собой в Стокгольм пластинку с этой композицией, которую воспроизвели во время вручения награды. Так этот марш вновь стал и широко известным, и весьма популярным произведением. Вскоре шведский трубач Йорген Петерсен (Jörgen Petersen) записал эту мелодию в виде сингла, но еще большую популярность марш обрел в 1963 году, когда его записал датский гитарист и победитель конкурса песни «Евровидение» Юрген Ингманн (Jørgen Ingmann). После большого успеха в Дании издательство *Полидор* (Polydor) выпустило пластинку и для своего рынка. «Марш на Дрину» в том же 1963 году записал и немецкий оркестр Хорста Венде (Horst Wende)⁵. По данным чарта Билборд (Billboard), этот сингл был хитом в 1963 году: *Drina Marsch* в исполнении Ингманна занимал второе место. По приглашению *Полидора* в Швецию приезжает ансамбль «Урошевич», в котором играл известный скрипач Властимир Павлович Царевац. Для шведского рынка они записывают самую известную версию марша, которая появилась в Югославии несколькими годами позднее. В это время «Марш на Дрину» стал известен и в Америке, его популяризации особенно способствовали сёрф-рок группы шестидесятых, которые исполняли танцевальную версию этого марша на вечеринках. Самые известные из этих групп – *The Spotnicks*, *The Jokers* и *The Shadows* (Puzović, 2013).

³ Несмотря на то, что могут встретиться данные о том, что «Марш на Дрину» появился на фронте, согласно некоторым новейшим источникам, он был написан в 1914 году в Вальево, где Бинички оказался вместе с Верховным главнокомандованием (Puzović, 2013).

⁴ Полковник Стоянович, легендарный командир 2-го железного полка «Князь Михаило» участвовал в битве при Цере на ключевой позиции в Текерише, погиб в Колубарской битве.

⁵ Режим доступа:

<https://www.youtube.com/watch?v=Fo5HEsRdYQw>

В начале шестидесятых годов прошлого века «Марш на Дрину», как нам представляется, везде в мире был более известен, чем в Сербии. Заслуга его «второй жизни» на Балканах принадлежит режиссеру Жике Митровичу, который в 1964 году снял одноименный фильм. Музыку для фильма переработал известный сербский композитор Василий Мокраньяц (1923–1985). Хотя власти и с подозрением восприняли этот фильм, а заказные негативные критики называли его бездарным и неисторическим, он снискал популяр-

ность и сегодня является одним из культовых сербских фильмов.

На Балканах до 1964 года исполняли инструментальную версию марша. Торжества по поводу пятидесятилетия битвы при Цере стали поводом, чтобы к музыке «Марша на Дрину» был написан текст. Наследники авторских прав, четыре дочери композитора, выбрали текст, который написал Милое Попович, журналист и писатель, по образованию юрист. Годом позже была записана и пластинка с вокальной версией этого марша.

МАРШ НА ДРИНУ (короткая версия текста)

У бој, крените јунаци сви
Крен'те и на жал'те живот свој
Цер да чује твој, Цер нек види бој
А река Дрина славу, храброст
И јуначку руку оца, сина.

Пој, пој Дрино, водо хладна ти
Памти, причај кад су падали
Памти храбри строј
Који је пун огња, силне снаге
Протерао туђина са реке наше драге.

Пој, пој Дрино, причај роду ми
Како смо се храбро борили
Певао је строј, војево се бој
Крај хладне воде
Крв је текла
Крв се лила
Дрином због слободе.

Герои, все идите в бой,
Идите, не щадя и жизни!
Наш Цер увидит, Цер услышит бой,
А река Дрина – нашу храбрость, имя
Руки геройской, сына и отца.

Пой, Дрина, пой, полная ледяной водой!
Помни и говори, как падали,
Помни, полный огня героев своих ты строй,
Мощные силы чужие, что прогнаны
От тебя, дорогой ледяной реки.

Пой, Дрина, пой, Расскажи обо мне родным!
Как мы храбро близ тебя сражались,
Как пел строй, как шел бой
И в тебя, с ледяной водой,
Лилась кровь,
Текла кровь
По тебе, Дрина, за свободу...⁶

Очень быстро композиция стала весьма популярна в мире – в разных аранжировках, даже как твист. Международную известность она получила благодаря изданиям в Германии, США, Канаде и многих странах Латинской Америки и Азии (Павловић, 1990). «Марш на Дрину» имеет свыше 20 национальных и иностранных аранжировок и 27 различных многодисковых изданий по всему миру.

Уровень популярности «Марша на Дрину» не равномерно распределен по

разным периодам XX века, но в целом можно сказать, что он был регулярной составной частью репертуара хоров и оркестров. Из-за упомянутого фильма, как и вокально-инструментальной версии, он стал близок и младшим поколениям, и таким образом полностью «встроился» в сербскую национальную идентичность.

Восьмидесятые годы прошлого века характеризовались новой волной популярности «Марша на Дрину», когда известный рок-музыкант Радомир Михайлович Точак, записавший этот марш в стиле рок, привлек юную публику. Помимо этого, «Марш на

⁶ Поэтическое переложение Татьяны Андреевны Смотровой

Дрину» исполнял Джонни Штулич, а также словенская группа *Лайбах (Laibach)*, которая даже записала его на 16-ти альбомах. Эти данные указывают на то, что «Марш на Дрину» постепенно выходил за рамки сербского фольклора и становился частью новой городской культуры.

В начале восьмого десятилетия XX века в Сербии начались разговоры о необходимости создания республиканского гимна. Власти того времени считали, что нужно не объявлять специальный конкурс, а просто выбрать одну из актуальных патриотических песен, причем чаще всего упоминалась известная композиция Станислава Бинички. Однако отдельные представители власти периодически указывали на то, что эта и схожие песни способствуют тенденции роста волны сербского национализма, а на одном из очередных совещаний товарища Тито с руководителями Социалистической Республики Сербия, проводившихся с 9 по 12 октября 1972 года в Белграде, кто-то из членов совета обратил внимание на вызывающий беспокойство хороший прием композиций «Марш на Дрину», «Тамо далеко...» и других, особенно в публичных местах и в кафанах. По его словам, как только музыканты в кафане⁷ видели, что туда входят функционеры и политики, они начинали играть «Марш на Дрину». Товарищ Тито на это ответил, что он редко ходит в кафаны, но, когда всё же приходит туда, ему тоже играют «Марш на Дрину», и ему это не мешает (Маркович и Кржавац, 1985). Этот разговор, как и многочисленные дискуссии, связанные со статусом популярных композиций, показывает, что вопрос национализма и сербского музыкального фольклора стоял особенно остро. По словам музыковеда

Сонье Маринкович, каждое исполнение «Марша на Дрину», особенно во времена, когда он был запрещен, сербы воспринимали как продолжение традиции побед при Цера и на Колубаре. Марш, который Станислав Бинички сочинял под пушечной канонадой в 1914 году, гордо хранил память о страданиях и победе в Великой войне и тогда, когда о них нужно было молчать. Музыка от библейских иерихонских труб до настоящего времени осталась частью военного арсенала, но мало мелодий, которые, как «Марш на Дрину», дословно перешли в фольклор (Puzović, 2013).

5. «Марш на Дрину» между национализмом и музыкальным воспеванием национального

Когда некое произведение искусства каким-то образом становится атрибутом всех общественно-политических турбуленций, несомненно, что его контекстуализация обуславливается именно этими событиями, так между объектом (музыкальным произведением) и многочисленными событиями возникают крепкие причинно-следственные связи. Неразрывная связь между «Маршем на Дрину» и сербским национализмом установилась от момента его возникновения (в начале Первой мировой войны) и поддерживалась благодаря широкой популярности красивой музыки, которая была специфическим образом объединена с музыкальным воспеванием национального.

В условиях, когда некая музыкальная композиция получает статус «национальной песни», необходимо уточнять рамки значения понятия *национализм*. Одно из объяснений этому понятию дал чехословацкий национальный вождь Томаш Масарик, определив его как «каждый такой взгляд, который нацию рассматривает как наивысшую политическую ценность» (*Sociološki rečnik*, 2007: 342). Однако можно сказать, что имеет место единство мнений по поводу того, что этот термин употребляется весьма широко, поэтому иногда ис-

⁷ «Кафана» – термин, используемый в большинстве бывших югославских стран для городского или сельского социального места сбора типа бистро, в которых в первую очередь подают алкогольные напитки и кофе, а также легкие закуски и другие блюда. В большинстве кафан присутствует живая музыка.

пользуется и как средство мобилизации для ведения войны против других наций. Особенно важен тот факт, что масштаб влияния идеологии национализма заключается именно в его гибкости и приспособляемости, чему также способствует неясность и противоречивость самого понятия нации (Там же). Далее из этого проистекает то, что и масштаб распространения специфической формы национализма посредством музыки также можно понимать весьма вольно; то, что индивида или группу людей наполняет патриотическими чувствами, для других может быть нежелательно, так как они (эта другая группа) не могут соотнести себя со значением композиции. Помимо этого, всегда существует и некая доля риска, что акцентирование национального «я» в определенной степени может быть понято как угроза некой национальной *инаковости*.

В контексте связи национализма и культуры одного народа важно отметить, что национализм – это облик культуры, превосходящий политический стиль и доктрину (Smith, 1991). Это сплав идеологии, мифологии, символизма и сознания, который имеет глобальное влияние, в то время как нация – это вид идентичности, смысл и приоритет которой обуславливается самой формой культуры. С другой стороны, негативная коннотация усиленной формы национализма проявляется у так называемых сверх-патриотов, что представляет большую опасность, так как на самом деле речь идет об ультранационалистах, которые свой патриотизм измеряют уровнем ненависти и вражды к другим нациям, как и слепым одобрением любого политического решения и действия своего народа. Большое количество современных конфликтов подогревают националистические чувства, которые провоцируют военную «лихорадку», сопровождающуюся открытой враждой и презрением к представленному карикатурно образу врага (Caspary, 1993). Таким образом, усиленная форма национализма

всегда влияет на восприятие культурных символов других наций.

Музыкальное воспевание национального, как самый адекватный термин, который показывает многослойность и сложность феномена национального в музыке, представляет собой новое выражение относительно используемых ранее терминов *национальный стиль* или *музыкальный национализм*. Он был усвоен после того, как современные теоретические результаты мирового музыковедения возродили эту тему, которая затем была рассмотрена и дополнена в исследованиях и дискуссиях отдельных югославских авторов со ссылкой на соответствующие музыковедческие работы. Как отмечают современные музыковеды (Tomašević, 2005), понятие национального в сознании протагониста эпохи сербской музыки в период между двумя мировыми войнами имело ценность стилевого атрибута. В музыкальной практике того периода символика национального в музыке реализовывалась не только посредством специфического использования средств музыкального выражения (формы и жанра), но и определенной тематики музыкального произведения, которая включала прославление народа, полководца, героя и религии.

Именно соединение музыкальной и внемузыкальной плоскостей «Марша на Дрину» обеспечило его специфическую эстетику, которую, как форму культурного наследия, могли узнать широкие социальные слои. Благодаря деятельности многочисленных певческих обществ и оркестров, а позже и благодаря современным аранжировкам «Марша на Дрину», элементы музыкального воспевания национального со временем интегрировались в процесс дружеского времяпрепровождения как средство коммуникации, знак принадлежности или индивидуализации. Таким образом, упомянутое произведение стало примером музыкального воспевания национального, которое одновременно является и символом сербской национальной

гордости. Этот факт становится ключевым для его актуального рассмотрения.

6. «Марш на Дрину» в начале XXI века

Несмотря на то, что «Марш на Дрину» в начале XXI века уже был неотъемлемой частью сербской традиции и культуры, оказалось, что сегодня имеет место весьма различное и даже противоречивое понимание его значения.

Самый актуальный пример конфликта мнений связан с исполнением данного произведения на праздновании Старого Нового года в ООН 13 января 2013 года, когда на концерте сербский хор *Viva Vox* спел этот знаменитый марш. Его исполнение вызвало скандал, так как Конгресс бошняков Северной Америки направил открытую ноту-протеста Генеральному секретарю ООН Пан Ги Муну (Ki-moon), в которой утверждалось, что данная композиция «скомпрометирована как агрессивная сербская националистическая песня», которая, помимо всего прочего, сопровождала геноцид бошняков во время войны в Боснии с 1992-го по 1995-й год⁸. Кроме этого, «Марш на Дрину» называли еще и фашистской песней, которая использовалась с целью мотивации и разжигания ненависти против несербского населения. Схожим образом упомянутая композиция охарактеризована и в сообщении членов Международной экспертной комиссии Института исследований геноцида, где вообще открыто утверждается, что в начале Первой мировой войны (ранней осенью 1914 года) сербское войско при содействии черногорского совершало страшные преступления против бошняков. Также утверждается, что «Марш на Дрину» стал ясным и недвусмысленным символом геноцида, преступно совершенного над бошняками сербскими вооруженными формированиями, особенно в районе Подриње в ходе обеих мировых войн и в ходе агрессии про-

тив Республики Боснии и Герцеговины в период с 1992 по 1995 год.

Хотя исполнение «Марша на Дрину» в рамках празднования в ООН вызвало возмущение публики, и даже аплодисменты Генерального секретаря, очень быстро, после реакции бошняков, музыкальное событие стало поводом глубокого спора международного масштаба. В связи с данным инцидентом Пан Ги Мун официально выразил извинение жертвам войны, в качестве объяснения сказав, что он не был осведомлен об историческом контексте скандального произведения и о возможных последствиях его исполнения. С другой стороны, Вук Еремич, бывший в тот момент председателем Генеральной ассамблеи ООН, расценил письмо протеста как жалкую попытку искажения настоящего значения и смысла данной композиции. Из его кабинета сообщили, что «Марш на Дрину» является песней, которая занимает центральное место в сербской памяти о борьбе за свободу против агрессоров в Первой мировой войне, во время которой Сербия потеряла во множестве битв на стороне союзников около трети всего мужского населения. Как народ, который с гордостью чтит память этих событий, сербы имели намерение поделиться этим со всем миром посредством трансляции ясного сообщения о мире настоящим и будущим поколениям⁹. Таким же образом, и большие европейские концерты традиционно заканчиваются популярными маршами, которые транслируют сообщение о мире.

Множество отдельных текстов в печатных СМИ пытались пролить свет на историю «Марша на Дрину» и таким образом объяснить истоки актуального конфликта. Реакция общественности была разной, а отдельные политики и общественные деятели даже делали заявления по этому поводу. Однако форми-

⁸ <http://www.rts.rs/page/stories/sr/story/11/region/1248530/protest-zbog-marsa-na-drinu-u-un.html> (дата обращения: 12.06.2019)

⁹ Режим доступа: <http://www.slobodnaevropa.org/content/ban-zali-zbog-marsa-na-drinu-jeremic-tvrdi-pogresno-shvaceno/24846699.html> (дата обращения: 12.06.2019)

рование объективной картины ценности этого марша для сербской культуры и его истинное значение осталось в тени дискуссии, так как акцент был сделан на злоупотреблении «Маршем на Дрину» во время войн девятых годов, и даже в начале Первой мировой войны (!).

В соответствующей литературе, связанной с Первой мировой войной, нет данных о том, что упоминаемый геноцид бошняков совершался исключительно сербским войском, при этом полностью игнорируются факты о том, что для Сербии это была не завоевательная, а оборонительная война. Когда речь идет о гражданских войнах девятых годов, всё еще нет точных данных, но общеизвестно, что жертвы были у участников войны со всех сторон. В таких условиях сложно и необоснованно говорить о факте военных преступлений под звуки некой конкретной композиции. Мы позволим себе предположить, что тут речь прежде всего идет об установлении взаимосвязи сербского народа с определенной, национально окрашенной музыкой.

7. Заключение

Судьба музыкального произведения действительно является своеобразным феноменом, так как его путь иногда значительно отличается от предназначения, от идеи композитора и цели его создания. Это путь обусловлен социально-историческими событиями, особенно, если речь идет о произведении, которое имеет какие-либо признаки национального. Красота произведения искусства *per se* не обязательно обусловлена этим контекстом, но можно сказать, что его восприятие нередко им определяется.

Переоценке «Марша на Дрину» в течение одного века способствовали изменения значения, которое он первоначально имел. Амплитуда чувств при исполнении этого марша от общенародной любви в период Первой мировой войны до нежелательности и молчаливого запрета в период социалистической Югославии, от

повсеместного звучания во время национальной эйфории девятых годов до, наконец, скандала в ООН определило его неоднозначность.

И все же «Марш на Дрину» представляет собой важную часть сербского культурного наследия, которое со временем менялось в символическом и интерпретационном смысле. Сегодня он с гордостью звучит как символ силы и борьбы за свободу, как символ героического духа сербского народа, с ясной трансляцией сообщения о мире.

Перевод В. Н. Ряпухиной

Литература

- Дујовић, М. Рецепција делатности Станислава Биничког. У: др. Ивана Перковић (ур.) Музиколошка мрежа // Музикологија у мрежи. Музиколошке студије. Електронска издања. Зборник студентских радова. Београд: Факултет музичке уметности, 2014. Св. 5. С. 423-431.
- Маринковић, С. Бинички и фолклор // Зборник матице српске за сценске уметности и музику. 2007. № 37. С. 7-15.
- Милановић, Б. Колективни идентитети и музика // Музикологија. 2007. № 7. С. 119-134.
- Caspary, W. New Psychoanalytic Perspectives on the Causes of War // Political Psychology. 1993. No. 14. Pp. 417-446.
- Ђурић Клајн, С. Акordi prošlosti. Београд: Prosveta, 1981.
- Ђурић Клајн, С. Историјски развој музичке културе у Србији. Београд: Pro musica, 1971.
- Marković, D., Kržavac, S. Zašto su smenjivani. Ljubljana: Partizanska knjiga; Београд: Narodna knjiga, 1985.
- Pavlović, M. Knjiga o himni. Gornji Milanovac: Dečje novine. 1990.
- Pejović, R. Stanislav Binički kao dirigent i organizator muzičkog života u Beogradu. U Vlastimir Perićić (ur.) // Stanislav Binički, Zbornik radova. Београд: Fakultet muzičke umetnosti, 1991. С. 5-54.
- Perićić, V. Muzički stvaraoци u Србији. Београд: Prosveta, 1969.
- Puzović B. Kako je nastala pesma Marš na Drinu // Новости. 24. novembar 2013. 21:20. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.novosti.rs/vesti/naslovna/reportaze/aktuelno.293.html:465267-Kako-je-nastala-pesma-Mars-na-Drinu> (дата обращения: 01.09.2019)

Smith, Anthony D. *National Identity*. London: Penguin, 1991.

Sociološki rečnik. Aljoša Mimica i Marija Bogdanović (prir.), Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, 2007.

Tomašević, K. Istok-zapad u polemičkom kontekstu srpske muzike između dva svetska rata // Музикологија. 2005. № 5. С. 119–129.

References

Caspar, W. (1993), “New Psychoanalytic Perspectives on the Causes of War”, *Political Psychology*, 14, 417–446.

Dujovich, M. (2014), “Reception activities of the Stanislaus Benackova”, in Percovich, I. (ed.), *Muzikologija u mrezi. Muzikološke studije. Elektronske izdanja. Zbornik studentskih radova* [Musicology online. Musikalische research. Electronic edition. Works of student works], Faculty of music, Belgrade, Serbia, 5, 423–431 (in Serb.).

Durich Klajn, S. (1971), *Istorijski razvoj muzičke kulture u Srbiji* [Historical development of musical culture in Serbia], Pro musica, Belgrad, Serbia (in Serb.).

Durich Klajn, S. (1981), *Akordi prošlosti* [Chords of the past] Prosveta, Belgrade, Serbia (in Serb.).

Marinkovic, S. (2007), “Binichki and folklore”, *Zbornik matitse srpske za stenske umetnosti i muziku* [materials of Matica Srpska for performing arts and music], 37, 7–15 (in Serb.).

Markovich, D., Krzhavach, S. (1985), *Zash-to su smenjivani* [Why they changed], Partizanska knjiga, Narodna knjiga, Ljubljana, Belgrade, Serbia (in Serb.).

Milanovich, B. (2007), “Collective identity and music”, *Muzikologija* [Musicology], 7, 119–134 (in Serb.).

Pavlovich, M. (1990), *Knjiga o himni* [The book is about the national anthem], Dechje novine, Gornji Milanovach, Serbia (in Serb.).

Pejovich, R. (1991), “Stanislav Binichki as conductor and organizer of musical life in Belgrade”, in Perichich, V. (ed.), *Stanislav Binichki*,

Zbornik radova [Stanislav, Proceedings], College of musical arts, Belgrade, 5–54 (in Serb.).

Perichich, V. (1969), *Muzički stvaraoči u Srbiji* [Musicians in Serbia], Prosveta, Belgrade, Serbia (in Serb.).

Puzovich, B. (2013) “How the song ‘The March on the Drina’ came about”, *Novosti*, November 24. [Online], available at: <http://www.novosti.rs/vesti/naslovna/reportaze/aktuelno.293.html:465267-Kako-je-nastala-pesma-Mars-na-Drinu> (Accessed: 01.09.2019) (in Serb.).

Smith, Anthony D. (1991), *National Identity*, Penguin, London, UK.

Sociološki rečnik. (2007), *Aljoša Mimica i Marija Bogdanovich* (prir.), [Aljoša Mimica and Maria Bogdanovich (prir.)], Zavod za udžbenike i nastavna sredstva (Institute of textbooks and learning resources) Belgrade, Serbia (in Serb.).

Tomashevich, K. (2005), “East-West in the polemical context of Serbian music between the two world wars”, *Muzikologija* [Musicology], 5, 119–129.

Информация о конфликте интересов: автор не имеет конфликта интересов для деклараций.

Conflict of Interests: author has no conflict of interests to declare.

ОБ АВТОРЕ:

Здравич-Михайлович Данијела, доктор наук, доцент кафедре музикалног искуства, Факултет искуства, Нишкиј државниј универзитет, ул. Кнегиње Љубице, д. 10, г. Ниш 18000, Република Србија; dzdravicmihailovic@yahoo.com

ABOUT THE AUTHOR:

Danijela Zdravić-Mihailović, Doctor of Sciences, Associate Professor, Department of Music Art, Faculty of Arts, University of Nis, 10 Kneginje Ljubice St., Nis 18000, Serbia; dzdravicmihailovic@yahoo.com

УДК: 03.26.61

DOI: 10.18413/2408-932X-2019-5-4-0-6

Аскарлов М. М.

**АНАЛИЗ КАТЕГОРИЙ ИДЕНТИЧНОСТИ
В КОНЦЕ XX – НАЧАЛЕ XXI ВЕКА
НА ТЕРРИТОРИИ СОВРЕМЕННОГО УЗБЕКИСТАНА
(НА ОСНОВЕ АНГЛОЯЗЫЧНЫХ МАТЕРИАЛОВ)**

Институт истории Академии наук Узбекистана, ул. Шахрисабз, 5, г. Ташкент 100001,
Республика Узбекистан; mirzokhid.askarov90@gmail.com

Аннотация. Процесс формирования и развития узбекской идентичности является одним из ключевых вопросов в этнологии и антропологии Узбекистана. На сегодняшний день историческая, этнологическая и антропологическая наука Узбекистана находится на пороге нового этапа развития. В то время как на Западе и в России уже с конца XX века начался пересмотр старых парадигм и их переосмысление, создание новых направлений, таких как конструктивизм, этносимволизм и постмодернизм, в Узбекистане до сих пор продолжают изучать исторические науки согласно советским теориям государственности. Целью данной статьи является изучить и проанализировать англоязычные материалы по проблеме идентичности узбеков доколониального периода. Также в статье мы попытаемся показать, какие категории идентичностей существовали в Средней Азии, в частности, на территории современного Узбекистана, и выявить, насколько этот этап истории узбеков был освещен в зарубежной литературе. Изучение данного периода актуально тем, что без знаний и представлений об идентичностях, существовавших до формирования узбекской идентичности, мы не можем видеть полную картину процесса. В результате мы сможем понять, какие идентичности объединила в себя узбекская национальная идентичность. В конце статьи мы выявляем основные барьеры, ставшие препятствием исследований вопроса, и пытаемся дать свои рекомендации для заполнения существующих пробелов.

Ключевые слова: узбекская идентичность; исламская идентичность; языковая идентичность; конструктивизм; Средняя Азия.

Для цитирования: Аскарлов М.М. Анализ категорий идентичности в конце XX – начале XXI века на территории современного Узбекистана (на основе англоязычных материалов) // Научный результат. Социальные и гуманитарные исследования. 2019. Т. 5. № 4. С. 62-77. DOI: 10.18413/2408-932X-2019-5-4-0-6

M. M. Askarov

**ANALYSIS OF CATEGORIES OF IDENTITY IN THE LATE
20th - EARLY 21st CENTURIES ON THE TERRITORY
OF MODERN UZBEKISTAN
(BASED ON ENGLISH-LANGUAGE MATERIALS)**

Institute of History of the Academy of Sciences of Uzbekistan, 5 Shakhrisabz St., Tashkent 100001,
Republic of Uzbekistan; mirzokhid.askarov90@gmail.com

Abstract. At the moment, the process of formation and development of the Uzbek identity is one of the key issues in the ethnology and anthropology of Uzbekistan. Today, the historical, ethnological and anthropological science of Uzbekistan is on

the verge of a new stage of development. While in the West and in Russia since the end of the 20th century, the revision of old paradigms and their rethinking, the creation of new directions, such as constructivism, ethnosymbolism and postmodernism, have begun in Uzbekistan, they still continue to study historical sciences in accordance with Soviet theories of statehood. The purpose of this article is to study and analyze English-language materials on the identity of Uzbeks before the colonial period. Also, in the article we try to show what categories of identities existed in Central Asia, in particular in the territory of modern Uzbekistan and to reveal how much this stage of the history of Uzbeks was covered in foreign literature. The pertinence of the study stems from the fact that without knowledge and understanding of existing identities before the formation of the Uzbek identity, we will not be able to fully see the picture of this process. As a result, we will be able to understand what identities the Uzbek national identity has incorporated. At the end of the article, we identify the main barriers that have become the reason for the study of this question and try to give our recommendations to fill the existing gaps.

Keywords: Uzbek identity; Islamic identity; linguistic identity; constructivism; Central Asia

For citation: Askarov, M. M. (2019), "Analysis of categories of identity in the late 20th – early 21st centuries on the territory of modern Uzbekistan (based on English-language materials)", *Research Result. Social Studies and Humanities*, 5 (4), 62-77, DOI: 10.18413/2408-932X-2019-5-4-0-6

Введение. Известно, что изучение вопросов идентичности занимает одно из ведущих мест в этнологии и социальной антропологии. Однако на сегодняшний день исследования идентичности вышли за рамки этих дисциплин и представляют интерес для политологов, экономистов и ученых, занятых в других сферах науки.

Актуальность вопроса об истории изучения узбекской идентичности обусловливается тем, что существующие исторические и этнографические исследования узбекского народа недостаточно раскрывают процесс осознания местным населением своей «узбекскости». Ныне публикуемые исследовательские работы в основном продолжают традицию описательной этнографии, что никак не влияет на развитие этнографической, антропологической и исторической науки Узбекистана. Данная статья является новаторской в изучении зарубежных англоязычных исследований формирования узбекской идентичности, что, как мы надеемся, поможет укрепить методологическую основу

исследований в данной области и раскрыть внешний взгляд на поставленный вопрос.

В качестве основы анализа, представленного в статье, были выбраны различные исследования, монографии, статьи, коллективные сборники, тезисы, выполненные на английском языке и опубликованные за последнюю четверть века. География используемой литературы представлена, в основном, трудами европейских и американских исследователей; также были использованы труды австралийских, канадских, японских и других ученых, выполненные на английском языке. Выбор в пользу англоязычных публикаций сделан в соответствии с тремя целями: во-первых, автор пытается оценить масштаб изучения выбранной темы и его вклад в развитие исторической науки Узбекистана; во-вторых, автор желает отойти от дихотомического сравнения Запада с Россией; в-третьих, исследования на русском языке в какой-то степени уже известны местным ученым, а англоязычные публикации остаются «темным лесом» для местной интеллигенции.

Согласно этим целям, статья помогает выявить основные категории идентичности в Средней Азии, в частности, на территории современного Узбекистана, их роль и место в обществе, а также их современное состояние, на основе англоязычных материалов. Кроме этого, рассмотрены методологические принципы и особенности определения «идентичности», понятие «границ идентичности», а также проанализированы основные формы идентичностей на территории современного Узбекистана, степень изученности проблемы в зарубежных исследованиях и их современное состояние. Хронологические рамки материалов, анализируемых в статье, охватывают период с конца XX века до 20-х годов XXI века.

Материалы и методы. В процессе историографического анализа были учтены некоторые зарубежные методологии, такие как: этносимволизм, умеренный конструктивизм, модернизм и постмодернизм. Рассмотрение вопросов в поле сразу нескольких теоретико-методологических подходов дает возможность более детально понять суть и цель зарубежных исследований, а также проверить их на объективность в отношении узбекского случая. Не обошлось и без использования традиционных принципов, таких как принцип научной истины, принцип объективности, принцип историзма, принцип всесторонности (последовательность принципов определяет их уровень важности для автора). При соблюдении этих принципов в рассмотрении исследуемых вопросов мы использовали сравнительно-сопоставительный метод.

Значения некоторых терминов приводятся в авторском понимании. Это толкование не окончательное, так как еще не выработан единый словарь этнологических и исторических терминов на узбекском языке, который в точности передает смысл языка оригинала.

В ходе историографического анализа было выявлено, что тема узбекской (этнической/национальной) идентичности, во-

просы формирования и трансформации идентичностей в Средней Азии исследовалась многократно. Однако многочисленные подходы, использованные зарубежными исследователями, дают разноречивые результаты. Их заключения, несмотря на некоторые точки соприкосновения в общем понимании на макроуровне, на микроуровне существенно расходятся.

Прежде чем перейти к историографическому анализу, рассмотрим некоторые методологические принципы, которые помогут глубже понять суть формирования узбекской идентичности.

Известно, что каждый исследователь имеет свою методологию и методы исследования. В процессе нашей работы действительно наблюдается масса разноточных методологий, которые иногда даже противоречат друг другу. Вопросы изучения формирования идентичности имеют свои тонкости, которые должны учитываться исследователем в процессе анализа. Например, как пишет социолог Л. Адамс, основой концепции идентичности является то, что она, по сути, является реляционным феноменом: «я» в первую очередь определяется по отношению к «другому» (Adams, 2009: 316). Однако при определении данного отношения встречается много трудностей. Например, исследователь проводит длительное время в поисковых условиях, наблюдая, слушая и составляя обширные заметки о происходящем, проводя официальные или неофициальные интервью и, возможно, работая с другими видами документации, такими как эскизы, генеалогии, видео, фотографии, аудиозаписи и документы. Эти формы документации представляют собой данные, которые использует этнограф для построения своих анализов. Этнографический анализ, как правило, предполагает попытку объяснить смысл, а не делать достоверные предсказания, или, как выразился К. Гирц, «... то, что мы называем нашими данными, действительно являются нашими собственными конструкциями конструкций других людей и их соотечественников» (Adams, 2009: 317).

Л. Адамс очень верно отмечает, что этнограф или социолог невольно может сконструировать и подтвердить те выводы, к которым он сам пришел, и выдать желаемое за действительное.

Однако преимуществом этнографии является то, что полученные данные могут немедленно подтвердить или опровергнуть существующие теории и гипотезы. При этом этнография «догадывается» по смыслу, оценивает догадки и выводит пояснительные выводы из лучших догадок (Adams, 2009: 318). Согласно этому утверждению, анализируя имеющиеся у нас материалы, мы должны знать, что какой-либо вывод ученого не является конечным, и отношение к нему как к конечному результату может ввести исследователя в заблуждение. В нижеследующем анализе публикаций мы попытались найти баланс и попытались оценить исследования, учитывая все вышесказанное.

Перед анализом идентичности также важно понимать, как можно отделять один вид идентичности от другого. Например, исследовательница Л. Адамс отмечала, что этнографы часто ищут три вида индикаторов при исследовании идентичности: границы (что внутри или снаружи, а также проницаемость границы); изменения и оспаривание границ и содержимого, которое они инкапсулируют; и нарративы, которые выражают неявное или явное когнитивное содержание личности в группе (Adams, 2009: 319). По нашему мнению, граница является важнейшим маркером идентичности. Существование границ, во-первых, указывает на существование идентичности внутри данной границы; во-вторых, группа, идентифицированная границами, будет всячески пытаться защищать свою идентичность от «примеси», вызванной культурным «загрязнением»; в-третьих, граница группы может расширяться и сужаться, или группа с неустойчивой границей может войти в состав с большей границей; в-четвертых, внутри границы будут выработаны общие атрибу-

ты идентичности, которые помогут демаркации членов этой группы и т.д.

В чем проявляются границы и как их определить? При выполнении наших повседневных действий мы часто принимаем позицию в пользу или против чего-то еще. Идентичность и деятельность личности не чужда этому процессу, потому что, делая или не делая, мы определяем, кто «мы», а кто «не мы». Выбирая потребление определенного продукта или не-потребление, мы выполняем и воспроизводим *эту идентичность* (Polese et al., 2018: 3) (курсив мой. – М.А.)

Существуют разные мнения по поводу определения границ идентичности. Так, философ Ч. Тейлор связывает мораль с идентичностью. В своей работе он утверждает, что личность (самость/внутреннее «я». – М.А.) развивается в отношении ценностей и обязательств, которых придерживается человек (Rasanagayam, 2011: 11). Заслуживает внимания точка зрения философа на то, что личность определяется обязательствами и определениями, которые обеспечивают рамки или горизонты, в пределах которых можно попытаться определить то, что является хорошим или ценным, или что должно быть сделано, или то, что я одобряю или не одобряю. Другими словами, это горизонт, в пределах которого я могу устоять (противопоставить себя иному. – М.А.) (Taylor 1989).

Другой способ построения границ – это то, что Бурдьё называет *хабитусом*. «*Habitus*» – социально обусловленные убеждения и склонности человека, которые определяют и ограничивают его вкусы и предпочтения. Этнографические исследования – это хороший способ изучить, как членство в группе формирует предпочтения, например, как самотождественность личности формирует цели и вкусы («что мы хотим? что люди, подобные нам, как правило, хотят?») (Adams, 2009: 318).

Суммируя вышесказанное, мы пришли к заключению, что процесс определения идентичности – это долгий и трудоемкий процесс, в котором нужно учитывать

сразу несколько важных аспектов. Если пропустить хоть какой-то элемент или нюанс, исследователь рискует ошибочно определить категорию идентичности и ее границы. Далее исследуем, насколько эффективно, широко и объективно были раскрыты в выбранной научной литературе категории идентичностей узбеков.

Основная часть. Согласно нашему анализу, существующие англоязычные исследования не имеют единого ответа на некоторые вопросы об узбекской идентичности. Например, идентичности в Средней Азии формировались естественным образом, или же они являются конструктом Советского государства и его политики? Кто сыграл самую главную роль в процессе «конструирования» узбекской идентичности? Местная интеллигенция в лице джадидов является актором первого плана или второго? Какие категории идентичностей существовали до формирования узбекской идентичности и какие из них до сих пор продолжают жить? Какая идентичность является тем краеугольным камнем, который в итоге и стал каркасом для формирования узбекской идентичности?

Узбекская идентичность. Хронологически формирование и развитие узбекской идентичности можно разделить на три крупных этапа:

- 1) узбекская идентичность в доколониальный и колониальный периоды (XIX – начало XX в.);
- 2) формирование современной узбекской идентичности в период Узбекской ССР (20-е – 80-е годы XX в.);
- 3) развитие национальной узбекской идентичности в период независимого Узбекистана (с 90-х годов XX века по настоящее время).

Как известно, в доколониальный и колониальный периоды существовали сразу несколько категорий идентичностей, такие как: религиозная (или конфессиональная), родоплеменная, территориально-региональная, сословная (клановая), языковая, хозяйственно-культурная и др. Не стоит забывать, что «этнические» иденти-

фикаторы, такие как «узбек», «таджик» и «киргиз» также существовали в этом культурном пространстве, однако неэтнические категории (например, племя, район, город, деревня или религия) были гораздо более используемы людьми для навигации по социальному миру, чем вышеупомянутые «этнические категории» (Hierman, 2015: 521-522). Каждый вид идентичности имел свою границу, которая отличала одну группу от другой, но это различие иногда бывало настолько неуловимым, что приводило к путанице. Примечательно, что, с одной стороны, сложность, а с другой стороны, особенность идентичностей народов Средней Азии определяется их отношением сразу к нескольким идентичностям одновременно. Этот вид идентичности можно гипотетически назвать «полиидентичностью» или «меняющийся идентичностью».

Например, житель Средней Азии в доколониальный период мог идентифицироваться в отношении к представителям других религий как «мусульманин» (мусулмон); в отношении к другим родам и племенам как «минг, кунграт, кангли, кипчак»; в отношении к другим территориальным регионам как «бухарец, ферганец, самаркандец или ташкентец» (бухороли, фарғонали, самарқандли, тошкентли); в отношении к другим сословиям как «ходжа, тура, сайид, хан»; в отношении к хозяйственно-культурному образу как «оседлый, кочевой или полукочевой» и т.п. Самоидентификация коренных жителей во многом зависела от обстановки. Эта местная особенность всегда сбивала многих зарубежных исследователей, что в конечном итоге привело к появлению противоречивых данных по одному и тому же региону.

Согласно историографическому анализу, было выявлено, что зарубежные исследователи часто не различают тонкую грань между категориями идентичностей. Некоторые иностранные ученые разделяют их на две группы и считают, что «настоящими» идентичностями населения Цен-

тральной Азии являются те, которые сохранились с досоветского прошлого. Эти идентичности были описаны как категории более широкие (например, Туркестан, ислам) или более узкие (например, родство, местность) (Esenova, 2002: 12). Какая идентичность была главной, сколько и как давно эти идентичности существуют, автор не дает никаких пояснений.

Исследователь А. Беннигсен идентифицирует три разных уровня идентичности, «субнациональные», или те, которые связаны с «племенем» и «кланом»; «наднациональный» – чувство принадлежности *исламской* умме (курсив мой. – М.А.); и «национальное» сознание – один из способов определения этих отношений в центральноазиатском контексте (Sengupt, 1999: 1650; Bennigsen 1989). Из контекста ясно, что автор отделяет исламскую идентичность от остальных, однако тоже не дает никаких пояснений, насколько данная идентичность сильна или имеет ли она какую-либо возможность объединить большую населения нынешнего Узбекистана.

По утверждению исследователя О. Феррандо, в доколониальной Центральной Азии большинство жителей не определяло себя на этнической почве. Лингвистические, религиозные, клановые и экономические подразделения часто не совпадали, и люди сразу подписывались на несколько идентичностей (Ferrando, 2008: 490). Данный вывод автора не вполне корректен, так как, несмотря на родоплеменную природу этничности, народы Центральной Азии имели определенные идентификационные границы (культурные, языковые, религиозные, хозяйственные), которые отличали их от других народов этого региона. Однако не стоит забывать, что этническое самосознание – это феномен нового и новейшего времени (Абашин, 2007: 24-25).

Существует мнение о том, что Центральная Азия всегда была этнически и лингвистически разнообразным регионом, а политическое единство устанавливалось только на относительно короткие периоды.

В девятнадцатом веке в Кокандском ханстве было более двадцати кровавых межэтнических конфликтов, и еще больше – в Хивинском ханстве (Khazanov, 1998: 147).

Исходя из анализа зарубежной литературы, можно условно разделить идентичности народов Центральной Азии до XX века на несколько больших категорий: *религиозную, родоплеменную, регионально-территориальную, лингвистическую и словенную (клановую)*.

Религиозный вид идентичности. Данная категория идентичности была наиболее подробно рассмотрена в трудах таких исследователей, как: А. Халид (Khalid 2017: 1-5), Д. Абрамзон (Abramson and Karimov, 2007: 319-338), Д. Монтгомери (Montgomery 2007), Ж. Расанагаем (Rasanagayam 2011), Ш. Акинер (Akiner, 1997: 362-398), Ш. Акбарзаде (Akbarzadeh, 1997a: 517-542; 1997b: 65-68), О. Феррандо (Ferrando, 2008: 489-520) и др (Hierman, 2015: 519-539; Esenova, 2002: 11-38).

Как известно, ислам является определяющим аспектом жизни в Центральной Азии, а священные места, преимущественно святыни, играли ключевую роль в повседневной духовной жизни мусульман на протяжении большей части истории региона за последние двенадцать веков (Abramson and Karimov, 2007: 319). Как полагает Д. Абрамзон, «многие из ритуальных практик, наблюдаемых сегодня, имеют многовековые корни, у них также есть новые, современные значения для мусульман региона» (Abramson and Karimov, 2007: 319).

Существуют разные мнения о том, почему исламская идентичность в современной Центральной Азии изучается с некоторыми ограничениями. Как полагает Д. Абрамзон, исламские убеждения и практика являются специфической дискретной категорией, которая требует безупречной чистоты намерения, чтобы она считалась религиозно законной (Abramson and Karimov, 2007: 331).

По мнению исследовательницы Ш. Акинер, ислам не всегда функциониро-

вал как маркер идентичностей, так как практически вся Центральная Азия исповедовала ислам, была общая система верований, общие институты, общие социальные и культурные ценности (Akmer, 1997: 365-366).

Наши исследования показали, что, несмотря на общую идентификацию на макроуровне, как заявляет Ш. Акинер, существовали и некоторые различия на микроуровне, на которые автор не обратила внимания. Такой вид «субидентификации» или «локальной идентификации» существовал скорее в густонаселенных городах, чем в отдаленных полуоседлых или горных районах. Например, существовала сословно-религиозная идентификация и разделение мусульман на представителей «белой и черной кости». Представители «белой» кости идентифицировали себя как «потомки мусульманских святых», и занимали исключительно высокие религиозные и социальные посты по сравнению с представителями «черной» кости. Но существует и путаница между сословно-религиозными понятиями, такими как «ходжа», «ишан», «тура»; их демаркация еще не доведена до единого состояния и нуждается в отдельном исследовании. Существовали также сословия без религиозного оттенка, такие как «хон», «бек», «мир» и др.

А. Халид, в отличие от Ш. Акинера, утверждает, что в странах Центральной Азии наиболее распространенным термином для описания общины коренных народов были «мусульмане Туркестана» (Khalid, 2017: 1). Как показывает практика, позиция А. Халида близка к действительности, так как другие виды локальных идентичностей (родоплеменная, языковая/диалектическая, региональная) не развились до политически значимого уровня (Esenova, 2002: 12).

Известно, что понятие «мусульманин» обозначает членов конфессионального сообщества, а не то, что определяется силой внутренней веры или соблюдением ритуала. Как в русском, так и в местном употреблении, слово «мусульманин» использовалось в качестве прилагательного, относяще-

гося к местному (оседлому) населению – «мусульманской части города», «мусульманской одежде» и даже «мусульманскому языку» (Khalid, 2015: 42). Это подтверждает, что имелся перечень общепринятых атрибутов мусульманской идентичности. Именно этот вид идентичности оказался наиболее стойким перед лицом новой национальной политики советского государства. Таким образом, даже в сталинскую эпоху мусульманские общины идентифицировали себя непосредственно как часть исламского мира и были идентифицированы остальными мусульманами в других местах как часть этого мира (Voll, 1998: 66).

Факты указывают, что еще в 1922 году на вопрос о «национальности» респонденты отвечали так: узбек – 43; ислам – 2; муслим – 4; сарт – 2; узбек тюрк – 1; нет ответа – 33 (Khalid, 2015: 278). По приведенному примеру видно, что население в большинстве случаев уже идентифицировало себя как «узбеки», а некоторые считали себя «мусульманами». Но некоторые представители местного населения просто не знали, как отвечать на вопрос, так как они ощущали себя одновременно и узбеками, и мусульманами, и поэтому просто не давали ответа. Это доказывает, что до появления национального государства уже имелось понимание узбекской идентичности, но также имела место «полиидентичность», а процесс демаркации дал толчок для кристаллизации этих явлений.

Как считает австралийский исследователь Ш. Акбарзаде, для жителей Ферганской долины идентичность была многослойной концепцией; активация каждого слоя зависела от внешних обстоятельств. В условиях влияния «кафирских» россиян в XIX веке *локальные* (курсив мой. – М.А.) идентификационные знаки были недостаточными, чтобы выразить глубину разницы, которая отделяла коренных жителей. Их идентичность, связанная с местом рождения/проживания или с их подчинением хану, были отнесены к второстепенно значимым, когда они столкнулись с сообществом не-мусульман. Конфессиональная

идентичность стала известной среди мусульман Ферганской долины, и в этом они нашли основание для единства с другими мусульманами в ханствах Бухары и Хивы (Akbarzadeh, 1997: 65-66). Исторические факты показывают, что автор верно указывает на то, что религиозная идентичность стала одним из основных индикаторов объединения против внешнего агрессора.

Похожее заключение встречается и в исследованиях О. Феррандо. В частности, автор пишет, что в доколониальные времена среднеазиаты не были знакомы с этнонимами. Они использовали разные регистры идентичности в зависимости от ситуации: в связи с родиной давали указание на географическое происхождение; профессиональная деятельность выявляла роль в обществе; религиозные практики указывали на общую веру. Общество было структурировано по линии сетей солидарности, члены которых осознавали общую семью, родство, клан, племя или территориальную идентичность (Ferrando, 2011: 43-44). Д. Абрамзон считает, что ислам рассматривается как неотъемлемая часть национальной идентичности для большинства мусульман Центральной Азии (Abramson and Karimov, 2007: 339).

Встречаются и категоричные мнения по поводу религиозной идентичности. Например, исследовательница А. Сенгупт считает, что в Центральной Азии «ислам» никогда не был реальностью. Она отмечает, что различные другие тенденции, например, суфизм, или даже доисламские религии, такие как шаманизм и особенно буддизм, оказывали широкое влияние и обладали властью. Существует также взаимодействие в регионе между догматической религией, суфизмом, и народным благочестием, «официальным» исламом и «популярным» исламом. Исследовательница делает заключение, что все эти потоки разделяют одну веру, но социальные структуры, в которых развивались их общие исламские настроения, различались, как и их политический опыт (Sengupt, 1999: 3649-3652).

В качестве аргумента А. Сенгупт ссылается на большое количество западных грантов на исследование решающей роли «ислама» в регионе, что было обусловлено «антиисламской» пропагандой Советского государства.

По мнению А. Сенгупт, нужно критически рассматривать роль ислама как фактора общей идентичности региона, поскольку общая исламская культура не оказалась силой, достаточной, чтобы объединить центральноазиатские государства. В заключение автор акцентирует внимание на том, что в регионе существует много видов ислама. Синкретическая культура региона также будет означать, что и религия имеет синкретическую форму, что она представляется скорее образом жизни, нежели системой хорошо интегрированных структур. И напоследок она утверждает, что ислам является политической конструкцией новой националистической элиты (Sengupt, 1999: 3652).

На наш взгляд, сохранение некоторых черт местных доисламских верований подтверждает тезис о том, что население Центральной Азии издревле является автохтонным, а с приходом исламской религии в VII веке эти верования заменяются исламской религией, но с сохранением некоторых местных традиций, вследствие чего наиболее продуктивно рассматривать всю идентифицированную мусульманскую практику как часть единой местной традиции (Rasanagayam, 2006: 381).

В завершение рассуждений о религиозной идентичности нужно подчеркнуть следующие выводы: во-первых, большинство зарубежных исследователей по вопросу исламской идентичности подтверждают ведущую роль ислама как фактор объединения местного населения. По их мнению, данная категория идентичности являлась более существенной, чем остальные. Однако ни один из авторов не смог полностью объяснить, почему исламская идентичность так и не смогла перерасти в национальную идентичность. Почему, несмотря на одно вероисповедание, народ

продолжал пользоваться множеством идентичностей? Эти вопросы пока остаются не решенными в англоязычных исследованиях. Некоторые предположения и догадки не могут заменить видение настоящей причины, которую нужно комплексно исследовать.

Родоплеменной вид идентичности.

Данная категория идентичности не пользовалась большим вниманием в зарубежных исследованиях. Фрагментарные данные встречаются в трудах Э. Олуорта (Allworth, 1990: 259-260), Дж. Глена (Glenn, 1997: 131-155), Дж. Уилера (Wheeler 1962; 1964; 1966) и некоторых других.

Как показывает практика, процесс самоидентификации был достаточно аморфным и постоянно меняющимся: какая-нибудь семейно-родственная группа со временем могла превратиться в подразделение рода или род, а потом, если обстоятельства складывались для нее удачно, превращалась в подразделение племени или племя. При этом процесс развития и расширения сообщества происходил за счет не только естественного умножения, но и заключения дружественных альянсов с другими семейно-родственными группами, родами и племенами (Абашин, 2007: 18-19).

Было выявлено, что экономические, политические, социальные интересы или борьба за самосохранение играли решающую роль при выборе той или иной идентичности. Часто сильный политический лидер или его род объединяли вокруг себя родственные группы и племена, сконструировав единый конгломерат племен или альянс, который скреплялся генеалогической отсылкой к мифическим предкам. Как итог этих искусственных альянсов, появлялись вполне естественные родственные отношения между ранее неродственными племенами и родами. Происходила ассимиляция, появлялись междоусобицы, межплеменные, и в итоге межэтнические союзы. А пройдя несколько поколений,

родившиеся дети начинали самоидентифицироваться именем одного этноса.

А. Сенгупт считала, что идентификация подгрупп (субгрупп) идентичностей, таких как племенная, этническая группа и место жительства, была смешанной. Религиозная община, однако, оставалась первоисточником идентичности (Sengupt, 2000: 404-405). Согласиться с данным выводом автора невозможно, так как идентичности не были смешаны, а выбор той или иной категории идентичности был связан с ситуацией или обстановкой, в которой идентифицируемый определяет себя. Автор не смогла точно определить данную тонкость. Возможно, нехватка материалов по данной теме стала причиной такого расклада.

Исследователь Дж. Гленн отмечает, что существующие родственные связи сохранились в основном в сельских районах. В дополнение к этому отмечается, что люди по-прежнему идентифицируют себя со своим племенем, и многие деревни также несут имя племени, которое там живет (Glenn, 1997: 140; Allworth, 1990: 260).

Очевидно, что племенные отношения, таким образом, по-прежнему актуальны в более сельских районах. В районах, которые были расселены до российского присутствия в Центральной Азии, то есть в Бухаре, Самарканде и Ферганской долине, племенные отношения между оседлым населением заметно потеряли свое значение, уменьшились до такой степени, что либо исчезли вообще, либо стали несущественными. Тем не менее, семейное подразделение по-прежнему сохраняет важность для оседлых узбеков, которые способны проследить их происхождение за девять поколений (Glenn, 1997: 140). Автор совершенно правильно отмечает тот факт, что племенные отношения уже не играют в данном случае большой роли, как это было в доколониальный период.

Американский историк Э. Олуорт утверждал, что «жители страны (Узбекской ССР. – М.А.) середины 1970-х годов – консерваторы групповой идентичности –

всё еще жили среди напоминаний о племенном прошлом в названиях мест по всей сельской местности» (Allworth, 1990: 259-260). Наши исследования показывают, что, несмотря на сохранение племенных названий в некоторых регионах Республики Узбекистан, оно носит скорее формальный характер, нежели физический. Жители уже не ощущали привязанности к названиям их территорий и легко могли сменить свой ареал проживания. Ситуация с родовой или семейной идентификацией, наоборот, осталась более устойчивой к изменениям.

К сожалению, данная категория идентичности исследована очень узко. В действительности, в южных районах Узбекистана, где в основном жили кочевые и полукочевые племена, родоплеменная идентичность считалась самой важной. Религиозная, языковая или другой вид идентичности не считался решающим. Только родоплеменная идентичность определяла статус индивида. Именно этот фактор являлся одним из тех барьеров, который не позволял другим идентичностям стать главными и объединить местное население в единое государство.

Регионально-территориальный вид идентичности. Данная категория идентичности была в разной степени изучена в трудах таких исследователей, как О. Рой (Roy 2000), Ж. Луонг (Luong 2002), Ш. Акбарзаде (Akbarzadeh, 1997: 65-68), М. Сабтельни (Subtelny, 1998: 50-51) и др.

Этот вид идентичности в основном использовался в локальных отношениях. В развитии его большую роль сыграл Великий шелковый путь и другие виды торгово-коммерческих отношений между соседними странами, народами и племенами. В результате активных и непрерывных взаимодействий разных культур на протяжении нескольких веков на территории Средней Азии появляются полиэтнические и многоязычные культуры. В результате формируется особый тип идентичности, в котором регион играет особую роль. Например, когда торговец приезжал в Бухару из Коканда, он идентифицировал себя

как «*кокандец*». Таким образом он выражал, во-первых, преданность своему хану, и во-вторых, выделял себя в отношении не-кокандцев (Akbarzadeh, 1997: 65-66).

Противоположной точки зрения придерживается М.Э. Сабтельни, полагая, что здесь не было сильного чувства этнической или национальной идентичности, и жители часто не знали себя, кто они были этнически, идентифицируя себя только своим племенным именем, именем своего города («Бухарли» и т.д.) или просто «мусульманами». Не было и никакой территориальной идентичности (Subtelny, 1998: 51). Автор совершенно правильно указывает на то, что население идентифицировало себя с племенным, религиозным или региональным именем. Однако спорным является заключение о том, что не было территориальной идентичности, так как после создания трех ханств жители всячески пытались показывать свою преданность, идентифицируя себя с каким-либо из ханств.

Некоторые исследователи считают, что именно регионализм оставался наиболее устойчивым даже в советское время. Например, П. Луонг писала, что предсказания широко распространенного этнического конфликта в Центральной Азии основаны на ошибочном предположении, что досоветская идентичность (племя, клан или религия) возникнет как наиболее значимая социально-политическая идентичность после советской власти. Напротив, утверждает она, стабильность была возможна именно потому, что во время перехода элиты сохранили ту же самую политическую идентичность, которую они приняли при советской власти – регионализм (Luong, 2002: 17).

Территориальная идентичность и особенность проявляется не только в общении, быту или одежде, она также проявлялась в исповедовании религии. Например, если взять Ферганскую долину, то некоторые исследователи считали ее центром исламского радикализма (Rashid 2000; Rotar, 2006: 6-8), а другие – сердцем

религиозной практики, искусства, науки и духовности в Центральной Азии (Khalid 2007; Egger 2008). Хотя и соблазнительно говорить об этом регионе как узбекском и мусульманском, не каждый житель долины является узбеком, не каждый узбек является благочестивым мусульманином, и не каждый благочестивый мусульманин – узбек. Общество и религия «не совпадают» (Peshkova, 2009: 6-7).

Как показывают результаты нашего исследования, зарубежные ученые только частично, фрагментарно затрагивают данную идентичность. В большой степени это связано с тем, что данная категория идентичности проявляется только при личном общении с респондентом. Респондент на подсознательном уровне идентифицирует себя с каким-либо регионом. Эта информация о регионе может помочь сразу сориентировать будущий разговор. Например, если информатор не из южных регионов Узбекистана, у него бесполезно спрашивать о блюде «мясо в тандыре», потому что данная еда является региональной особенностью населения только южных районов Узбекистана. Исходя из этого, можно предположить, что зарубежные исследователи не знали этих нюансов, что в итоге привело к отсутствию каких-либо подробных исследований в данном направлении.

Лингвистический вид идентичности. Существование лингвистической (диалектной) идентичности было отмечено в трудах некоторых зарубежных исследователей, таких как: Ш. Акинер (Akiner, 1997: 362-398), Ш. Акбарзаде (Akbarzadeh, 1997: 65-68), Б. Манз (Manz 1998) и др.

Как пишет британская исследовательница Ш. Акинер, археологические данные и физическая антропология современных народов Центральной Азии свидетельствуют о высокой степени смешанных браков между различными группами. Существовала также сильная тенденция к культурной ассимиляции. Действительно, одной из отличительных черт среднеазиатского искусства этого и более поздних периодов является его синкретическая при-

рода. Сложилась естественно-исторически специфическая двуязычная тюрко-иранская культура, в которой оба элемента имеют равный статус. Следовательно, из-за этого симбиоза эти два языка не служили маркерами этнической идентичности по отношению друг к другу (Akiner, 1997: 365).

Можно согласиться с выводом автора, что столетия миграции и расселения тюркоязычных племен создали глубокий симбиоз населения, говорящего на тюркском и персидском языках. Это привело к высоким темпам появления смешанных браков и двуязычия, так что отделение «узбекского» или «тюркского» от «таджикского» или «иранского» является непростой задачей. Скорее, население, говорящее на персидском и тюркском языках, жило глубоко взаимосвязанными жизнями, в которых обычаи и практика идентичны, двуязычие распространено, а язык никогда не был узлом идентичности (Khalid, 2015: 292).

Как отмечает Ш. Акбарзаде, в Ферганской долине смена идентичности происходит после присоединения Кокандского ханства Российской империей в 1876 году. Царская администрация использовала общий термин «тюрк» для описания большей части населения Ферганской долины и степной земли к северу. Название было выбрано на основе тюркских языков этих людей. Это была новая форма идентификации для «Кокандских мусульман», которые до тех пор смотрели на народный язык как на средство общения, а не критерий идентичности (Akbarzadeh, 1997: 66). Заключение автора очень схожи с предыдущими мнениями. Далее он определяет, что в крупных торговых центрах господствовала двуязычность, и использование языка как краеугольного камня идентификации приводит к неудаче.

Интересно в этом отношении мнение Б. Манз, которая утверждает, что различные группы, составляющие население, имели отдельные имена и групповые идентичности, которые были связаны лишь с

языком и территорией, и использовались не для поощрения сепаратизма, а для определения и сохранения места в более крупном обществе (Manz, 1998: 12). Однако трудно согласиться с данным заключением, так как, несмотря на отдельные групповые идентичности, границы этих идентичностей легко стирались в зависимости от ситуации. А язык в основном играл второстепенную роль из-за двуязычной природы населения. Первостепенным связующим звеном всегда было мусульманство. В другой своей статье она полагает, что кочевой и оседлый образ жизни формировал самые основные и неизменные маркеры идентичности, достаточно сильные, чтобы выдержать даже седиментализацию большинства кочевников. Язык и религия, хотя и были важны, не образовывали границ (Manz, 2003: 96-97). Данное заключение исследователя имеет значение, так как религиозное название «мусульманин» употреблялось не только для идентификации человека, который исповедует ислам, но и для того, чтобы различать местное население от европейского (русского, неисламского).

Говоря о языковой идентичности, нужно понимать, что во многих случаях, когда не имелось возможности определить идентичность местного жителя, просто спрашивали его язык общения. С этого и началась «великая путаница», которая происходила под названием «переписи населения». С этого момента начался документированный процесс воображения различных «этнических» идентичностей, которые раньше не имели такого важного значения в жизни местного населения. На наш взгляд, для местного населения идентичность, указанная в документах, не имела никакого значения и вообще не отображалась в их жизни. Она стала важной только после создания национальных государств в 20-е годы XX века. В итоге когда-то воображаемые идентичности начали превращаться в реальные, конечно, не без помощи политики Советского государства.

Этническая или национальная идентичность. В зарубежной историографии последних лет распространено утверждение о том, что до колониального периода на территории Центральной Азии не существовало ни этнических, ни национальных названий (Khalid, 2017: 1; Ferrando, 2011: 43-44). Действительно, этническая номенклатура в регионе была иной и довольно неустойчивой. Даже российская имперская перепись 1897 года не использовала последовательный набор ярлыков по всей Центральной Азии (Khalid, 2017: 1).

По мнению М. Фумагалли, категория оседлых/поселенцев и кочевников в досоветской Центральной Азии имела гораздо большее значение, чем любая попытка поиска этнической привязанности (Fumagalli, 2007: 110). Совершенно верно был отмечен этот факт: не только категории оседлых или кочевников, но и другие категории идентичностей также намного шире и чаще использовались местным населением, нежели этнические.

Заключение. Необходимо учитывать, что Центральная Азия всегда была центром взаимовлияния и взаимосмешения разных этнических групп, племен, народов, различных религиозных и конфессиональных верований, многообразных языков и диалектов, разнородных культур и ценностей. Определение в такой ситуации границ идентичности особенно трудно, и это осуществимо только путем многолетних исследований в данной области.

Итак, мы узнали, какие важные категории идентичностей существовали в Средней Азии, и кто их в той или иной степени исследовал. Внушает оптимизм тот факт, что исследования в этой области существуют, и есть задел на будущее. Данная тема всё еще является актуальной проблемой, так как комплексного исследования по ней еще не проведено, а существующие работы плохо отражают реальность изнутри. Подведем итоги того, что мы имеем на сегодняшний день и чего нам не хватает:

1) основные категории идентичностей Средней Азии были исследованы, однако не исследовано их место и значение в обществе;

2) религиозная идентичность была исследована более подробно, однако остается неясной роль религиозной идентичности в формировании узбекской идентичности;

3) исследованные категории идентичностей действительно существовали на территории современного Узбекистана, однако каков их нынешний статус в Узбекистане, окончательно не выяснено;

4) во многих англоязычных публикациях было обнаружено некорректное определение границ идентичностей, что обуславливает потребность выработать четкие маркеры границ доколониальных идентичностей Узбекистана;

5) современное состояние потомков доколониальных идентичностей остается не исследованным, хотя в современном Узбекистане, несмотря на утверждение национальной идентичности, они продолжают играть значимую роль внутри общества.

Упрекать зарубежных ученых и считать их ошибки нет смысла, поскольку:

во-первых, многие местные исследования недоступны на иностранных языках;

во-вторых, зарубежные исследователи не знают местные языки;

в-третьих, нет совместных проектов, которые могут решить данные открытые вопросы;

в-четвертых, у местных узбекских исследователей нет представления о многих зарубежных публикациях, чаще всего они даже не знают об их существовании;

в-пятых, не налажена система рецензирования современных исследований местными учеными, хотя в зарубежной практике это широко принято;

в-шестых, местная интеллигенция с трудом преодолевает историческую привязанность преимущественно к советским и российским исследованиям, мало еще входит в курс работы других западных или американских школ;

в-седьмых, этнографические и исторические исследования в Узбекистане, за редким исключением, в основном продолжают «описательную» традицию в исторической науке;

в-восьмых, не хватает междисциплинарного подхода к изучению истории.

В совокупности все эти факторы и многие другие аспекты наталкивают на мысль о некоторой «искусственности» уже написанной истории, как со стороны местных исследователей, так и со стороны зарубежных. В инициативном порядке мы назвали данное событие «вынужденным конструктивизмом». Когда исследователь не имеет достаточного материала, или имеет, но не знает, как этот вопрос освещали другие местные или зарубежные ученые, он невольно начинает воображать то, чего на самом деле не было.

В заключение хочется отметить, что насколько достоверными и оригинальными ни являлись бы наши источники, насколько «объективными» ни были наши построения, они являются нашими собственными конструктами. Для того чтобы найти правильный баланс между этими конструктами, непременно надо объединить заключения зарубежных исследователей (взгляд «снаружи») с заключениями местных исследователей (взгляд «изнутри»). А местных специалистов по идентичности узбеков, к большому нашему сожалению, пока довольно мало. Среди них тех, кто разбирается в современных зарубежных теориях и методологии, – еще меньше. Поэтому данную статью можно считать пионерской в этом направлении.

Все высказанные здесь умозаключения и предложения являются выводами исключительно автора статьи. Эти выводы не категоричны, автор всегда готов обсудить мнения других специалистов в данном направлении исследований.

Литература

Абашин, С. Национализмы в Средней Азии: в поисках идентичности, Санкт-Петербург: Алетея, С. 18-25.

- Abramson, D., Karimov, E. (2007), "Sacred Sites, Profane Ideologies: Religious Pilgrimage and the Uzbek State", in Sahadeo, J., Zanca, R.G. (eds), *Everyday Life in Central Asia: Past and Present*, Indiana University Press, Bloomington, IN, 319-339.
- Adams, L. (2009), "Strategies for Measuring Identity in Ethnographic Research", in Rawi Abdelal, Yoshiko Herrera, Ian Johnston, and Rose McDermott (ed.), *Identity as a Variable: A Guide to Conceptualization and Measurement of Identity*, Cambridge University Press, New York, NY, 316-319.
- Akbarzadeh, Sh. (1997a), "A note on shifting identities in the Ferghana valley", *Central Asian Survey*, 16 (1), 65-68.
- Akbarzadeh, Sh. (1997b), "The political shape of Central Asia", *Central Asian Survey*, 16 (4), 517-542.
- Akiner, Sh. (1997), "Melting pot, salad bowl - cauldron? Manipulation and mobilization of ethnic and religious identities in Central Asia", *Ethnic and Racial Studies*, 20 (2), 362-398.
- Allworth, E. (1990), *The Modern Uzbeks: From the Fourteenth Century to the Present*, Hoover Institute Press, Stanford, CA.
- Bennigsen, A. (1989), "Islam in Retrospect", *Central Asian Survey*, 8 (1).
- Egger, V.O. (2008), *A History of the Muslim World since 1260: The Making of a Global Community*, Pearson Prentice Hall, Upper Saddle River, NJ.
- Esenova, S. (2002), "Soviet Nationality, Identity, and Ethnicity in Central Asia: Historic Narratives and Kazakh Ethnic Identity", *Journal of Muslim Minority Affairs*, 22 (1), 11-38.
- Ferrando, O. (2008), "Manipulating the Census: Ethnic Minorities in the Nationalizing States of Central Asia", *Nationalities Papers*, 36 (3), 489-520.
- Ferrando, O. (2011), "Soviet population transfers and interethnic relations in Tajikistan: assessing the concept of ethnicity", *Central Asian Survey*, 30 (1), 39-52.
- Fumagalli, M. (2007), "Ethnicity, state formation and foreign policy: Uzbekistan and 'Uzbeks abroad'", *Central Asian Survey*, 26 (1), 110.
- Glenn, J. (1997), "Contemporary central Asia: Ethnic identity and problems of state legitimacy", *European Security*, vol. 6, no. 3, pp. 131-155. (in English)
- Hierman, B. (2015), "Central Asian Ethnicity Compared: Evaluating the Contemporary Social Salience of Uzbek Identity in Kyrgyzstan and Tajikistan", *Europe-Asia Studies*, (67) 4, 519-539.
- Khalid, A. (2007), *Islam after Communism: Religion and Politics in Central Asia*, University of California Press, Berkeley, CA.
- Khalid, A. (2015), *Making Uzbekistan: nation, empire, and revolution in the early USSR*, Cornell University Press, Ithaca and London, UK.
- Khalid, A. (2017), "The Roots of Uzbekistan: Nation making in the early Soviet Union", in M. Laruelle (ed.), *Uzbekistan: political order, societal changes, and cultural transformations*, The George Washington University, Washington, D.C., 1-5.
- Khazanov, A. M. (1998), "Underdevelopment and Ethnic Relations in Central Asia", in Manz, B.F. (ed.), *Central Asia in historical perspective*, Westview Press, USA.
- Luong, J. P. (2002), *Institutional Change and Political Continuity in Post-Soviet Central Asia: Power, Perceptions, and Pacts*, Cambridge University Press, Cambridge & New York, NY.
- Manz, B. (1998), *Central Asia in historical perspective*, Westview Press, USA.
- Manz, B. (2003), "Multi-ethnic Empires and the formulation of identity", *Ethnic and Racial Studies*, 26 (1), 96-97.
- Montgomery, D. (2007), "Namaz, Wishing Trees, and Vodka: The Diversity of Everyday Religious Life in Central Asia", in Sahadeo, J., Zanca, R.G. (eds), *Everyday Life in Central Asia: Past and Present*, Indiana University Press, Bloomington, IN.
- Peshkova, S. (2009), "Muslim women leaders in the Ferghana Valley: Whose leadership is it anyway?", *Journal of International Women's Studies*, 11, 6-7.
- Polese, A., Morris, J., Pawlusz, E. and Seliverstova, O. (2018), *Identity and National Building in everyday Post-Socialist life*, Routledge, London and New York.
- Rasanagayam, J. (2011), *Islam in Post-Soviet Uzbekistan: The Morality of Experience*, Cambridge University Press, Cambridge, UK.
- Rasanayagam, J. (2006), "Healing with spirits and the formation of Muslim selfhood in post-Soviet Uzbekistan", *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.), 12, 381.
- Rashid, A. (2000), "Asking for Holy War: Ruling out Democracy Results in Militant Islamic Opposition", *Far Eastern Economic Review*.

Rotar, I. (2006), "Resurgence of Islamic Radicalism in Tajikistan's Ferghana Valley", *Terrorism Focus*, 3 (15), 6-8.

Roy, O. (2000), *The New Central Asia: The Creation of Nations*, New York University Press, New York, NY.

Sengupt, A. (1999), "The Making of a Religious Identity: Islam and the State in Uzbekistan", *Economic and Political Weekly*, 34 (52), 3649-3652.

Sengupt, A. (2000), "Imperatives of national territorial delimitation and the fate of Bukhara 1917-1924", *Central Asian Survey*, 19 (3-4), 404-405.

Subtelny, M. E. (1998), "The Symbiosis of Turk and Tajik", *Central Asia in historical perspective*, in Manz, B.F. (ed.), Westview Press, USA, 50-51.

Taylor, C. (1989), *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge, UK.

Voll, J. O. (1998), "Central Asia as a Part of the Modern Islamic World", in Manz, B.F. (ed.), *Central Asia in historical perspective*, Westview Press, USA, 66-67.

Wheeler, G. (1962), *Racial Problems in Soviet Muslim Asia*, 2nd ed., Oxford University Press, London, UK.

Wheeler, G. (1964), *The Modern History of Soviet Central Asia*, Weidenfeld & Nicolson, London, UK.

Wheeler, G. (1966), *The Peoples of Soviet Central Asia*, The Bodley Head, London, UK.

References

Abashin, S. (2007), *Natsionalizmy v Sredney Azii: v poiskakh identichnosti*. [Nationalism in Central Asia: In Search of Identity], Aleteyya, Saint-Petersburg, Russia, 18-25. (in Russ.).

Abramson, D., Karimov, E. (2007), "Sacred Sites, Profane Ideologies: Religious Pilgrimage and the Uzbek State", in Sahadeo, J., Zanca, R.G. (eds), *Everyday Life in Central Asia: Past and Present*, Indiana University Press, Bloomington, IN, 319-339.

Adams, L. (2009), "Strategies for Measuring Identity in Ethnographic Research", in Rawi Abdelal, Yoshiko Herrera, Ian Johnston, and Rose McDermott (ed.), *Identity as a Variable: A Guide to Conceptualization and Measurement of Identity*, Cambridge University Press, New York, NY, 316-319.

Akbarzadeh, Sh. (1997a), "A note on shifting identities in the Ferghana valley", *Central Asian Survey*, 16 (1), 65-68.

Akbarzadeh, Sh. (1997b), "The political shape of Central Asia", *Central Asian Survey*, 16 (4), 517-542.

Akiner, Sh. (1997), "Melting pot, salad bowl - cauldron? Manipulation and mobilization of ethnic and religious identities in Central Asia", *Ethnic and Racial Studies*, 20 (2), 362-398.

Allworth, E. (1990), *The Modern Uzbeks: From the Fourteenth Century to the Present*, Hoover Institute Press, Stanford, CA.

Bennigsen, A. (1989), "Islam in Retrospect", *Central Asian Survey*, 8 (1).

Egger, V. O. (2008), *A History of the Muslim World since 1260: The Making of a Global Community*, Pearson Prentice Hall, Upper Saddle River, NJ.

Esenova, S. (2002), "Soviet Nationality, Identity, and Ethnicity in Central Asia: Historic Narratives and Kazakh Ethnic Identity", *Journal of Muslim Minority Affairs*, 22 (1), 11-38.

Ferrando, O. (2008), "Manipulating the Census: Ethnic Minorities in the Nationalizing States of Central Asia", *Nationalities Papers*, 36 (3), 489-520.

Ferrando, O. (2011), "Soviet population transfers and interethnic relations in Tajikistan: assessing the concept of ethnicity", *Central Asian Survey*, 30 (1), 39-52.

Fumagalli, M. (2007), "Ethnicity, state formation and foreign policy: Uzbekistan and 'Uzbeks abroad'", *Central Asian Survey*, 26 (1), 110.

Glenn, J. (1997), "Contemporary central Asia: Ethnic identity and problems of state legitimacy", *European Security*, vol. 6, no. 3, pp. 131-155. (in English)

Hierman, B. (2015), "Central Asian Ethnicity Compared: Evaluating the Contemporary Social Salience of Uzbek Identity in Kyrgyzstan and Tajikistan", *Europe-Asia Studies*, (67) 4, 519-539.

Khalid, A. (2007), *Islam after Communism: Religion and Politics in Central Asia*, University of California Press, Berkeley, CA.

Khalid, A. (2015), *Making Uzbekistan: nation, empire, and revolution in the early USSR*, Cornell University Press, Ithaca and London, UK.

Khalid, A. (2017), "The Roots of Uzbekistan: Nation making in the early Soviet Union", in M. Laruelle (ed.), *Uzbekistan: political order, societal changes, and cultural transformations*,

The George Washington University, Washington, D.C., 1-5.

Khazanov, A. M. (1998), "Underdevelopment and Ethnic Relations in Central Asia", in Manz, B.F. (ed.), *Central Asia in historical perspective*, Westview Press, USA.

Luong, J. P. (2002), *Institutional Change and Political Continuity in Post-Soviet Central Asia: Power, Perceptions, and Pacts*, Cambridge University Press, Cambridge & New York, NY.

Manz, B. (1998), *Central Asia in historical perspective*, Westview Press, USA.

Manz, B. (2003), "Multi-ethnic Empires and the formulation of identity", *Ethnic and Racial Studies*, 26 (1), 96-97.

Montgomery, D. (2007), "Namaz, Wishing Trees, and Vodka: The Diversity of Everyday Religious Life in Central Asia", in Sahadeo, J., Zanca, R.G. (eds), *Everyday Life in Central Asia: Past and Present*, Indiana University Press Bloomington, IN.

Peshkova, S. (2009), "Muslim women leaders in the Ferghana Valley: Whose leadership is it anyway?", *Journal of International Women's Studies*, 11, 6-7.

Polese, A., Morris, J., Pawlusz, E. and Seliverstova, O. (2018), *Identity and National Building in everyday Post-Socialist life*, Routledge, London and New York.

Rasanagayam, J. (2011), *Islam in Post-Soviet Uzbekistan: The Morality of Experience*, Cambridge University Press, Cambridge, UK.

Rasanayagam, J. (2006), "Healing with spirits and the formation of Muslim selfhood in post-Soviet Uzbekistan", *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.), 12, 381.

Rashid, A. (2000), "Asking for Holy War: Ruling out Democracy Results in Militant Islamic Opposition", *Far Eastern Economic Review*.

Rotar, I. (2006), "Resurgence of Islamic Radicalism in Tajikistan's Ferghana Valley", *Terrorism Focus*, 3 (15), 6-8.

Roy, O. (2000), *The New Central Asia: The Creation of Nations*, New York University Press, New York, NY.

Sengupt, A. (1999), "The Making of a Religious Identity: Islam and the State in Uzbekistan", *Economic and Political Weekly*, 34 (52), 3649-3652.

Sengupt, A. (2000), "Imperatives of national territorial delimitation and the fate of Bukhara 1917-1924", *Central Asian Survey*, 19 (3-4), 404-405.

Subtelny, M. E. (1998), "The Symbiosis of Turk and Tajik", *Central Asia in historical perspective*, in Manz, B.F. (ed.), Westview Press, USA, 50-51.

Taylor, C. (1989), *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge, UK.

Voll, J. O. (1998), "Central Asia as a Part of the Modern Islamic World", in Manz, B.F. (ed.), *Central Asia in historical perspective*, Westview Press, USA, 66-67.

Wheeler, G. (1962), *Racial Problems in Soviet Muslim Asia*, 2nd ed., Oxford University Press, London, UK.

Wheeler, G. (1964), *The Modern History of Soviet Central Asia*, Weidenfeld & Nicolson, London, UK.

Wheeler, G. (1966), *The Peoples of Soviet Central Asia*, The Bodley Head, London, UK.

Информация о конфликте интересов:
автор не имеет конфликта интересов для де-
клараций.

Conflict of Interests: author has no conflict
of interests to declare.

ОБ АВТОРЕ:

Аскарлов Мирзохид Махаммаджон, докторант, Институт истории Академии наук Узбекистана, ул. Шахрисабз, 5, г. Ташкент 100001, Республика Узбекистан;
mirzokhid.askarov90@gmail.com

ABOUT THE AUTHOR:

Mirzokhid M. Askarov, PhD Student, Institute of History, Academy of Sciences of Uzbekistan, 5 Shakhrisabz St., Tashkent 100001, Republic of Uzbekistan; mirzokhid.askarov90@gmail.com

УДК 316.37

DOI: 10.18413/2408-932X-2019-5-4-0-7

Сулимов С. И.

ТАЙНЫЕ ОБЩЕСТВА КАК ИСТОРИЧЕСКИЙ ФАКТОР: ДОКТРИНЫ, ОСОБЕННОСТИ И ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ¹

Воронежский государственный университет, Университетская площадь, д. 1, г. Воронеж
394018, Россия; sta-sulimov@ya.ru

Аннотация. Статья посвящена социально-философскому анализу тайных обществ и их роли в социально-политическом развитии. Опираясь на исследования Л.А. Тихомирова, автор выделяет из всего спектра избегающих огласки организаций эзотерические общины, которые строят собственную иерархию на основе дозирования информации в зависимости от степени посвящения адепта. К не посвященному в доктрину обществу такая организация относится инструментально: в зависимости от своих нужд и возможностей либо соседствуя с ним, либо паразитируя на нем. Эзотерические организации, в свою очередь, делятся на хилиастические и эскапистские. Хилиастические ожидают конца света или хотя бы радикальных трансформаций наличной социальной эмпирии, а в ряде случаев готовы даже поспособствовать наступлению этого масштабного общественного катаклизма (для того, чтобы в новом порядке подчинить себе непосвященных). Эскапистские тайные общества отрицают наличную социальную реальность и либо отстраняются от насущных проблем социума, в котором живут, либо пытаются паразитировать на нем. Эзотерические организации обоих типов в борьбе за реализацию своих доктрин могут действовать как опосредованно, через неравноправное сотрудничество с непосвященными, так и непосредственно, при помощи вооруженного выступления. Тайные общества хилиастического типа рассматриваются на примере манихейского движения и производных от него сект, а в качестве иллюстрации эскапистского тайного общества приводится гаитянский культ вуду.

Ключевые слова: тайные общества; эзотерика; сектантство; манихейство; культ вуду

Для цитирования: Сулимов С.И. Тайные общества как исторический фактор: доктрины, особенности и деятельность // Научный результат. Социальные и гуманитарные исследования. 2019. Т. 5. № 4. С. 78-85. DOI: 10.18413/2408-932X-2019-5-4-0-7

¹ Статья подготовлена по материалам доклада на конференции «Что такое сообщество? Социальная герменевтика, власть и медиа» (Белгород, 21-22 октября 2019 г.). Мероприятие проведено при финансовой поддержке РФФИ, проект № 20-011-00403.

S. I. Sulimov

SECRET SOCIETIES AS A HISTORICAL FACTOR: DOCTRINES, FEATURES AND ACTIVITIES

Voronezh State University, 1 Square of University, Voronezh 394018, Russian Federation;
sta-sulimov@ya.ru

Abstract. This article is devoted to the socio-philosophical analysis of secret societies and their role in socio-political development. Based on the research of L. A. Tikhomirov, the author identifies esoteric communities from the entire spectrum of public organizations that avoid publicity, which build their own hierarchy based on the dosing of information depending on the degree of initiation of the adherent. Such an organization is instrumental in a society not dedicated to the doctrine: depending on its needs and capabilities, it can either be adjacent to it or parasitizing on it. Esoteric organizations, in turn, are divided into chiliastic and escapist. The chiliastic ones expect the end of the world, or at least radical transformations of the existing social empire, and in some cases they are even ready to contribute to the onset of this massive social cataclysm (in order to subjugate the uninitiated in a new order). Escapist secret societies deny the available social reality and either alienate themselves from the pressing problems of the society in which they live, or try to parasitize on it. Esoteric organizations of both types in the struggle for the implementation of their doctrines can act both indirectly, through unequal cooperation with the uninitiated, and directly, using armed speech. Secret chiliastic-type societies are examined by the example of the Manichaean movement and its sects, and a Haitian voodoo cult is given as an illustration of an escapist secret society.

Key words: secret societies; esotericism; sectarianism; Manichaeism; voodoo cult

For citation: Sulimov, S. I. (2019), "Secret societies as a historical factor: doctrines, features and activities", *Research Result. Social Studies and Humanities*, 5 (4), 78-85, DOI: 10.18413/2408-932X-2019-5-4-0-7

Введение

При анализе ключевых социально-политических событий любой эпохи исследователь обнаруживает в ней деятельность организаций, которые современниками событий именуются не иначе как «тайные». Историки и летописцы, начиная с Тита Ливия, отмечают, что тайные общества неизменно вмешиваются в политический процесс, хотя вмешательство это может быть различным по направленности и интенсивности. Однако на протяжении античности, Средних веков и Нового времени почти в каждом значимом политическом событии историки обнаруживают след заговорщиков, конспираторов, далеко не всегда единых между собой и стремящихся достигнуть самых различ-

ных целей. Так, Тит Ливий сообщает о дионисийской секте, буквально опутавшей Рим и его окрестности криминальной паутиной во II в. до н.э.; Низам ал-Мульк говорит о манихейской секте, вмешавшейся в процесс радикального реформирования Сасанидского Ирана в VI в. н.э.; римские авторы поздней античности обвиняли христианские общины во всех видах антигосударственной деятельности; по свидетельству Гийома Тудельского, богомильское движение играло не последнюю роль в неудачной сессии Лангедока от Франции (XIII в.); роль масонских лож в Великой французской революции (1789 г.) хорошо известна. Между тем нет единого мнения, какие общества или организации считать тайными и как именно их

деятельность влияет на исторический процесс. К примеру, являются ли тайными обществами боевые ячейки революционеров, списки членов которых скрываются от посторонних, но которые стремятся к постоянному контакту с безразличной к их целям частью общества? В первые века новой эры христианская Церковь проводила свои собрания и богослужения без огласки и подальше от посторонних глаз, что давало повод римским властям называть христиан тайным обществом. Таким образом, в понимании того, что такое «тайное общество», нет ясности, и поэтому невозможно четко проследить ни особенности функционирования таких организаций, ни их цели, ни даже контуры. В данной работе мы попробуем устранить эту путаницу.

Основная часть

Само словосочетание «тайное общество» подразумевает, что доктрина, структура и состав (а может быть, и название) данной общности неизвестны окружающим. Но ведь речь идет не о «неизвестном» или «таинственном» обществе, примерами которого могут служить иные, в данный момент неизвестные исследователю народы и племена (например, скандинавы для Тацита или индийцы для Марко Поло). Тайное общество предполагает какой-то секрет, который его члены не собираются открывать непосвященным, или, по крайней мере, о котором умалчивают в данный момент. Таких обществ в мире существует немало, причем некоторые из них никак не скрывают своего существования и лишь делают акцент на том, что их доктрина не подлежит огласке. Примерами таких организаций являются законспирированные социально-политические организации и многочисленные общины адептов нетрадиционных религий (которых в народе не всегда оправданно называют «сектантами»). И наоборот, некоторые общины в какой-то отдельный исторический период скрывали свое существование, а в наши дни активно взаимо-

действуют с прозелитами и с радостью принимают в свои ряды неопитов (Церковь).

Что же заставляет ту или иную социально-духовную общность скрываться и тем самым приобретать репутацию тайной организации? Вероятно, нередко выбор позиции зависит не от характера доктрины или личного выбора адептов, а от отношения к ним окружающего, непосвященного общества. К примеру, почти три века христианство было гонимой религией, и многие клирики вместе со своей паствой старались лишней раз не афишировать свое вероисповедание. В более поздние времена, когда Церковь легализовалась в имперском обществе, многие подвижники предпочитали вести отшельнический образ жизни, не прерывая контактов с внешним миром полностью, но стараясь по возможности их минимизировать (пустынничество, исихазм). Однако, как удачно отметил британский исследователь А.Дж. Тойнби, Церковь всегда направляла свою деятельность на сотворенный мир, хотя центральная категория ее доктрины – Бог-Творец: «Уходя от своих ближних, святые вступали в активные отношения со значительно большим кругом лиц, чем если бы они оставались в миру. В конечном итоге они производили на мир более сильное воздействие, чем император или командующий войсками, ибо их устремленность к святости через поиски единения с Богом представляла собой социальное действие, более притягательное для людей, чем любое секулярное социальное служение» (Тойнби, 2010: 528). В качестве примера социальной активности ушедших от мира монахов можно привести православное подвижничество прп. Сергия Радонежского, ставшего духовным знаменем объединения русских земель вокруг Москвы, и католическую проповедь «обвенчавшегося с бедностью» Франциска Ассизского, перед которым не стеснялся встать на колени даже Людовик XI. То есть, как только представилась возможность, христианская Церковь стала действовать открыто, не та-

ясь и ни от кого не скрываясь. Сдержанная позиция при риске преследования и честное изложение своих взглядов перед заинтересованным слушателем естественны для любых религиозных, философских и политических обществ и учений во все времена.

Однако некоторые социально-духовные организации стараются ни при каких обстоятельствах не делиться своей доктриной открыто, но не перестают исподволь вмешиваться в социальные и политические процессы. Стороннему наблюдателю может показаться, что их adeptам нравится обособляться от остального общества и искусственно создавать путаницу вокруг своего учения. Они всё время рядом с событиями, касающимися всех граждан их страны, но при этом их позиция не ясна, а участие их adeptов спорно и неопределенно. Эти организации как будто не интересуются миром, но всё время обнаруживаются в гуще событий. И их присутствие далеко не всегда благотворно для непосвященных. В качестве примера таких организаций и общин можно привести сектантскую конфедерацию «Белый Лотос» в императорском Китае, манихейские общины и производные от них движения богомилов, павликиан и катаров в Средиземноморье первого тысячелетия н.э., а также экзотический для российского исследователя синкретический культ вуду, возникший в XVIII в. во французской колонии Сан-Доминго и дающий о себе знать до наших дней. Все эти тайные общества, не совпадая ни хронологически, ни территориально, имеют ряд общих черт.

Отечественный исследователь начала XX в. Л.А. Тихомиров предложил именовать организации такого типа эзотерическими, имея в виду под термином «эзотерика» стремление оградить доктрину от непосвященных, всячески дозировать информацию между своими adeptами и высокомерное отношение к людям, не входящим в организацию. Сравнивая христианство с различными эзотерическими

учениями, этот автор отмечает важнейшее отличие: христианство, признавая Творцом и Промыслителем мира Бога-личность, полагает, что все люди равны перед таким Богом и поэтому должны подчиняться единым нравственным правилам, даже если их телесные и душевные особенности различны. Эзотерические же учения либо отвергают божественный Промысел и придают гипертрофированное значение человеческой активности, либо считают Бога и созданный Им мир враждебными человеку и занимают по отношению к ним позицию, напоминающую недоброжелательный нейтралитет. То есть при всём своем многообразии эзотерические тайные общества делятся на эскапистские и хилиастические.

Эскапистская ориентация может выражаться двояко: в признании мира греховным и неудачным и следующем из этого признания отказе участвовать в мирских делах, ожидании конца света, либо в паразитической позиции по отношению к миру, гипертрофированном эгоизме и стремлении жить за счет общества, не предлагая ничего взамен. Хилиастические тайные общества стремятся либо ускорить гибель мира, надеясь на привилегии для своих adeptов в мире грядущем, либо пытаются реформировать наличный мир для своего удобства, пользуясь оккультными и политическими методами. Но оба типа тайных обществ едины в одном: они отвергают единую для всех людей универсальную нравственность и этику. Ведь Бога-творца, Который создал всех без исключения людей и дал им единый нравственный закон, adeptы эзотерических учений либо отрицают, либо не уважают. Л.А. Тихомиров так характеризовал эзотерическую этику: «В этом случае этика исчезает как начало абсолютное, за отсутствием общего источника, из которого она могла бы истекать. Равенство между людьми исчезает, ибо их природные различия уже не уравниваются перед одной бесконечно высокой Силой, одинаково превышающей величайших и малейших

людей. Когда нет такого Бога, которому все подчиняются, то вполне логичным является господство высшего над низшим, господство того, кто успешнее развил свои силы. Вообще, там, где нет Бога, высшим достоинством является сила. Она, а не этика, является *ultima ratio* всего» (Тихомиров, 2004: 447).

Поэтому тайные общества, даже формально отрицая такой подход, очень внимательно присматриваются к своим adeptам, определяя их достоинства и недостатки, сильные и слабые стороны, и лишь по этому критерию предлагают им ту или иную степень посвящения. К примеру, некоторых прозелитов, несправимо лишенных необходимых лидерских черт, лидеры тайных обществ принимают лишь на самую низшую ступень и используют в качестве разменной монеты. Не исключено, что такая жесткая позиция изначально предполагается лишь как вынужденная и временная мера, но впоследствии сектантские вожаки всегда признают ее удобной. Британский философ К.С. Льюис неслучайно писал по этому поводу: «Поначалу глухота основана на каком-то реальном превосходстве, потом она сама порождает чувство превосходства вообще. Круг презирает и знать не хочет “внешних”. Он и впрямь становится классом, самозваной аристократией» (Льюис, 2018: 346). А если учесть, что сектанты-эзотерики отрицают равенство людей и общечеловеческое братство, то им и в голову не приходит жалеть или ценить тех, кого они считают слабее или глупее себя. С таким отношением к непосвященным и adeptам нижних степеней посвящения связана неумная политическая активность тайных обществ: общество, на лоне которого они живут, кажется им лишь материалом для реализации собственных замыслов, а adeptы нижних степеней – лишь средством для достижения целей организации.

Разумеется, далеко не всегда такие тайные общества располагают достаточными для захвата политической власти си-

лами и ресурсами, однако редкий политический катаклизм обходится без их участия. Например, сектантская конфедерация «Белый Лотос» играла роль пятой колонны во время всех гражданских войн и восстаний, сотрясавших императорский Китай на протяжении Средних веков и Нового времени; манихеи под предводительством Маздака Бамдада негласно узурпировали власть в Сасанидской Персии (начало VI в. н.э.) и приняли активное участие в беспорядках, сопровождавших реформы шаха Кавада; на острове Гаити adeptы тайного культа вуду даже смогли сделать своего представителя диктатором республики (режим Франсуа Дювалье, ставший кошмаром для островного государства).

Поэтому эзотерические тайные общества, даже если напрямую не фрондируют против наличного политического режима, всегда являются потенциальным источником социальных и политических проблем. В современном мире к эзотерическому подполью мы могли бы отнести всевозможные псевдохристианские, псевдоисламские и оккультные организации, исповедующие синкретические «тайные» доктрины и стремящиеся навязать их остальному обществу или оправдывающие с помощью таких учений ведомый ими паразитический образ жизни.

Особенно эффективно тайные общества узурпируют политическую власть, если им удастся ввести в окружение правителей своих adeptов. Фаворит-сектант способен подвинуть правителя на выгодные для законспирированной секты шаги, при этом явная ответственность будет лежать именно на венценосце. Например, лидер персидских манихеев Маздак Бамдад при помощи различных ухищрений смог занять пост визиря при шахе Каваде I и в дальнейшем направлял монаршие реформы и одновременно маскировал свои инициативы авторитетом шаха (Низам ал-Мульк, 1949: 192). И уязвимым сектантский вождь стал только тогда, когда, потеряв осторожность, попытался узаконить

свою власть, организовав на жизнь монарха покушение. Похожим образом действовали и альбигойские катары (средневековый вариант манихеев), внедрив в окружение графа Раймонда VI Тулузского своих людей (Осокин, 2000: 210). В результате нападки на католицизм, предпринятые сектантами (в частности, убийство папского легата), были приписаны общественным мнением графу, и именно ему и его сыну пришлось многократно каяться перед римским понтификом и созданными папой крестоносцами. Таким образом, высокое общественное положение или ответственная должность вовсе не защищают человека от манипуляций тайных обществ, если сектантское руководство негласно запишет благожелательного политического покровителя в разряд «профанов». Да и на благодарность своих новых друзей доверчивый правитель вряд ли сможет рассчитывать: какая может быть благодарность по отношению к неодушевленному инструменту?

Однако в ряде случаев тайные общества идут и на открытую вооруженную борьбу с «непосвященным» политическим режимом. Чаще всего это происходит в момент, когда государственный механизм ослаблен какими-нибудь внешними факторами и не может принять против сектантов быстрые и адекватные меры. Так, в середине XIX в. китайские сектанты из «Общества поклонения небесному владыке» (один из многих филиалов «Белого Лотоса») подняли восстание против императорского правительства и 14 лет вели войну за создание «Небесного государства всеобщего благоденствия». В конце концов, повстанцы были побеждены, но первоначально им удалось даже захватить несколько многолюдных провинций и начать реализовывать в них свои политические идеалы. Такое удачное начало восстания объясняется тем, что удар был нанесен исподтишка: Китай в этот момент только что проиграл Опиумную войну (1840-1842 гг.), и его армия и государственный аппарат испытывали тяжелейший кризис. При этом

за те 14 лет, на протяжении которых восставшие владели частью имперской территории, в подконтрольных им областях процветал неистовый вандализм по отношению к артефактам традиционной китайской культуры. Поскольку восстание всё же было подавлено, мы не узнаем, смогли ли бы сектанты создать что-нибудь долгосрочное и оригинальное, если бы победили.

Более наглядный пример вооруженной борьбы тайного общества с «непосвященными» показывает нам культ вуду, адепты которого смогли даже захватить политическую власть в республике Гаити и в той или иной степени участвуют в управлении ею по сей день. Культ вуду возник в середине XVIII в. в среде африканских невольников, трудившихся на плантациях французской колонии Сан-Доминго на острове Эспаньола. Из-за всепроникающей расовой сегрегации и нечеловеческих условий содержания рабы были готовы поддержать любого вожака или учение, если те оправдывали бы ненависть к европейцам. Первоначально тайные секты вуду были оплотом пассивного сопротивления произволу плантаторов-французов, а их адепты принимали участие во всех восстаниях и мятежах, происходивших в колонии во второй половине XVIII в. Формально доктрина вуду проста и не агрессивна: адепту предлагается жить в свое удовольствие под покровительством божеств западноафриканского пантеона, отношения с которыми строятся по принципу «do ut des». Вуду не имеет эсхатологии, а роль человека в мире исчерпывается осуществлением собственных желаний, ради которого позволены любые методы: от черной магии до грубой силы. При том что невольники относились к адептам культа очень уважительно, общины вуду всё-таки имеют эзотерический характер и располагают 13-ю ступенями посвящения. Отечественный исследователь П.А. Гросс отмечает, что отношения между ступенями напоминают ученичество, и в общинах вуду учителя не принято менять (Гросс, 2002: 14). То есть, еди-

ножды заняв место в иерархии той или иной вудуистской секты, прозелит вряд ли сможет свое положение изменить. По отношению к «непосвященным» адепты культа не выражают явной враждебности, но всё-таки считают себя выше и значительнее, чем «непосвященные». В частности, одно из самоназваний адептов вуду звучит как «филью-ди-санту», то есть «дети богов». В войне за независимость Гаити и борьбе с французскими интервентами (1791–1804 гг.) адепты культа приняли живейшее участие. В частности, восстание рабов против плантаторов, с которого началась эта война, возглавили жрецы вуду Дутти Букман и Сесиль Фатеман. На протяжении всего XIX в. в молодой республике не утихали гражданские столкновения, почти ни одни выборы не обходились без политического переворота, и не посвященные в культ вуду гаитяне действовали так же бескомпромиссно и беспощадно, как и адепты культа. Зато в середине XX в. некоторое время власть в республике находилась в руках диктаторов отца и сына Дювалье (1957–1986 гг.), открыто исповедовавших вуду и окруживших себя гвардией, состоящей исключительно из адептов культа (легендарными тонтон-макутами). Советский исследователь С. А. Гонионский, лично знакомый с режимом Дювалье-старшего, однозначно отмечает, что вуду выполняло функцию доктрины данного режима: «Официальная государственная религия в Гаити – католицизм. Но большинство населения (по мнению гаитянского ученого Приса Мара – 80 %) исповедуют культ вуду. Исповедовал его и Дювалье. <...> Например, рассказывают, что Дювалье имел обыкновение молиться богам вуду, сидя в ванной со шляпой на голове. Раз в году он спал на могиле основателя нации Дессалина, чтобы пообщаться с его душой» (Гонионский, 1974: 97). Особенности правления отца и сына Дювалье хорошо известны: произвол гвардейцев по отношению к гражданскому населению, бесконечные репрессии, сопровождаемые запу-

гиванием оккультного характера, а также тяжелейший экономический кризис, вызванный желанием вожаков секты жить на широкую ногу. В частности, Дювалье-младший дошел до того, что продавал североамериканским медицинским фирмам донорскую кровь своих сограждан, поручив гвардейцам обеспечить бесперебойную явку доноров, а на вырученные деньги покупал себе дорогие спортивные автомобили. Любые протесты «непосвященных» жестоко подавлялись, пока в 1986 г. всенародное восстание не положило конец сектантскому режиму. Таким образом, можно констатировать, что овладевшее политической властью эзотерическое тайное общество сразу же старается превратить «непосвященных» в своих рабов и источник бесплатного дохода. А ведь культ вуду – это тайное общество эскапистской направленности, не стремящееся содействовать концу света. Вероятно, политическая победа сектантов эсхатологического типа была бы для любой страны гораздо страшнее и пагубнее.

Заключение

Подводя итоги, хотелось бы порекомендовать оправданное вековой практикой средство, при помощи которого легко можно отличить эзотерического общества от малоизвестного, но безобидного культа или партии. Этим средством является публичная полемика, принимающая формы как открытых дебатов в прессе, так и религиозного диспута (смотря к какой сфере относится рассматриваемое учение). Ведь если какая-то организация была вынуждена уйти в тень лишь под давлением обстоятельств, то ее адепты будут только рады возможности рассказать о себе и своих убеждениях, как некогда были рады открыто проповедовать Отцы Церкви. Но если речь идет об эзотерическом тайном обществе, то его адептам просто будет нечего сказать заинтересованному слушателю. Ведь не получится же честно и открыто признаться в том, что всех непосвященных тайное общество делит лишь

на потенциальных слуг и врагов. И наоборот, репрессии и запрет на полемику создадут незаслуженный ореол мучеников тем, кто хотел бы мучить других.

Литература

Гонионский, С.А. Гаитянская трагедия. М.: Наука, 1974. 160 с.

Гросс, П.А. Тайны магии вуду. М.: Рипол-классик, 2002. 480 с.

Льюис, К.С. Христианство. М.: АСТ, 2018. 384 с.

Низам ал-Мульк. Сиасет-намэ. Книга о правлении вазира XI столетия Низам ал-Мулька. М.: Изд-во АН СССР, 1949. 379 с.

Осокин, Н.А. История альбигойцев и их времени. М.: АСТ, 2000. 896 с.

Тихомиров Л.А. Религиозно-философские основы истории. М.: Айрис-Пресс, 2004. 688 с.

Тойнби, А.Дж. Постигание истории. М.: Айрис-Пресс, 2010. 640 с.

References

Gonionskij, S. A. (1974), *Gaitjanskaja tragedija* [Haitian tragedy], Nauka, Moscow, Soviet Union (in Russ.).

Gross, P. A. (2002), *Tajny magii vudu* [Secrets of Voodoo Magic], Ripol-klassik, Moscow, Russia (in Russ.).

L'yuis, K. S. (2018), *Khristianstvo* [The problem of pain. Mere Christianity. The four loves], AST, Moscow, Russia (in Russ.).

Nizam al-Mul'k (1949), *Siaset-nameh. Kniga o pravlenii vazira XI stoletiya Nizam al-Mul'ka*

[Book on the rule of the 11th century Vasir Nizam al-Mulk], Izdatel'stvo AN SSSR, Moscow, Soviet Union (in Russ.).

Osokin, N. A. (2000), *Istoriya al'bigojtsev i ikh vremeni* [History of Albigoys and their time], AST, Moscow, Russia (in Russ.).

Tihomirov, L. A. (2004), *Religiozno-filosofskie osnovy istorii* [Religious and philosophical foundations of history], Ajris-Press, Moscow, Russia (in Russ.).

Tojnbi, A. Dzh. (2010), *Postizhenie istorii* [A study of history], Ajris-Press, Moscow, Russia (in Russ.).

Conflict of Interests: the author has no conflict of interests to declare.

Информация о конфликте интересов: автор не имеет конфликта интересов для деклараций.

ОБ АВТОРЕ:

Сулимов Станислав Игоревич, кандидат философских наук, доцент кафедры истории философии и культуры, Воронежский государственный университет, Университетская пл., д. 1, г. Воронеж 394018, Россия; sta-sulimov@ya.ru

ABOUT THE AUTHOR:

Stanislav I. Sulimov, Candidate of Philosophy, Associate Professor, Department of History of Philosophy and Culture, Voronezh State University, 1 Square of University, Voronezh 394018, Russian Federation; sta-sulimov@ya.ru

MISCELLANEOUS:
СООБЩЕНИЯ, ДИСКУССИИ, РЕЦЕНЗИИ
MISCELLANEOUS:
MESSAGES, DISCUSSIONS, REVIEWS

УДК 94(47).04

DOI: 10.18413/2408-932X-2019-5-4-0-8

Пенской В. В.

«РОЖДЕНИЕ ГОСУДАРСТВА»:
РАЗМЫШЛЕНИЯ НАД ПРОЧИТАННОЙ КНИГОЙ...¹

Белгородский государственный национальный исследовательский университет, ул. Победы,
д. 85, г. Белгород 308015, Россия; penskoy@bsu.edu.ru

Аннотация. Статья представляет собой вторую часть рецензии на вышедшую в 2018 г. в издательстве «Новое литературное обозрение» работу известного российского историка М.М. Крома «Рождение государства: Московская Русь XV–XVI веков». Написанная в научно-популярном ключе, эта книга посвящена проблемам формирования и последующего развития раннемодеิร์น Русского государства, которые автор «Рождения государства» рассматривает в широком историческом и географическом контексте. Проанализировав основные аспекты государственного строительства в России в эту эпоху, М.М. Кром приходит к выводу, что Русское государство раннего Нового времени развивалось в целом в том же направлении, что и его западноевропейские соседи, но с определенными отличиями, продиктованными региональными особенностями. Поддерживая выводы автора книги и подчеркивая ее новаторский характер, автор рецензии вместе с тем обращает внимание на ряд спорных и дискуссионных мест в ней.

Ключевые слова: государство раннего Нового времени; Россия; Иван III; Иван Грозный

Для цитирования: Пенской В.В. «Рождение государства»: размышления над прочитанной книгой... // Научный результат. Социальные и гуманитарные исследования. 2019. Т. 5. № 4. С. 86-99. DOI: 10.18413/2408-932X-2019-5-4-0-8

V. V. Penskoy

“THE BIRTH OF THE STATE”: REFLECTIONS
ON THE BOOK...

Belgorod State National Research University, 85 Pobedy St., Belgorod 308015, Russia;
penskoy@bsu.edu.ru

Abstract: This article is the 2nd part of a review of the work of famous Russian historian Mikhail Krom, "The birth of the state: the Moscow Rus of 15-16th centuries",

¹ Окончание. Начало см.: Пенской В.В. «Рождение государства»: размышления над прочитанной книгой... // Научный результат. Социальные и гуманитарные исследования. 2019. Т. 5. № 3. С. 51–72. DOI: 10.18413/2408-932X-2019-5-3-0-7.

published in 2018 by "The New Literary Review" Publishing House. This book is written in the popular scientific style and is devoted to the problems of the formation and subsequent development of the early modern Russian state. The author of "The Birth of the State" considers these problems in a broad historical and geographical context. As a result of the analysis of the main aspects of state building in Russia in this era, M. Krom comes to the conclusion that the Russian state of the early New Age was developing in the same direction with its West European neighbors. However, this development retained certain differences. They were due to regional characteristics. The reviewer supports the conclusions of the author of the book and emphasizes its innovative character. However, he draws attention to a number of controversial and debatable places in it.

Keywords: Early Modern State; Russia; Ivan III; Ivan the Terrible

For citation: Penskov, V. V. (2019), "The birth of the state': reflections on the book...", *Research Result. Social Studies and Humanities*, 5 (4), 86-99, DOI: 10.18413/2408-932X-2019-5-4-0-8

Часть 2-я

В предыдущей части нашей рецензии мы рассмотрели основные положения первых трех глав «Рождения государства». Теперь речь пойдет об остальных главах.

Четвертая глава исследования М.М. Крома посвящена еще одной важной и дискуссионной проблеме – явилось ли раннемодерное Русское государство наследником Золотой Орды, или же в основе его лежал византийский опыт государственного строительства. Эта дискуссия длится не одно десятилетие, и сторонники как одной, так и другой версии стараются изыскать всё новые и новые аргументы в пользу своей точки зрения. Сам М.М. Кром подвергает «монгольскую» версию жесткой критике, указывая, что «представления о Московском государстве как о "втором издании" Золотой Орды не находят опоры в имеющихся источниках» (Кром, 2018: 97). Конечно, продолжает автор «Рождения государства», определенные следы ордынских заимствований в раннемодерной русской административной и налоговой, тем более военной, практике можно отыскать, но они претерпели серьезные изменения в ходе их адаптации к русской практике (см.: Кром, 2018: 99-101). Однако и византийские образцы в чистом виде не прижились на русской почве. Вывод, который делает автор из

своих наблюдений, заключается в том, что «Московское государство не было подобием ни Золотой Орды, ни Византии; московские великие князья и цари не претендовали на наследие хана Батыя или императора Константина». В целом же, продолжает М.М. Кром свою мысль, «иноземных влияний в Московском государстве было много, но ни одно из них не определяло в целом его развития», и в итоге «внешние заимствования накладывались на местную основу, образуя причудливую амальгаму» (Кром, 2018: 104-105). И с таким выводом трудно не согласиться.

Отдельная глава «Рождения государства» посвящена имперскому дипломату и мемуаристу С. Герберштейну, дважды в правление Василия III, сына и преемника Ивана III, посетившему загадочную Московию. Его записки о пребывании в России вышли существенно позже, спустя почти четверть века после того, как Герберштейн вернулся в Империю, однако до сих пор считаются одним из важнейших источников по истории Русского государства и общества первой четверти XVI в. Влияние сочинения Герберштейна на всю последующую *Rossica* трудно не заметить, – на этот момент и указывает М.М. Кром (см.: Кром, 2018: 108), – поэтому обращение к этому сюжету можно только приветствовать.

Подчеркивая противоречивость и неоднозначность свидетельств Герберштейна, в которых правда смешана, порой в причудливых формах, с вымыслом и очевидной предвзятостью, автор «Рождения государства» ставит важную проблему, суть которой, по его словам, «заключается в отсутствии институциональных ограничений монаршего произвола». По мнению историка, в Западной Европе раннего Нового времени «каким бы жестоким и властолюбивым ни был тот или иной король, но во многих европейских странах он был вынужден считаться с законами, с привилегиями тех или иных провинций (как в Испании), с парламентом (как это было в Англии) или Сеймом (как в Польше и Литве)». Там же, где этого не было, «королевский произвол наталкивался на сопротивление высших сословий» (Кром, 2018: 118). В России же, по мнению М.М. Крома, власть государя не была ограничена ни законом, ни каким-либо учреждением, ни аристократией, и «единственным ограничителем государевой воли выступали нормы христианского благочестия и позиция главы Русской церкви – митрополита Московского и всея Руси, пользовавшегося старинным правом “печалования” за опальных» (Кром, 2018: 119). Этого же, считает исследователь, было явно недостаточно для реального ограничения власти монарха.

Позволим себе не согласиться со столь категоричным утверждением М.М. Крома. Безусловно, некоей «конституции» (или иных законов/закона), которая бы ограничила полномочия государя, в раннемодерной России не было. Но, положив руку на сердце, спросим себя – мог ли закон человеческий ограничить самовластие монарха, если его не мог ограничить закон Божий? Если монарх мог с легкостью преступить закон Божий, то что остановило бы его, если он решил нарушить какие-либо людские установления? И в этом смысле традиция, обычай были более сильными ограничителями власти государя, нежели какие-либо законы, «хартии» и

«конституции». Не стоит забывать о том, что московское общество раннего Нового времени было весьма и весьма консервативным, и всякое отклонение от «старинных», мягко говоря, им не приветствовалось (судьба церковной реформы, затеянной патриархом Никоном, яркий тому пример). Говоря об «естественном» ограничении власти монарха, стоит принять во внимание тезис, высказанный Н. Коллманн. Она отмечала, что в раннемодерных государствах с их слабо развитой инфраструктурой власти легитимность последней, а значит, и ее устойчивость и способность достигать своих целей, определялась поддержкой снизу. В России того времени, продолжала она, «каким бы могущественным ни считался царь, законность его власти зиждилась на представлениях народа о его благочестии, справедливости, милости к бедным и умении слышать свой народ» (Коллманн, 2016: 487).

Несоответствие этим требованиям грозило верховной власти, персонифицированной в образе монарха, серьезными неприятностями, и этот «царский» «дискурс», выработанный церковными писателями и прочно утвердившийся в массовом народном сознании, существенно ограничивал власть царя. Другое дело, что иностранные наблюдатели, слабо погруженные в хитросплетения московской политической кухни, не замечали этих неписаных «законов» политической жизни русского социума. Нет законов, нет «конституции», нет парламента, нет собрания аристократии – значит, у московитов налицо тирания и деспотия, никем и ничем не ограниченная. Официальные декларации московских государей и их претензии на самодержавие они принимали за чистую монету, тогда как реальность была намного сложнее. И говоря о «безудержном произволе, деспотизме и насилии», в которые скатился Иван Грозный, стоило бы всё-таки задать вопрос – если они присутствовали в таких масштабах, как это принято считать в рамках «черной легенды» о первом русском царе, то почему, в таком случае, по-

сле московских волнений лета 1547 г. до самого конца правления Ивана Грозного мы не видим больше подобных массовых выступлений? Ведь одной из первостепенных причин волнений лета 1547 г. в столице как раз и было пренебрежение своими царскими обязанностями со стороны молодого царя, следовательно, всё, что происходило потом, оправдывалось пресловутым «царским» «дискурсом» и находило массовую поддержку (случайно ли Иван обратился к московским посадским людям, учреждая опричнину?).

Шестая глава «Рождения государства» «Бюрократизация управления. Формирование приказов» является, на наш взгляд, одной из важнейших и системообразующих в книге и в той новой концепции формирования Русского государства, которую предлагает М.М. Кром. Бюрократизацию управления и «формирование постоянных и безличных структур управления» государством М.М. Кром вслед за многими другими исследователями считает «родовой чертой государств Нового времени» (Кром, 2018: 121), и в этой главе историк развивает идеи, высказанные им ранее в других своих работах. Наиболее значительной из них по праву можно считать «Вдовствующее царство», один из разделов которой посвящен как раз особенностям функционирования нарождающейся московской бюрократии в годы пресловутого «боярского правления» при юном Иване IV (см.: Кром, 2010: 364-400, 440-509).

Характеризуя «будни власти» в государстве Ивана III, его сына и внука, М.М. Кром исходит из того, что приказная система «прорастает» сквозь структуры дворцового ведомства². «Прообразом государственных структур в Московии, – пишет он, – стали службы, управлявшие княжеским хозяйством» (Кром, 2018: 122). Генеральным принципом функционирова-

ния московской бюрократии, отмечал дальше исследователь, стало стремление вывести государя за рамки обычного административного или судебного процесса (впрочем, М.М. Кром указывал на то, что в русской практике того времени смешение двух этих функций было обычным делом). «Судебно-административный аппарат должен был работать в автономном режиме», – подчеркивал он, отмечая общность принципов работы бюрократического аппарата в России в эпоху раннего Нового времени и в государствах Западной Европы той эпохи. При этом московской особенностью было то, что даже важнейшие документы заверялись не личной подписью государя, но его печатью. «Таким образом, – резюмировал автор «Рождения государства», – с технической точки зрения участие монарха в выдаче официальных документов вовсе не требовалось» (Кром, 2018: 127).

Касаясь особенностей формирования московского приказного «чина», М.М. Кром отмечал, что, в отличие от Западной Европы, московские бюрократы раннего Нового времени были сугубыми практиками, а не теоретиками и дипломированными юристами-знатоками римского и обычного права (легистами). При этом «судьба дьячества в Московской Руси – это яркий пример восходящей мобильности, проявлявшейся и в увеличении численности этой группы канцелярских служащих, и в повышении их статуса» (Кром, 2018: 131). От княжеских министерялов до могущественных царских «верников» – таким был путь московского дьячества в «долгий XVI век». Однако, отмечая численный рост приказного «чина», М.М. Кром подчеркивает его немногочисленность, отмечая, что в этом отношении Русское государство было схожим с монархией Тюдоров. Отсюда историк делает любопытный вывод. «Слабое развитие бюрократии в обеих странах компенсировалось активным вовлечением местного населения (особенно дворянства) в управление государством», – пишет он (Кром,

² Обзор существующих мнений в отечественной историографии относительно происхождения приказов см., напр.: Лисейцев, Рогожин, Эскин, 2015: 7-14.

2018: 133-134). Нет ли здесь противоречия с прежним утверждением автора относительно отсутствия ограничений монаршей власти как неперемennого условия скатывания самодержавия в неограниченный деспотизм и безудержный произвол?

Седьмой главе под названием «Царство Ивана Грозного» в «Рождении государства» отведено места больше, чем какой-либо другой. Впрочем, это и немудрено, ибо титаническая фигура Ивана Грозного отбрасывает свою тень практически на весь русский XVI век и на вторую его половину особенно. Долгое правление Ивана IV (а оно длилось больше полувека, если считать время от смерти его отца Василия III в конце 1533 г., до смерти самого Ивана в 1584 г.). Понятно, что столь насыщенная событиями эпоха не может быть помещена в рамки одной главы в небольшой книге, и автору пришлось выбирать те сюжеты из истории первого русского царя, какие, на его взгляд, являлись важнейшими.

Прежде всего автор «Рождения государства» анализирует события времен боярского правления и ту роль, которую играл в них малолетний государь. На наш взгляд, наиболее важный момент в этом сюжете – выделенная автором одна из важнейших функций правителя в ту эпоху, когда, в силу слабости «жил власти», роль личности монарха была еще чрезвычайно высока. Среди прочих прерогатив государя М.М. Кром выделил одну, «которую мог выполнять только взрослый и дееспособный государь», а именно, контроль над придворной элитой (Кром, 2018: 142). По мнению автора, к 30-м годам XVI в. значение этой функции монарха возросло особенно, если принять во внимание крайне неоднородный состав русской аристократии того времени. «Расколота взаимной враждой придворная аристократия остро нуждалась в верховном арбитре, каковым никак не мог быть ребенок на троне» (Кром, 2018: 142-143). Развивая свой тезис дальше, М.М. Кром отмечает, что «малолетний наследник не мог держать при-

дворную элиту в узде» и, как результат, при отсутствии официально признанного регентства, эта ситуация вела «к длительной политической нестабильности и частым вспышкам насилия» (Кром, 2018: 143).

Соглашаясь с подобным описанием ситуации при дворе, сложившейся в эпоху пресловутого «боярского правления», всё-таки не согласимся с уважаемым автором «Рождения государства» в одном аспекте. Безусловно, если бы существовал некий закон, который официально установил бы регентство и четко очертил круг его обязанностей и прав, это было бы весьма неплохо. Однако стало бы наличие официального регентства эффективным противодействием от вспышки борьбы за власть и насилия при государевом дворе? Исследователь ссылается на пример Франции, где порядок управления королевством при малолетнем монархе как будто был отработан, в том числе и в законодательном порядке. Однако воспрепятствовал ли этот узаконенный порядок управления началу той же самой Фронды при юном Людовике XIV? Закон сам по себе ничего не представляет, это просто лист бумаги, но если за ним стоит реальная сила, способная заставить остальных выполнять требования, изложенные на этом листе бумаги, тогда закон становится действительно законом, а не фикцией. Так и в нашем случае – проблема заключалась не в том, что отсутствовал узаконенный порядок правления «вдовствующим царством» при малолетнем государе, а в том, что после неожиданной смерти матери великого князя ни одна придворная группировка, ни один боярский клан не обладал должной силой, влиянием и авторитетом для того, чтобы навязать свою волю остальным и заставить их подчиниться этой воле. Именно в этом, на наш взгляд, а не в отсутствии писаного закона заключалась пресловутая «ахиллеса пята» самодержавия, о которой пишет М.М. Кром.

И еще один момент, на который стоило бы обратить внимание в этом и подоб-

ных случаях. Московское общество (вслед за «древнерусским») не испытало, по замечанию В.М. Живова, «римской прививки» (Живов, 2002: 296). Видимо, это сыграло решающую роль в том, что в русском обществе светская письменность подвергалась замедленной институционализации и, по замечанию С. Франклина, очень долго не мог сложиться светский орган управления, «чей авторитет и функционирование основывались бы на письменных предписаниях и операциях». Развивая свой тезис далее, британский исследователь писал о том, что это обстоятельство «указывает на устойчивость традиционных социальных отношений, на осознанную обществом функциональную адекватность традиционных способов поведения без участия письменности, на самодостаточность традиции» (Франклин, 2010: 475-476). Принимая эти тезисы (и памятуя о «холодности» московского раннемодерного общества), можно сделать очевидный вывод – необходимости в строгой регламентации посредством некоего писаного закона порядка управления при малолетнем государе московская элита не испытывала, тем более что для нее эта ситуация отнюдь не была новостью. Другое дело, что система дала сбой, но этот сбой был вызван не органическим ее пороком («ахиллесовой пятой»), а конкретно-историческими условиями, которые сложились к исходу 30-х гг. XVI в.

Вместе с тем нельзя не упомянуть об одном любопытном и важном наблюдении, которое сделал М.М. Кром еще в процессе написания «Вдовствующего царства» и которое он повторил еще раз в «Рождении государства». «Политический кризис 30 – 40-х годов XVI века не привел к параличу государственного управления: основные службы и ведомства работали исправно», и эта отмеченная уже в который раз исследователем автономия складывающегося приказного аппарата обусловила сохранение управляемости государством даже несмотря на политические бури, которые бушевали на московском политическом

Олимпе в эти годы (см.: Кром, 2010: 427-428; Кром, 2018: 143-144). Правда, и здесь есть один нюанс: М.М. Кром пишет о том, что эта автономия приказного аппарата как составная часть стратегии деперсонализации власти способствовала сохранению государства в годы Смуты. Отчасти это так, но всё же здесь мы выдвинули бы на первую роль органы земского самоуправления, поскольку вся история Смутного времени от появления самозванца до взятия Москвы поляками есть история деградации и разрушения верховной власти и вместе с ней приказного аппарата. Не автономия приказной бюрократии спасла страну и государство, но земское самоуправление, которое, впрочем, получило реальный опыт участия в государственных делах и управления страной именно в эпоху Ивана Грозного.

Следующая проблема, которую поднимает М.М. Кром в этой главе, – это вопрос о первых земских соборах. Подробно разбирая этот вопрос, историк приходит к выводу, что московские «земские» соборы времен «долгого XVI века» – явление, в общем и в целом находящееся в общеевропейском русле развития представительных учреждений. «На этом фоне (который включает в себя, как отмечает М.М. Кром, не только английский парламент, французские Генеральные штаты или сейм Речи Посполитой, но и другие подобного рода учреждения в других странах Европы. – В.П.) отнюдь не выглядят каким-то экзотическим явлением, обнаруживая уже на ранней стадии своего развития ряд характерных “фамильных” черт», – указывает исследователь (Кром, 2018: 157). В описании М.М. Крома русские «земские» соборы – живой, развивающийся и изменяющийся социально-политический организм, к которому нельзя подходить с мерками более поздних времен, как это сделал и за что был подвергнут критике со стороны автора «Рождения государства» В.О. Ключевский. Для М.М. Крома «земские» соборы – «одна из примет возникающего современного государства, которое

строилось не только “сверху”, но и “снизу”» (Кром, 2018: 159), и этот вывод нам весьма и весьма импонирует, ибо целиком и полностью совпадает с нашим мнением относительно природы раннемодерного Русского государства.

Отдельной строкой в главе проходит сюжет со знаменитым «Царским» Судебником 1550 г. Историю его создания автор увязывает с проблемой пресловутых «реформ» так называемой «Избранной Рады»³. Почему «пресловутые»? Автор «Рождения государства» считает (и эта его позиция была озвучена давно (см., напр.: Кром, 2005, 2009), что термин «реформы» в привычном для нас понимании неприменим для эпох Ивана III и Ивана IV. Историк доказывает (и мы с ним согласны в этом), что «идеалы царя (Ивана Грозного. – В.П.) и его советников сугубо консервативны и пронизаны христианской моралью», а раз так, то сами реформы как изменение старины были исключены. «Новое допускалось лишь под видом “возврата” к обычаям предков и путем постоянного изменения (“исправления”) сложившегося порядка», – завершает свой тезис М.М. Кром (Кром, 2018: 162). Как итог, отмечает исследователь, «оглядка на старину и неразвитость бюрократического аппарата делали преобразования в царстве Ивана Грозного очень непохожими на привычные для нас реформы XIX–XX веков» (Кром, 2018: 163). В этой фразе, на наш взгляд, всё же стоит расставить акценты иначе. Оглядка на старину была вынужденной, но, если так можно выразиться, на подсознательном уровне. Само московское общество, ориентированное на «старину», было главным препятствием на пути безоглядного, в духе Петра I, реформаторства, ибо в условиях, когда «мускулатура» власти еще не накачена в должной степени, успех ее деятельности во многом

предопределялся позицией общества и его ожиданиями. И если общество настроено против «новин», то как можно их устроить, не рискуя утратить в глазах «земли» свою легитимность? И потом, Иван Грозный (в отличие от Петра I) получил традиционное воспитание и образование, которые были ориентированы на воспроизводство «старины», и трудно ожидать от него решительных шагов по ее слому, тем более в той напряженной социально-политической и экономической ситуации, которая сложилась в Русской земле к началу 50-х гг. XVI в.⁴

Тем не менее, несмотря на отрицательное отношение к переменам, нельзя сказать, что никаких изменений не происходило, и М.М. Кром пишет об этом. Результатом этих медленных, постепенных перемен становится то, что «к концу XVI столетия система управления Русского государства сочетала в себе элементы выборов (на местах) и бюрократию (в центре)». В этом отношении Россия той эпохи, снова подчеркивает историк, была схожа с Англией, ибо «при сравнительно немногочисленном чиновничестве (большая его часть была сосредоточена в Лондоне) многие важные управленческие функции выполняло провинциальное дворянство (джентри), не получавшее коронного жалованья» (Кром, 2018: 167).

Завершает эту главу сюжет об опричнине. Мимо этого загадочного явления не может пройти ни один историк, повествующий об эпохе Ивана Грозного, и М.М. Кром не стал исключением в этом ряду. В своих оценках феномена опричнины исследователь вполне традиционен, расценивая ее как своего рода «вывих» в нормальном течении русской политической государственной жизни и полагая

³ «Некоторые историки сомневаются в правительственной роли “Избранной рады”», – пишет М.М. Кром (Кром, 2018: 159), намекая на работу известного историка А.И. Филюшкина (Филюшкин, 1998).

⁴ Характерно отношение к «новинам» у западного соседа Русского государства – Великого княжества Литовского. Верховная власть в лице великих князей официально и не раз подтверждала, что она не намерена изменять что-либо в устоявшихся порядках, «бо мы никому не волим новин уводитьи, а старыны рушыти» (Историко-юридические материалы, 1871: 231).

опричнину виновницей едва ли не всех последующих бед и несчастий, постигших Русское государство в конце XVI – начале XVII вв. При этом, критикуя Ивана Грозного за деспотизм и опричный пресловутый «массовый» террор, автор «Рождения государства» не замечает противоречий в своих построениях. Как сочетать, к примеру, этот самый «массовый террор» с тем, что, несмотря на репрессии, государственный аппарат продолжал работать без сбоев, о чем пишет сам исследователь? (Кром, 2018: 171-172)⁵. В таком случае, быть может, ближе всех подошел к пониманию сути феномена опричнины В.О. Ключевский, который писал, что опричнина «была направлена против лиц, а не против порядка» (Ключевский, 1987: 172)⁶? В итоге, оставшись в рамках традиционного либерального «опричного» «дискурса», исследователь, несмотря на сделанные любопытные наблюдения, не смог внести ничего нового или дискуссионного в обсуждение опричного феномена. Пожалуй, этот раздел во всей книге можно оценить как наиболее слабый, смотрящийся чужеродным вкраплением в ткань исследования.

Восьмая глава «Рождения государства» касается проблемы финансов Русского раннемодерного государства. Тема эта совсем не избитая, тем более в таком ракурсе, в каком рассматривается история развития русской государственности в раннее Новое время автором книги. Выделим важнейшие, на наш взгляд, тезисы, озвученные М.М. Кромом в этом разделе

⁵ Исследовавшие проблемы организации земского самоуправления при Иване Грозном В.В. Бовыкин и В.А. Аракчеев пришли к выводу, что введение опричнины вовсе не привело к его ликвидации даже во Пскове и Новгороде, напротив, оно продолжало успешно функционировать. «Опричнина не была абсолютной антитезой «земле», – отмечал В.А. Аракчеев (см.: Аракчеев, 2014: 368; Бовыкин, 2012: 376).

⁶ Кстати, о лицах и порядках. Малоизвестный факт – в 1573 г. Иван Грозный пожаловал в удел сыну казненного по обвинению в измене удельного князя Владимира Старицкого Василию Дмитриевичу «отца его город Дмитров» (Тихомиров, 1941: 92).

его исследования. Прежде всего историк подчеркивает, что во времена Ивана Грозного, да и много позднее, едва ли кто-либо мог назвать точную сумму доходов царской казны, и не в последнюю очередь потому, что в слабо монетизированной экономике России той эпохи богатства накапливались не только и не столько в денежной форме, сколько в натуральном исчислении, и истинным фундаментом государства была земля, значительный земельный фонд, которым располагала верховная власть (Кром, 2018: 182-183). Второй тезис: несмотря на общую архаичность русской финансовой системы, коммутация натуральных повинностей в денежные со второй половины XVI в. наметилась более чем явственно (и за счет этой коммутации рост налогового бремени выглядит впечатляющим и устрашающим), причем эта тенденция была связана в первую очередь с ростом военных расходов (что и немудрено – Русское государство, вступив на тропу «пороховой революции», втянулось в весьма дорогостоящий процесс гонки вооружений и военных технологий) (см.: Кром, 2018: 184). Третий аспект проблемы – двойственная политика «правительства» в вопросах налоговых привилегий, связанная с проблемой закрепощения, – в интересах казны и служилого «чина» власти в конце XVI в. пошли на непопулярный, но вынужденный шаг в интересах служилых людей, а именно, ограничения права на свободу перемещений посадских людей и крестьян. При этом автор исследования справедливо подчеркивает, что эта мера носила в значительной степени декларативный характер, поскольку специальной государственной службы по сыску беглых и их возврату на прежние места не было, и истцы должны были сами разыскивать беглецов и через суд добиваться их водворения туда, откуда они ушли раньше (Кром, 2018: 187-188).

В девятой главе М.М. Кром рассматривает проблемы формирования новой государственной идеологии. Прежде всего автор «Рождения государства», обращаясь

к писаниям церковных писателей и идеологов, обращает внимание на идею, красной нитью проходящую через них, – идею особой ответственности царя за православное Русское государство и православный же народ, врученный ему от Бога. Касаясь этой темы, автор снова подчеркивает, что Иван Грозный и его опричнина – своего рода аномалия в нормальном ходе развития русской истории, попытка установить деспотическое правление, никем и ничем не ограниченное (в том числе и моральным авторитетом Церкви и ее иерархов) (Кром, 2018: 198). Но здесь есть одно «но», которое, как нам представляется, не учел в своих рассуждениях исследователь. В предыдущей главе об опричнине автор упоминал о тезисе А.Л. Юрганова, который обратил внимание на религиозные и эсхатологические аспекты феномена опричнины (Кром, 2018: 172. См. также: Юрганов, 2003: 68-115). Если совместить этот тезис с теми идеями, на которых воспитывался Иван Грозный и добавить к этому византийское наследие (а Иван Грозный, в отличие от своего отца и деда, был весьма начитанным человеком), то картина Иванова «деспотизма» выглядит несколько иначе. Если он как православный государь несет всю полноту ответственности за происходящее в его государстве, то как он может бороться с явными нарушениями установленного Господом порядка, если у него связаны руки? И кем – теми же церковными иерархами, которые сами нечисты на руку, сребролюбивы, лживы и лицемерны? Если обратиться к посланиям Ивана Грозного, то в них четко и недвусмысленно просматривается позиция царя – он отвечает за свои (и не только за свои, но и за врученных ему от Бога подвластных) деяния только перед Богом, перед Божьим судом, но не перед судом людским⁷.

⁷ «Аз же убо верою, от всех своих прегрешений вольных и невольных суд прияти ми, яко рабу, и не токмо о своих, но подвластных дати ми ответ, аще что моим несмотрением погрешитца» (Послания Ивана Грозного, 2005: 50-51).

Касаясь далее «вотчинной» идеологии, которую де проповедовал Иван Грозный, М.М. Кром упоминает знаменитую фразу царя о том, что русские государи «жаловати есмя своих холопей вольны, а и казнити вольны же» (Послания Ивана Грозного, 2005: 30). Однако только ли Иван так думал? О своем праве казнить и миловать свою братию заявлял за почти полтораста лет до Ивана великий тверской князь Борис Александрович в докончании⁸ с великим князем литовским Витовтом (Духовные и договорные грамоты, 1950: 62), а верный слуга князя Курбского, его урядник Иван Келемет вопрошал: «Разве пану не вольно наказывать подданных своих, не только тюрьмою или другим каким нибудь наказанием, но даже и смертию?» (Иванишев, 1849: 4). Так что по всему выходит, что здесь всё не так однозначно, как может показаться на первый взгляд, и слова Ивана Грозного лишь отражают общее мнение, распространенное в русской элите (да и только ли в ней одной – разве в «Домострое» отношения внутри семьи построены не по тому же принципу?). И рассуждая далее о царской «тирании» как о сплошном беззаконии, о том, что опальный мог лишиться имущества и самой жизни, но прежде ему должно было сказать о его установленных в ходе судебного разбирательства винах перед государем, от каковой формальности отказался во время опричного террора царь (Кром, 2018: 206-207), не слишком ли поспешен автор «Рождения государства» в столь категоричных выводах? Во всяком случае, дьяк Федор Мишуриин был убит во время боярского правления без какого-либо разбирательства, равно как боярин князь Иван Бельский был тогда же арестован и уморен в темнице аналогично, без какого-либо суда и следствия. А вот новгородский опричный погром 1570 г. сопровождался грандиозным сыском, и должествующий этому казусу статейным список о новгородском «сыском и измен-

⁸ Докончания – княжеские договоры в средневековой Руси. – Прим. ред.

ном деле» был спасен из огня московского пожара 1626 г., о чем сохранилась и соответствующая выписка (Духовные и договорные грамоты, 1950: 480. Ср.: Описи, 1960: 44). Выходит, что в своей «тирании» Иван Грозный соблюдал предписанные традицией юридические процедуры? Но в таком случае можно ли это считать тиранией, или же перед нами продолжение линии на «собрание власти»?

Отдельный раздел в этой главе М.М. Кром посвятил проблеме «общего блага» в Русском государстве XVI в. Проблемы этой автор «Рождения государства» уже касался в своей публикации 2005 года (см.: Кром, 2005), а теперь вернулся к ней снова. Изучая процесс возникновения и последующей эволюции формулы «дело государево и земское», автор книги приходит к выводу, что середина XVI века стала важной вехой в развитии новой идеологии. «Созыв первых соборов и формирование понятия о “великих земских делах” отражали начавшийся переход патримониальной монархии “царской вотчины” к раннемодевному государству» (Кром, 2018: 217). Правда, в этом сюжете мы не согласимся с автором в трактовке пассажа из летописного известия об учреждении опричнины – там, где речь идет о разделении сфер компетенции между земскими властями и опричными (см., напр.: Продолжение Александро-Невской летописи, 2009: 344-345). Из контекста летописного известия явственно следует, что наряду с обычной административной «текучкой», которой докучать царю не следовало, были и «великие земские дела», поставленные в один ряд с делами ратными, – их-то выпускать из-под своего контроля царь был отнюдь не намерен. И этот пассаж из указа об учреждении опричнины следует рассматривать скорее, используя терминологию автора, в разделе о деперсонификации власти, там, где говорится о передаче реальной власти в руки административно-бюрократического аппарата.

Последняя глава исследования посвящена формированию государственного

патриотизма в раннемодеิร์น России. В начале ее М.М. Кром вспоминает о тезисе, выдвинутом Дж. Стрейером, который писал, что одним из признаков современного государства является «перенос лояльности с семьи, местного сообщества или религиозной организации на государство и обретение государством морального авторитета через поддержку его институциональных структур и признание его юридического верховенства». В конце этого процесса, продолжал Дж. Стрейер, «подданные принимают идею, что интересы государства должны доминировать и что сохранение государства является высшим социальным благом» (Strayer, 1970: 9). Придерживаясь озвученного американским историком принципа постепенной кристаллизации лояльности, М.М. Кром рассматривает рождение государственного патриотизма как длительный процесс, который уходил своими корнями во вторую половину XV века, время становления Русского раннемодеิร์น государства, а свое логическое завершение получил в годину Смуты. «Именно тогда, в эпоху Смуты, родился государственный патриотизм и появились патриоты – “доброхотыящие Российскому царству”, как их называет автор “Новой повести”», – пишет в заключении к этой небольшой главе М.М. Кром (Кром, 2018: 232).

И теперь обратимся к последнему разделу книги, который автор назвал «Московское царство как государство раннего Нового времени», добавив к этому в скобках – «Вместо заключения». Выделим те важнейшие позиции, тезисы, которые характеризуют авторскую концепцию возникновения и последующего развития Русского раннемодеิร์น государства. Первый этап его формирования автор связывает с эпохой Ивана III, когда, по его мнению, отчетливо проявились такие важные признаки государства нового типа, как суверенитет, общие законы и государственные границы (Кром, 2018: 233). Следующий этап связан с 50–60-ми годами XVI века, когда, с одной стороны, оформ-

ляется приказной аппарат, а с другой, были созданы первые «земские соборы». Складывание приказной системы, считает автор «Рождения государства», означал, что в России явственно проступила одна из важнейших черт раннемодерного государства – деперсонализация власти и постепенный переход государственного аппарата в режим автономной работы. Созывы же соборов вели к расширению сферы публичной политики и вовлечению в процессы государственного строительства не только узкого круга придворной аристократии и высшего духовенства, но и представителей служилого «чина» и «чина» торгового (Кром, 2018: 234). Важнейший вывод автора, который мы всецело поддерживаем, заключается в том, что «Русское государство, подобно своим аналогам в других странах Европы, строилось не только «сверху», но и «снизу», что было обусловлено специфическими особенностями складывания и функционирования Русского государства в эту эпоху (Кром, 2018: 235-236).

Выделим еще один важный, на наш взгляд, тезис исследователя. М.М. Кром пишет, что Русское государство в рассматриваемую эпоху «принадлежало к числу раннемодерных государств, но при этом в его экономике и социальных отношениях сохранялось немало архаических черт» (Кром, 2018: 237-238). Мы выделили этот тезис, потому что, на наш взгляд, переменны в политическом, социальном и ином устройстве Русского государства происходили постепенно, эволюционным путем (отсюда и долгое сохранение «старины»). «Новины» медленно «прорастали» через «старину», и эта постепенность перемен, замаскированных к тому же апелляциями к «старине», позволяла долгое время избежать серьезных внутренних потрясений. Попытки же приостановить ход перемен или же ускорить их волевым решением, напротив, способствовали «великим потрясениям».

Вместе с тем автор отмечает и отличия Русского государства от его европей-

ских современников. Это и отсутствие слоя легистов-законников, игравших важную роль в формировании политико-правовых доктрин и повседневной административно-правовой практики в Западной Европе, начиная с эпохи высокого Средневековья. Это и иной экономический фундамент, на котором строилась хранина Русского государства – Московия раннего Нового времени была аграрным, слабо урбанизированным государством. Отсюда постоянный дефицит ресурсов, в том числе и финансовых. С этим дефицитом М.М. Кром связывает закрепощение податных групп населения. Но вот с чем мы снова не согласимся (см. выше), так это с утверждением автора, что по сходным причинам состоялось «второе издание» крепостного права в ряде государств Центральной и Восточной Европы.

Противоречиво выглядит и тезис М.М. Крома о полной покорности аристократии и дворянства царской воле. Сам автор неоднократно показывал в своей работе, что государство строилось не только «сверху», но и «снизу» и не могло функционировать без поддержки и опоры на «землю» и ее мнение. Как эта опора и поддержка на «землю» сочетаются с абсолютной, деспотической властью московских государей, которой, как считает М.М. Кром, они обладали, совершенно не ясно. Неужели последние Рюриковичи владели секретом русской «политической квадратуры круга», «совместного действия деспотизма и свободы» (Ключевский, 1989: 203), тайным искусством управления, которое было утрачено ко временам Петра I?

Подведем общий итог нашим впечатлениям и родившимся под их воздействием размышлениям от новой книги известного историка. Автор «Рождения государства» предложил читателям оригинальную, достаточно стройную, хотя и не лишенную внутренних противоречий концепцию становления Русского раннемодерного государства. И в этом плане книга, безусловно, удалась, она стала заметным явлением в

современной российской, да и зарубежной тоже, историографии. Ни один из авторов, который в будущем будет писать что-либо на схожую тематику, не сможет обойтись без того, чтобы использовать выводы и положения, полученные М.М. Кромом в ходе работы над этой книгой.

Источники

Духовные и договорные грамоты великих и удельных князей XIV–XVI вв. М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1950. 586 с.

Историко-юридические материалы, извлеченные из актовых книг губерний Витебской и Могилевской. Вып. 2. Витебск, 1871. 382 с.

Описи царского архива и архива Посольского приказа 1614 г. М.: Изд-во восточной литературы, 1960. 195 с.

Послания Ивана Грозного. СПб.: Наука, 2005. 716 с.

Продолжение Александро-Невской летописи // Полное собрание русских летописей. Т. XXIX. М.: Знак, 2009. С. 315-355.

Тихомиров, М.Н. Краткие летописные записки эпохи опричнины / Тихомиров, М.Н. Малоизвестные летописные памятники XVI в. // Исторические записки. 1941. Т. 10. С. 88-92.

Литература

Аракчеев, В.А. Власть и «земля». Правительственная политика в отношении тяглых сословий в России второй половины XVI – начала XVII века. М.: Древлехранилище, 2014. 512 с.

Бовыкин, В.В. Местное самоуправление в Русском государстве XVI в. СПб.: Дмитрий Буланин, 2012. 421 с.

Живов, В.М. История русского права как лингвосомиотическая проблема. Postscriptum // Живов, В.М. Разыскания в области истории и предыстории русской культуры. М.: Языки славянской культуры, 2002. С. 291-305.

Иванишев, Н.Д. Жизнь князя Андрея Михайловича Курбского в Литве и на Волыни. Т. II. Киев, 1849. 364 с.

Коллманн, Н. Преступление и наказание в России раннего Нового времени. М.: Новое литературное обозрение, 2016. 616 с.

Ключевский, В.О. Курс русской истории. Ч. II // Ключевский В.О. Сочинения в девяти томах. Т. II. М.: Мысль, 1987. 447 с.

Ключевский, В.О. Курс русской истории. Ч. IV // Ключевский В.О. Сочинения в девяти томах. Т. IV. М.: Мысль, 1989. 398 с.

Кром, М.М. «Вдовствующее царство»: Политический кризис в России 30–40-х годов XVI века. М.: Новое литературное обозрение, 2010. 888 с.

Кром, М.М. К пониманию московской «политики» XVI в.: дискурс и практика российской позднесредневековой монархии // Одиссей: Человек в истории. 2005. Время и пространство праздника. М.: Наука, 2005. С. 283-303.

Кром, М.М. Рождение государства: Московская Русь XV–XVI веков. М.: Новое литературное обозрение, 2018. 256 с.

Лисейцев, Д.В., Рогожин, Н.М., Эскин, Ю.М. Приказы Московского государства XVI–XVII вв. Словарь-справочник. М.-СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2015. 333 с.

Филлюшкин, А.И. История одной мистификации: Иван Грозный и «Избранная Рада». Воронеж: Изд-во Воронежского университета, 1998. 352 с.

Франклин, С. Письменность и культура в Древней Руси. СПб.: Дмитрий Буланин, 2010. 552 с.

Юрганов, А.Л. Опричнина и Страшный суд // Каравашкин, А.В., Юрганов, А.Л. Опыт исторической феноменологии. Трудный путь к очевидности. М.: Изд-во РГГУ, 2003. С. 68-115.

Krom, M. Les Réformes Russes du XVI^e Siècle: Un Mythe Historiographique? // Annales. Histoire, Sciences Sociales. 2009. № 3. С. 561-578.

Strayer, J. On the Medieval Origins of the Modern State. Princeton: Princeton University Press, 1970. 114 p.

Sources

Continuation of the Alexander Nevsky Chronicle (2009), PSRL. Т. XXIX [PSRL. Vol. XXIX], Znack, Moscow, Russia (in Russ.).

Dukhovnye i dogovornye gramoty velikih i udel'nyh knyazej XIV–XVI vv. [The testament and contractual letters of the great and apanage princes of the 14th–16th centuries], (1950), AN SSSR, Moscow-Leningrad, Russia (in Russ.).

Istoriko-yuridicheskie materialy, izvlechennye iz aktovykh knig gubernij Vitebskoj i Mogilevskoj. Vypusk 2 (1871) [Historical and legal materials extracted from the Assembly books

of the provinces of Vitebsk and Mogilev. Iss. 2], Vitebsk, Russia (in Russ.).

Opisi tsarskogo arhiva i arhiva Posol'skogo prikaza 1614 goda (1960) [Inventory of the Royal Archive and the Archive of the Embassy Order in 1614], Izdatel'stvo vostochnoj literatury, Moscow, Russia (in Russ.).

Poslaniya Ivana Groznogo (2005), [Messages of Ivan the Terrible], Nauka, Saint-Petersburg, Russia (in Russ.).

Tikhomirov, M. N. (1941), "Brief chronicle notes of the oprichnina era", in Tikhomirov, M.N. (ed.), *Maloizvestnye letopisnye pamyatniki XVI veka, Istoricheskie zapiski. T. 10.* [Little-Known chronicle monuments of the 16th century, *Historical notes. Vol. 10*], 88-92 (in Russ.).

References

Arakcheev, V. A. (2014), *Vlast' i "zemlya". Pravitel'stvennaya politika v otnoshenii tyaglykh sosloviy v Rossii vtoroj poloviny XVI – nachala XVII veka* [Power and "land". Government policy in relation to the tax estates in Russia in the second half of the 16th – early 17th century], Drevlekhranilische, Moscow, Russia (in Russ.).

Bovykin, V. V. (2012), *Mestnoe samoupravlenie v Russkom gosudarstve XVI v.* [Local government in the Russian state of the XVI century], Dmitrij Bulanin, Saint-Petersburg, Russia (in Russ.).

Filyushkin, A. I. (1998), *Istoriya odnoy mistifikatsii: Ivan Groznyj i "Izbrannaya Rada"* [The Story of a hoax: Ivan The Terrible and "The Chosen Rada"], Publishing House of Voronezh University, Voronezh, Russia (in Russ.).

Franklin, S. (2010), *Pismennost' i kultura v Drevney Rusi* [Writing and culture in Ancient Russia], Dmitrij Bulanin, Saint-Petersburg, Russia (in Russ.).

Ivanishev, N. D. (1849), *Zhizn' knyazja Andreja Mikhaylovicha Kurbskogo v Litve i na Volyni* [The Life of Prince Andrei Mikhailovich Kurbsky in Lithuania and Volhynia. Vol. II], Kiev, Russia (in Russ.).

Klyuchevskiy, V. O. (1987), "The course of Russian history. Part II", *Klyuchevskiy, V.O. Sochineniya v 9 tomakh. Tom II* [Klyuchevsky, V. O. Works in nine volumes. Vol. II], Mysl', Moscow, Russia (in Russ.).

Klyuchevskiy, V. O. (1989), "The course of Russian history. Part IV", *Klyuchevskiy, V.O. Sochineniya v 9 tomakh. Tom IV*, [Klyuchevsky, V. O. Works in nine volumes. Vol. IV], Mysl', Moscow, Russia (in Russ.).

Kollmann, N. (2016), *Prestuplenie i nakazanie v Rossii rannego Novogo vremeni* [Crime and Punishment in Early Modern Russia], Novoe literaturnoe obozrenie, Moscow, Russia (in Russ.).

Krom, M. (2009). "Les Réformes Russes du XVIe Siècle: Un Mythe Historiographique?" *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 3, 561-578 (in French).

Krom, M. M. (2005), "To Understanding Moscow "Politics" of the 16th Century: Discourse and Practice of the Russian Late Medieval Monarchy", *Odissey: Chelovek v istorii. 2005. Vremya i prostranstvo prazdnika* [Odysseus: a Man in history. 2005. Time and space of the holiday], Nauka, Moscow, Russia, 283-303 (in Russ.).

Krom, M. M. (2010), *"Vdovstvuyushchee carstvo": Politicheskij krizis v Rossii 30 – 40-h godov XVI veka* [The Dowager Kingdom: The Political Crisis in Russia of the 30s and 40s of the 16th Century], Novoe literaturnoe obozrenie, Moscow, Russia (in Russ.).

Krom, M. M. (2018), *Rozhdenie gosudarstva: Moskovskaya Rus' XV – XVI vekov* [Birth of the state: Moscow Russia XV - XVI centuries], Novoe literaturnoe obozrenie, Moscow, Russia (in Russ.).

Lisejtsev, D. V., Rogozhin, N. M., Eskin, Yu. M. (2015), *Prikazy Moskovskogo gosudarstva XVI – XVII vekov. Slovar'-spravochnik* [Orders of the Moscow state 16th – 17th centuries. Dictionary-reference], Tsentr gumanitarnykh iniciativ, M.-SPb., Russia (in Russ.).

Strayer, J. (1970), *On the Medieval Origins of the Modern State*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey.

Yurganov, A.L. (2003), Oprichnina and the Last judgment, *Karavashkin, A.V., Yurganov, A.L. Opyt istoricheskoy fenomenologii. Trudnyj put' k ochevidnosti* [Karavashkin, A.V., Yurganov, A.L. Experience of historical phenomenology. The hard way to evidence], RSUH Publishing House, Moscow, Russia, 68-115 (in Russ.).

Zhivov, V.M. (2002), "The History of Russian law as a linguistic and semiotic issue. Postscriptum", *Razyskaniya v oblasti istorii i predystorii russkoj kul'tury* [The Search in the field of history and prehistory of Russian culture], Languages of Slavic culture, Moscow, 291-305 (in Russ.).

*Информация о конфликте интересов:
автор не имеет конфликта интересов для де-
клараций.*

*Conflict of Interests: the author has no con-
flict of interests to declare.*

ОБ АВТОРЕ:

Пенской Виталий Викторович, доктор исто-
рических наук, профессор, кафедра теории и
истории государства и права, Юридический

институт, Белгородский государственный
национальный исследовательский универси-
тет, ул. Победы, д. 85, г. Белгород 308015,
Россия; penskoy@bsu.edu.ru

ABOUT THE AUTHOR:

Vitaliy V. Penskoy, Doctor of Historical Sciences,
Professor, Department of Theory and History of
State and Law, Law Institute, Belgorod State
National Research University, 85 Pobedy St.,
Belgorod 308015, Russia; penskoy@bsu.edu.ru

УДК 091.18

DOI: 10.18413/2408-932X-2019-5-4-0-9

Колесников С. А.

**ПРАВОСЛАВНАЯ СЕМЬЯ КАК ДУХОВНО-РЕЛИГИОЗНОЕ
СООБЩЕСТВО (ПО МАТЕРИАЛАМ ИССЛЕДОВАНИЙ
ПРОТОИЕРЕЯ ВАСИЛИЯ ЗЕНЬКОВСКОГО)¹**

Белгородский юридический институт МВД России имени И.Д. Путилина, ул. Горького,
д 56а, Белгород 308024, Россия; skolesnikov2015@yandex.ru

Аннотация. В статье рассматриваются основные направления реализации духовно-нравственных педагогических стратегий в православной семье. Методологически статья выполнена на основе междисциплинарных связей между философией, социологией, культурологией, педагогикой и православным богословием, с использованием методик православной педагогики, разработанных протоиереем Василием Зеньковским. Результатом исследовательской работы является выявление основных духовно-педагогических методик воспитания духовно-нравственной личности, определение роли православной семьи как важного социального института в становлении духовного мировоззрения подрастающего поколения. Применение результатов исследования возможно при построении теоретико-методологических моделей православной педагогики и социологии, при формировании стратегий взаимодействия общества и семьи на качественно иных, духовно ориентированных, основаниях, а также для создания эффективных механизмов противодействия деструктивным тенденциям в социальной сфере.

Ключевые слова: протоиерей Василий Зеньковский; православная педагогика; духовно-нравственное воспитание; семья и общество; духовно-социальный статус семьи

Для цитирования: Колесников С. А. Православная семья как духовно-религиозное сообщество (по материалам исследований протоиерея Василия Зеньковского) // Научный результат. Социальные и гуманитарные исследования. 2019. Т. 5. № 4. С. 100-105, DOI: 10.18413/2408-932X-2019-5-4-0-9

S. A. Kolesnikov

**THE ORTHODOX FAMILY AS A SPIRITUAL AND RELIGIOUS
COMMUNITY (BASED ON THE RESEARCH OF ARCHPRIEST
VASILY ZENKOVSKY)**

Belgorod Law Institute of the Ministry of Internal Affairs of Russia named after I. D. Putilin,
56a Gorky St., Belgorod 308024, Russia; skolesnikov2015@yandex.ru

Abstract. The article considers the main spheres of implementation of spiritual and moral pedagogical strategies in the Orthodox family. The Orthodox family is a unique example of a spiritual and religious community within which the main peda-

¹ Статья подготовлена по материалам доклада на конференции «Что такое сообщество? Социальная герменевтика, власть и медиа» (Белгород, 21-22 октября 2019 г.). Мероприятие проведено при финансовой поддержке РФФИ, проект № 20-011-00403.

gological tasks of our time are realized. Methodologically, the article is based on interdisciplinary links between philosophy, sociology, cultural studies, pedagogy and Orthodox theology, using the methods of Orthodox pedagogy developed by Archpriest Vasily Zenkovsky in his pedagogical works. The result of the research work is the identification of the main spiritual and pedagogical methods of education of spiritual and moral personality, the definition of the role of the Orthodox family as an important social institution in the formation of the spiritual outlook of the younger generation. The application of the research results is possible in the development of theoretical and methodological models of Orthodox pedagogy and sociology, in the formation of strategies for interaction between society and the family on qualitatively different, spiritually oriented, grounds, as well as to create effective mechanisms to counter destructive trends in the social sphere.

Key words: Archpriest Vasily Zenkovsky; Orthodox pedagogy; spiritual and moral education; family and society; spiritual and social status of the family

For citation: Kolesnikov, S. A. (2019), "The orthodox family as a spiritual and religious community (based on the research of archpriest Vasily Zenkovsky)", *Research Result. Social Studies and Humanities*, 5 (4), 100-105, DOI: 10.18413/2408-932X-2019-5-4-0-9

Православное воспитание в семье является центральной темой педагогической концепции В.В. Зеньковского. Ведущим основанием для такого высокого значения семейного воспитания – в оппозиции официально-школьным, казарменным и тому подобным форматам, формируемым неправославными педагогическими концепциями, становился тот факт, что православная семья создает уникальную атмосферу духовной общности. Протоиерей Василий Зеньковский считал, что «предпосылка, которой дитя, конечно, не сознает, но которая определяет фактически развитие его понимания социальной среды и своей собственной личности, – иными словами, та установка, которая лежит в основе его самосознания и социального сознания, может быть формулирована, как непосредственное сознание существенной однородности своей личности и личности окружающих людей» (Зеньковский, 1924: 45). Закономерным является тот результат семейно-православного воспитания, что самыми близкими являются члены семьи ребенка, и именно эти близкие люди обеспечивают духовное воспитание подрастающего поколения в православном духе и христианской любви.

Зеньковский считал, что семья выступает основой духовного устройства общества: «Исходной основой социальной жизни нашей является семья, в которой мы вырастаем, и здесь выступает со всей силой органическая форма социальной связности» (Зеньковский, 2002: 144). Православная семья не ставит перед собой задачи коллективистского характера, ее призвание подготовить человека к собственной духовной жизни, к прохождению непростого личного пути духовной ответственности, своего пути к спасению.

Православное семейное воспитание обладает особым воспитательным ресурсом. Апостолическое наследие настаивает на том, что «тайна брака – велика есть». Рационалистические попытки позитивистской педагогики раскрыть или уничтожить «тайну брака» и тайну воспитания ведут к тому, что «искажается его смысл, топчется самое священное и глубокое в людях и извращается нормальный путь человека» (Зеньковский, 1991: 17). Подлинно православное понимание семейного воспитания обретает метафизический смысл, превышающий позитивистские характеристики и параметры. Именно соборность становится тем определяющим фактором, который

изменяет духовное содержание семейного воспитания. «Соборность человечества, – писал о. В. Зеньковский, – есть и сумма людей (живущих, живших, имевших жить), но и больше, чем сумма, – она есть живая семья, единый организм, рассеченный пространством и временем, но не утративший более глубокого, подлинного органического единства, из которого подлинно рождаются подлинные личности» (Зеньковский, 2002: 89). Православная семья неотделима от Церкви: «Это тайна семьи, в благодатном своем осиянии, выступающая как тайна Церкви и в естественной семейной жизни как явление естественной соборности» (Зеньковский, 2002: 145). Связь семьи и Церкви может быть различной, обретать разные формы, например, как писал С. Четвериков, «чувство принадлежности к Церкви важнее чувства принадлежности к семье. Семья может разрушиться – Церковь никогда» (цит. по: Зеньковский, 1932: 14). Но без Церкви, без погружения в подлинную церковность сохранить духовно-религиозный аспект семейного воспитания абсолютно невозможно.

Православное воспитание, предлагаемое протоиереем Василием Зеньковским, видело прежде всего в евангельском духе способ сохранить таинство семьи: «Тайна семьи определяется возникновением общности как духовной силы, как реальности; и это значит, что уже в семье раскрывается то, что в духовной жизни мы не обособлены друг от друга» (Зеньковский, 2002: 145). Только через соединенность в духовности, а не через социально-экономические, идеологические и тому подобные связи возможно подлинная соборность семьи.

Именно в православной семье создается духовная личность, а «религиозное сознание ребенка лишь оформляется в свете того, что дают ребенку его семейные переживания» (Зеньковский, 2002: 170). В воспитании духовной личности формируется и высший уровень ответственности православной семьи за своего

ребенка, так как «глубочайшие конфликты духовного порядка вырастают как раз в лоне семьи; и чем дальше развивается изучение социальной патологии (криминология), тем яснее становится, что различные извращения, душевные заболевания, преступность своими корнями уходит к тем ущемлениям детской души, которые имели место еще в семье в ранние годы» (Зеньковский, 2002: 147). В рамках этой ответственности формируется и все значение, и вся опасность для семьи, ведь, как считает православная педагогика, именно на семье, на родителях лежит главная ответственность за весь духовно-личностный путь человека.

В том случае, если духовные основания семейного воспитания будут подорваны, то «процессы христианизации семьи либо должны искать иных для себя оснований, либо должны стушеваться и уступить место новой варваризации семьи» (В доме Отца..., 2001: 21). Варваризация семьи, как и варваризация остальных социальных сфер, становится одной из главных духовных опасностей современности, что подтверждает правоту слов протоиерея Василия Зеньковского.

«Варваризация» семьи и в девятнадцатом, и в двадцатом, и в двадцать первом веке не исчезла и продолжает сохранять свою актуальность. Если эти процессы, процессы разрушения глубинных основ семейственности, прежде всего православной семейственности, будут нарастать, то это означает катастрофу для всего социума. Если произойдет опровержение тезиса о том, что «быть человеком – значит быть семейным» (Карлсон, 2003: 37), то это означает уничтожение самой человечности. Антирелигиозным тенденциям необходимо доказать, что семья, и прежде всего религиозная семья, неустойчива, подвержена разрушению, тотальным, глобалистским изменениям, кардинальной эволюционности. Эту задачу выполняет деструктивная стратегия хаотизации семейственности, придание семейственности безлимитной типоло-

гизации, расподобления семьи. Радикальная рациональность настаивает на том, что существуют исключительно разные семьи, непохожие семьи, – а раз семьи непохожи, значит, они потенциально несчастливы. Несчастье, тем самым, закладывается в основание семейственности, лишает семью самого главного ресурса, который позволяет и подвигает человека к созданию семьи – стремление к «одинаковому» семейному счастью, к сохранению традиции семейного счастья.

В этом, как считал протоиерей Василий Зеньковский, и заключаются кризисные тенденции в семье: «На этой как раз почве и происходит кризис семьи: христианский смысл семьи, до которого мы выросли, с которым сжилась наша душа, все труднее вмещается в реальные условия семейной жизни, и отсюда вырастает своеобразное “оязычение” современной семьи, ее “паганизация”» (В доме Отца..., 2001: 37). В воспоминаниях М.А. Бекетовой, тети А.А. Блока, сохранились зарисовки того непростого периода кризиса семьи, на основании которого Зеньковский делал свои выводы: «Брюсов, Мережковские, Вяч. Иванов, Гамсун, Пшибышевский – все говорили одно и то же, призывая к протесту против семейного очага, призывая к отказу от счастья, к безбытности, к разрушению семьи, уюта... Каждый безумствовал, каждый хотел разрушить семью – свою и чужую» (Бекетова, 1990: 22). Тут же надо вспомнить высказывание А.С. Хомякова: «Первое счастье в мире – семейное...» (Хомяков, 1988: 37). Подхватывая данную мысль «золотого века» В.В. Зеньковский отмечал: «Насколько семья не утрачивает религиозной силы, ей присущей через таинство брака, настолько же она в самом своем бытии, без всяких усилий религиозно воспитывает детей. И обратно: потеря, ослабление или тем более сознательное отвержение (столь ныне частое) духовной, благодатной основы в браке обрекает семью на бессилие в смысле религиозного влияния. Лучший способ религиозного воспитания детей за-

ключается в том, чтобы семья сохраняла в себе благодатную основу, оставалась религиозной в своей природе» (В доме Отца..., 2001: 106).

Только религиозные смыслы и потенциалы семейного воспитания могут позволить семье стать «незаменимым органом социального воспитания, потому что к тесному социальному сотрудничеству присоединяется здесь естественное чувство родственной близости, известная органическая связь членов семьи. Нормальная семья может и не задаваться педагогическими задачами, – она всё равно воспитывает самым строем своим, взаимностью социальных связей. Родители возвышаются над детьми своим авторитетом, но они же приближаются к детям в нежной любви к ним» (Зеньковский, 1924: 40). В этом направлении только и может эффективно работать потенциал потаенности брака и семьи, выступающее именно как православное таинство: «Тайна семьи, о которой говорил апостол Павел, есть вообще тайна духовного расширения, которое рождается из самых недр семейной жизни. Конечно, глубочайшее значение имеет здесь рождение детей, которое не только несет с собой радость, но и реализует чувство “полноты”, которое так ярко выступает тогда, когда муж и жена становятся “родителями”: появление в семье детей есть действительно реальное вхождение в сферу бесконечного бытия» (Зеньковский, 1991: 19). Семья обязана способствовать религиозному совершенствованию всех членов своих – и старших, и младших.

Евангельский завет «будьте как дети» становится ведущим основанием педагогической концепции В.В. Зеньковского. Он внимательно и пристально рассматривает структуру духовного сознания ребенка. Изначальная целостность восприятия мира ребенком, когда «в детской душе изначальное раздвоение в духовной сфере еще не достигает плана сознания, что со стороны сознания еще не исходит ничего, что усиливало бы или перечеркивало возможность роста личности

в противопоставлении себя, своей самости Богу» (Зеньковский, 2002: 171), предоставляет возможность православной педагогике в лице протоиерея Василия Зеньковского выстроить многоуровневую модель духовного становления ребенка.

Детство как уникальный этап человеческой жизни состоит в том, что, как считал протоиерей Василий Зеньковский, дети «ищут религиозных образов, которые могли бы раскрыть смысл их переживаний, что они через общее духовное созревание идут к более адекватному пониманию горней сферы, к более одушевленному выражению своей устремленности к Небу» (Зеньковский, 2002: 183). Представление о детстве как важнейшем этапе целостной духовной жизни выводит богослова-педагога к выделению трех граней религиозной сферы: «Религиозная сфера постепенно выделяется из общей духовной жизни; и это отделение имеет три разных грани, три стороны, которые первоначально координированы, можно сказать, слиты в нерасчлененной целостности, а затем начинают созревать и расти в известной, хотя и ограниченной, независимости одна от другой» (В доме Отца..., 2001: 45). Первую ступень, или уровень, В.В. Зеньковский определяет как детское «сознание Бога», которое представляет собой «совокупность интуиции, чувств, образов, мыслей, итогов религиозного опыта. Это не знания, привносимые извне, а именно сознание Бога – интеллектуально-эмоциональное» (В доме Отца..., 2001: 46). Интуитивное познание мира через его Божественность – это одна из оснований православной педагогики.

Вторым уровнем детского религиозного сознания является включение «в себя всю полноту выражений религиозных чувств, движений, мыслей – сюда относятся молитва, участие в богослужении, разнобразная религиозная активность. Все это образует сферу "благочестия", формирует внутренние и внешние навыки в религиозной жизни, облекается в "обряды", реализует духовные порывы.

Над этой стороной религиозной жизни властвует закон привычки, благой для других сфер, но роковой для духовной жизни вообще...» (В доме Отца..., 2001: 48). Погружение в церковный ритуал, обряд, с одной стороны, и отказ от этой обрядовости, с другой обуславливает сложный процесс становления детской души.

«Третья сторона в религиозной жизни – это развитие и формирование духовной жизни в нас. Человек духовен по своей природе, и начало духовности пронизывает собой всю нашу личность, всю нашу жизнь. В процессе общего созревания духовные силы, духовные запросы поднимаются над общим ходом жизни, в глубине нашей формируется "внутренний человек". Рождение внутреннего человека таинственно, неисследимо, но оно должно когда-нибудь прийти, если мы не утопим себя во внешней жизни. Духовная жизнь в нас ищет во всем "смысла" – вечного, глубокого, достойного; она не отвергает внешней жизни, ее законов, она хочет только во всем видеть смысл, хочет связать внешнюю жизнь с Вечным и Бесконечным» (В доме Отца..., 2001: 32). За интуицией и оформленностью религиозного сознания следует стремление постигнуть смысл своего существования, обрести духовные координаты своего пребывания в мире и помочь ребенку, который стремится найти себя в духовном пространстве, и это есть важнейшая задача православной семьи как уникального духовно-религиозного сообщества.

В качестве выводов можно определить необходимость придания высокого социального статуса духовно-семейному воспитанию; подчеркнуть специфику педагогического призвания православной семьи, выраженного в подготовке ребенка не столько к коллективному сотрудничеству, сколько к личной духовно-нравственной ответственности за совершенные поступки; необходимость понимания семьи в контексте духовной соборности; необходимость актуализации, активизации и развития православных основа-

ний семейного воспитания; выявления многоуровневой структуры детского религиозного сознания, формирование которого и является основной задачей православной семьи как духовно-религиозного сообщества.

Литература

Бекетова, М.А. Воспоминания об Александре Блоке. М.: Правда, 1990.

В доме Отца моего. Сборник статей. М.: Храм Трех Святителей на Кулишках, Благотворительный фонд «Северная обитель», 2001.

Зеньковский, В. Школа православного воспитания // Путь. № 34. 1932. С. 10-18.

Зеньковский, В., прот. На пороге зрелости. Беседы с юношеством о вопросе пола. М.: Воскресение, 1991.

Зеньковский, В.В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. Клин: Христианская жизнь, 2002.

Зеньковский, В.В. Психология детства. Лейпциг: Изд-во «Сотрудник», 1924.

Карлсон, А. Общество – семья – личность: социальный кризис Америки. М.: Грааль, 2003.

Хомяков, А.С. О старом и новом. М.: Современник, 1988.

References

Beketova, M. A. (2001), *Vospominaniya ob Aleksandre Bloke* [Memories of Alexander Blok], Pravda, Moscow, Russia (in Russ.).

Homyakov, A. S. (1988), *O starom i novom* [About the old and the new], Sovremennik, Moscow, Russia (in Russ.).

Karlson, A. (2003), *Obshchestvo – sem'ya – lichnost': sotsial'nyj krizis Ameriki* [Society-family-personality: America's social crisis], Graal, Moscow, Russia (in Russ.).

V dome Ottsa moego. Sbornik statej (2001) [In my Father's house. Collected papers], Hram

Trekh Svyatitelej na Kulishkah, Blagotvoritel'nyj fond Severnaya obitel, Moscow, Russia (in Russ.).

Zen'kovsky, V. (1932), "School of Orthodox education", *Put'* [Way], 34, 10-18 (in Russ.).

Zen'kovsky, V. (1991), *Na poroge zrelosti. Besedy s yunoshestvom o voprose pola* [On the verge of maturity. Conversations with young people about the issue of sex], Voskresenie, Moscow, Russia (in Russ.).

Zen'kovsky, V. V. (1924), *Psikhologiya detstva* [Psychology of childhood], Sotrudnik Publishing House, Leipzig, Germany (in Russ.).

Zen'kovskij, V.V. (2002), *Problemy vospitaniya v svete khristianskoj antropologii* [Problems of education in the light of Christian anthropology], Hristianskaya zhizn', Klin, Russia (in Russ.).

Conflict of Interests: author has no conflict of interests to declare.

Информация о конфликте интересов: автор не имеет конфликта интересов для деклараций.

ОБ АВТОРЕ:

Колесников Сергей Александрович, доктор филологических наук, профессор кафедры гуманитарных и социально-экономических дисциплин, Белгородский юридический институт МВД России имени И.Д. Путилина, ул. Горького, д 56а, Белгород 308024, Россия; skolesnikov2015@yandex.ru.

ABOUT THE AUTHOR:

Sergey A. Kolesnikov, Doctor of Philology, Professor of the Department of Humanitarian and Socio-Economic Disciplines, Belgorod Law Institute of the Ministry of Internal Affairs of Russia named after I. D. Putilin, 56a Gorky St., Belgorod 308024, Russia; skolesnikov2015@yandex.ru.

УДК 392.9

DOI: 10.18413/2408-932X-2019-5-4-0-10

Никулин Е. Р.¹,
Шубин А. Е.²

НАЦИОНАЛЬНОЕ САМОСОЗНАНИЕ
ЗАПАДНЫХ УКРАИНЦЕВ КАК ЭТНИЧЕСКОЙ ГРУППЫ

Московский педагогический государственный университет, ул. Малая Пироговская, д. 1, стр. 1, Москва 119991, Россия; ¹egor.nikulin.98@bk.ru; ²arseniyshubin@gmail.com

Аннотация. В работе рассматриваются особенности национального самосознания западных украинцев как этнической группы. Для более детального анализа предмета разработан понятийный аппарат статьи, определены границы изучаемого этноса, проанализированы ведущие черты, присущие данному сообществу, которые обособляют западных украинцев от других этнических образований. Использована методика для изучения национального самосознания сквозь призму лозунгов тех или иных политических акторов, обладающих поддержкой в «западенских» регионах. В заключительной части исследования выявлен ряд параметров, характеризующих национальное самосознание западных украинцев.

Ключевые слова: национальное самосознание; этническая группа; украинцы; «западенцы»; лозунг; политический актор; этнос.

Для цитирования: Никулин Е.Р., Шубин А.Е. Национальное самосознание западных украинцев как этнической группы // Научный результат. Социальные и гуманитарные исследования. 2019. Т. 5. № 4. С. 106-116. DOI: 10.18413/2408-932X-2019-5-4-0-10

E. R. Nikulin¹,
A. E. Shubin²

NATIONAL IDENTITY OF WESTERN UKRAINIANS
AS AN ETHNIC GROUP

Institute of History and Politics, Moscow State Pedagogical University, 1/1 M. Pirogovskaya St., Moscow 119991, Russian Federation; ¹egor.nikulin.98@bk.ru; ²arseniyshubin@gmail.com

Abstract. The paper discusses the features of national identity of Western Ukrainians as an ethnic group. For a more detailed analysis of the topic, the conceptual apparatus of the article is developed, the boundaries of the ethnos under study are determined, the leading features inherent in this community are analyzed, which separate Western Ukrainians from other ethnic entities. National identity through the prism of slogans of various political actors with support in the “Western” regions was studied with a number of methods. In the final part of the study, a number of parameters are identified that characterize the national identity of Western Ukrainians.

Keywords: national identity; ethnic group; Ukrainians; “zapadentsy”; slogan; political actor; ethnos.

For citation: Nikulin, E. R. and Shubin, A. E. (2019), “National identity of Western Ukrainians as an ethnic group”, *Research Result. Social Studies and Humanities*, 5 (4), 106-116, DOI: 10.18413/2408-932X-2019-5-4-0-10

Интерес к исследуемой нами проблеме обусловлен тем, что сегодня Украину «разрывает» идеологический кризис. Национальное самосознание восточных и западных областей в силу определенных объективных обстоятельств (в первую очередь, исторических) разительно отличается друг от друга. Особое внимание следует обратить на стремление «западенцев» к самостоятельной политической линии, а также на действия западно-украинской элиты, нацеленные на культурное и политическое обособление от российского влияния. Таким образом, мы можем говорить в данном контексте о политическом конфликте внутри украинского общества: одна часть (восточная) ориентируется на Россию, а другая, наоборот, стремится от нее обособиться.

В целом, тема национального самосознания раскрыта в работах Д.В. Ольшанского «Основы политической психологии» (Ольшанский, 2006), К.С. Пигрова «Размышления о структуре национального самосознания» (Пигров, 2015), В.В. Шарапова «Структура и функции этнического самосознания» (Шарапов, 2008), В.А. Шишкин «Формы и виды объективации категорий национального самосознания» (Шишкин, 2009) и других авторов. Изучение национального самосознания жителей Западной Украины помогает углубить понимание причин сегодняшнего кризиса на Украине и возможных путей разрешения острой фазы конфликта.

Проблематика национального самосознания западных украинцев как отдельной этнической группы (в рамках украинского этноса), формирующей политический курс Украины, практически не представлена в современных отечественных исследованиях. Для четкого определения категориального аппарата следует отметить, что этнос не имеет четких границ, поэтому целесообразно проанализировать иерархию этнических общностей. В советской этнологической науке принято выделять четыре ведущих ступени этноса. Первая из них – это элементарные этнические единицы (се-

мья и непосредственно индивид). Вторая – этнические группы. Третья – этнос, то есть основное этническое подразделение, которое имеет главенствующую роль в научном и политическом дискурсе. Заключительной ступенью являются так называемые макро-этносы или метаэтносы (Этническая группа, 1995: 147). Данную структуру наглядно можно продемонстрировать на следующем примере: русские – этнос; поморы – этническая группа; славяне – метаэтнос. В этой работе мы рассматриваем западных украинцев не в качестве самостоятельного этноса (в российской этнологической науке есть мнение, что даже украинского самостоятельного этноса не существует), а как этническую группу, которую можно выделить по ряду особенностей, и в первую очередь, по диалекту языка и религиозной приверженности.

Для проведения этнолингвистического анализа мы будем опираться на труды О. Чиркова (Чирков, 2006) и В. Дяченко (Дяченко, 1993), которые исследовали украинский этнос с точки зрения его разделения на этнические группы. Для анализа лозунгов нами будет рассмотрен и применен опыт Д. Блюменстока и Г. Лассвелла (Лассвелл и Блюменсток, 2007), которые нашел свое выражение в работе «Методика описания лозунгов». Помимо этого, интерес для нас представляет работа М. Ильина «Политический дискурс: слова и смыслы» (Ильин, 1994), в которой анализируются лозунги с точки зрения их идеологической нагрузки.

В нашем исследовании важно отдельно рассмотреть следующую характеристику национального самосознания. Для многочисленного этноса характерно мягкое проявление своей «идентичности», низка вероятность появления крайнего национализма, так как индивид не чувствует угрозу для выживания «своих». Малым этносам присуща диаметрально противоположная тенденция: часто встречаются крайние проявления позиционирования себя в качестве нации, жесткого разделения на «они» и «мы». Объяснения этому можно найти в ситуации

опасности «своих» ввиду малочисленности собственного этноса. Такая же ситуация наблюдается в этнически смешанных регионах или на границах проживания различных этносов (Шаймарданов, 2014).

Для начала проанализируем антропологические исследования украинского этноса. Отметим небольшой объем научной литературы по данной тематике. Помимо этого, примечательно, что все фундаментальные научные труды по поводу украинского этноса относятся к имперскому или советскому периоду нашей истории. Так, например, этнограф О.А. Чирков выделял на Правобережной Украине три антропологических типа: украинский, галицко-подольский и волынский (Чирков, 2006). Выделял ученый эти типы по внешним признакам: росту, телосложению, цвету волос и глаз. Василий Дьяченко, известный украинский антрополог, выделял пять антропологических областей: центрально-украинская, карпатская, нижнеднепровско-прутская, валдайская (или деснянская), ильменско-днепровская. Интересно, что карпатскую область с ареалом проживания «западенцев» В. Дьяченко выделял в качестве более самостоятельного и отдаленного от остальных антропологических областей пространства (Дьяченко, 1993). Однако все эти разделения украинского этноса главным образом базировались на сравнении внешних, биометрических данных представителей той или иной украинской территории. Более того, все эти исследования уже довольно далеки от нашего времени и не отражают современных реалий в полном объеме.

Для определения «западенцев» как самостоятельной этнической группы на территории современной Украины целесообразно провести языковой анализ населения данного государства. Существует огромное количество социологических опросов о родных и используемых языках, данные которых зачастую противоречат друг другу. Так, например, согласно официальной переписи 2001 года, для 67,5% украинцев родным яв-

ляется украинский язык¹, а свободное владение этим языком варьируется в зависимости от региона. Карта этого опроса традиционно разделяет Украину на три части: явно прослеживаются Новороссия, Малороссия и Западная Украина. Однако такое грубое деление не подходит для нашего исследования. К тому же, как отмечалось выше, данные переписи противоречат ряду иных исследований. Например, согласно исследованиям института Гэллага 2008 года, 83 % граждан Украины выбрали для заполнения опросника не национальный язык, а русский². Методология данного исследования заключалась в том, что опрос был не связан с языковой тематикой, но сами опросные листы были в трех вариантах: на английском, русском и украинском языках. Тем самым, был достигнут результат, не зависящий от национальной или идеологической идентификации опрашиваемых. Несмотря на отсутствие территориальной переменной во втором опросе, сам факт того, что результаты переписи и исследования противоречат друг другу, не позволяют нам с точностью определить, какие регионы Украины можно назвать «западенскими» с лингвистической точки зрения. В данной ситуации логичным будет обратиться к диалектам украинского языка. Согласно лингвистическому энциклопедическому словарю, территориальные различия украинского языка объединяются в три основных наречия: юго-западное, юго-восточное и северное (полесское) (Пилинский, 1990). Анализируя ареалы данных диалектов, мы приходим к выводу о том, что на юго-западном наречии украинского языка говорят регионы, которые находятся юго-западнее следующих городов: Винница, Луцк, Ровно и Житомир. Таким образом, на

¹ Всеукраїнський перепис населення 2001 <https://2001.ukrcensus.gov.ua/results/general/language/> (дата обращения: 07.05.2019)

² Респонденты из Украины, Казахстана и Беларуси // Gallup [Электронный ресурс] URL: <http://www.gallup.com/poll/109228/Russian-Language-Enjoying-Boost-PostSoviet-States.aspx?version=print> (дата обращения: 07.05.2019)

основе лингвистического анализа нами определен ареал «западенцев». Для более точного очертания границ данного ареала целесообразно проанализировать религиозную и церковную принадлежность жителей Украины и провести корреляцию результатов с полученными данными лингвистического анализа.

Мы обратились к социологическим опросам по религиозной принадлежности граждан Украины. Согласно результатам исследования, проведенного в феврале 2015 года группой социологических компаний, таких как РЕЙТИНГ, КМИС и SOCIS, 74 % украинцев считают себя православными, 8 % – греко-католиками; 1 % – римокатолики и 1 % опрошенных – протестанты³. Среди итогов данного исследования можно заметить также несколько особо интересных фактов. Во-первых, во всех регионах Украины преобладает православие, кроме трех (Львовская, Тернопольская и Ивано-Франковская области), где более 50 % граждан являются прихожанами УГКЦ. Если проанализировать данные исследования «Статистика религиозных убеждений в Украине», представленные на сайте baznica.info, то они по областям Украины совпадают с регионами, говорящими на юго-западном диалекте. Кроме того, анализ данных этого же исследования показывает нам самые радикальные в вопросах автокефалии украинские регионы: Львовская, Тернопольская и Ивано-Франковская области. Отметим, что стремление к провозглашению самостоятельной Церкви является ярчайшим признаком проявления национального самосознания. Поэтому в контексте нашего исследования возможно определить ареал проживания «западенцев» тремя областями: Львовской, Тернопольской и Ивано-Франковской. Что касается иных регионов Украины, которые традиционно относятся в культурном плане к Западу, то в них этнический, языковой и культурный состав весьма

неоднороден, что может повлиять на результаты нашего исследования негативным образом. Закарпатская и Черновицкая области содержат в себе большую часть этнических меньшинств (венгров, русинов), характеризующихся своими ярко выраженными политическими и геополитическими воззрениями, предпочтениями и амбициями. Ровенская и Волынская области, которые также относят к западной Украине, не относятся к таковым, исходя из результатов лингвистического анализа, а также рассмотрения религиозного состава данных регионов. Это дает возможность отнести их к Центральной Украине.

Что касается опросов по самоидентификации украинцев, то здесь возможна терминологическая путаница: в условиях украинизации (точнее, конструирования украинской нации) и отсутствия собственного этнонима для «западенцев», не представляется возможным проанализировать самовыражение жителей западных регионов Украины сквозь призму социологических исследований.

Таким образом, на основании анализа лингвистических данных и религиозной принадлежности украинцев, мы можем выделить три ведущих региона преимущественно с населением, которое в российской традиции принято называть «западенцами».

После определения нами трех областей с преимущественно западно-украинским населением наша следующая задача – выявить ведущих политических акторов в данных регионах. Для начала нами будут проанализированы три наиболее ярких электоральных цикла президентских выборов, а затем три последних электоральных цикла по формированию Верховной Рады. Отметим, что последние выборы президента Украины и депутатов парламента не вошли в исследование, так как на сегодняшний день политическое поле находится в состоянии трансформации, то есть «экспансии» политического мировоззрения «западенцев» на юг и восток страны, что может «смазать» результаты нашего исследования.

³ Статистика религиозных убеждений в Украине // baznica.info [Электронный ресурс] URL: <http://ieshua.org/statistika-religioznyx-ubezhdenij-v-ukraine.htm> (дата обращения: 07.05.2019)

Для начала определимся с «западными» кандидатами в президенты. Итак, президентские выборы 2004 года были наиболее показательны с точки зрения разделения Украины на Восток и Запад. Напомним, что выборы проходили в «три» тура. По результатам первого «второго тура» выиграл В. Янукович (кандидат от Востока), а по результатам второго «второго тура» – В. Ющенко (кандидат от Запада). В связи с этим целесообразно проанализировать электоральные карты данного электорального процесса и выявить регионы, наиболее поддерживавшие В. Ющенко. Первый тур нецелесообразно анализировать в силу того, что иные кандидаты в подавляющем числе областей набирали голоса в районе статистической погрешности. Мы можем с уверенностью сказать, что В. Ющенко являлся кандидатом, у которого поддержка в областях, определенных нами ранее, составила более 90 %. Отметим также, что в Волынской или Ровенской области В. Ющенко не обладал такой поддержкой в каждом из более мелких административных образований.

Президентские выборы 2010 года также показали жесткую дихотомию украинского общества на «Восток» и «Запад». Анализ первого тура выборов показывает, что кандидатом от «западных» регионов остался В. Ющенко. После того, как В. Ющенко не попал во второй тур голосования, его место заняла Ю. Тимошенко. Самый высокий уровень поддержки (выше 90 %) она получила в Львовской, Тернопольской и Ивано-Франковской областях, что еще раз доказывает нам обособленность данных регионов от остальной Украины.

Что касается выборов президента Украины в 2014 году, которые проходили на волне цветной революции, то здесь логично проанализировать уровень поддержки кандидата от Евромайдана П. Порошенко. Наибольшая концентрация сторонников П. Порошенко (более 70 %) сосредоточена в определенных нами областях. Примечательно, что в целом поддержка

«оранжевых» кандидатов в 2014 году достигает своего пика как раз во Львовской, Тернопольской и Ивано-Франковской областях, что еще раз показывает справедливость определения их в качестве «западных».

Таким образом, нами определены три кандидата (В. Ющенко, Ю. Тимошенко и П. Порошенко), чьи лозунги и высказывания мы будем анализировать.

Теперь следует проанализировать парламентские выборы в Верховную Раду и определить политических акторов, которые являются ведущими на территории трех областей Украины. Результаты парламентских выборов 2007 года показывают, что Блок Юлии Тимошенко (БЮТ) набрал подавляющее число голосов (более 50 %) именно в определенных нами регионах.

Парламентские выборы 2012 года также показывают, что три области голосуют примерно одинаково с незначительным варьированием результатов. Так, например, во Львовской области лидирующее место заняла националистическая «Свобода», а «Батькивщина» (партия Юлии Тимошенко) – второе. В Тернопольской и Ивано-Франковской областях первое место у «Батькивщины», а «Свобода» на втором месте. Отметим, что разница колеблется от 3 % до 7 %. Таким образом, в 2012 году помимо БЮТ, который был переформирован в «Батькивщину», на сцене ведущих политических акторов «западных» регионов появляется партия «Свобода», возглавляет которую О. Тягнибок.

Парламентские выборы 2014 года показывают, что самый большой уровень поддержки по стране «Народному фронту», набравшему большинство голосов на выборах, продемонстрировали Львовская, Тернопольская и Ивано-Франковская области (более 30 % голосов)⁴.

⁴ Украина. Выборы в Верховную Раду 2014 // Электоральная география [Электронный ресурс] URL: <https://www.electoralgeography.com/new/ru/countries/u/ukraine/ukraine-vybory-v-verhovnuyu-radu->

Таким образом, проанализировав три предпоследних парламентских электро-
радных цикла на Украине, мы определили
ведущих политических акторов в виде
партии: БЮТ, которая впоследствии стала
“Батькивщиной”, “Свобода” и “Народный
фронт”.

Выделив ведущих политических акторов в трех «западенских» областях, мы можем составить список лозунгов, которые транслировались ими в предвыборный период. С нашей точки зрения, целесообразно в формировании базы лозунгов придерживаться следующей схемы: сначала поиск и анализ лозунгов кандидатов в президенты в трех электоральных циклах, а затем – партий в трех парламентских выборах.

Итак, первым, чьи лозунги представляют для нас интерес, является В. Ющенко. Напомним, что именно он в 2004 году составил конкуренцию В. Януковичу во втором туре выборов. Отметим, что лозунги В. Ющенко в 2004 году приравниваются к лозунгам «оранжевого» Майдана, поэтому целесообразно рассматривать их в совокупности. Самым ярким предвыборным лозунгом В. Ющенко можно назвать «Ющенко-так!»⁵. Именно он является изобретением политтехнологов, которые вели избирательную кампанию В. Ющенко. Отметим, что остальные приведенные здесь лозунги – это своего рода «синтез» ющенковской команды политтехнологов и политтехнологов «Оранжевой революции». Лозунгом, который носил выраженный социальный характер, является «Богатые поделятся с бедными»⁶.

2014.html/nggallery/page/1 (дата обращения: 08.05.2019)

⁵ Самые яркие цитаты политиков независимой Украины // СТРАНА. UA. [Электронный ресурс] URL: <https://strana.ua/news/88916-samye-jarkie-tsitaty-politikov-nezavisimoj-ukrainy.html> (дата обращения: 14.05.2019)

⁶ ЛОЗУНГИ ПОЛИТИЧЕСКИХ ПАРТИЙ НА ВЫБОРАХ 2012 // Политический технолог Василий

Еще один лозунг, который можно выделить из числа прочих, звучит следующим образом: «Бандитам – тюрьмы»⁷. Таким образом, мы выделили три самых популярных политических лозунга предвыборной кампании («Оранжевую революцию» также целесообразно считать ее частью) «западенского» кандидата.

В. Ющенко был лидером в первом туре голосования на выборах президента в исследуемых нами регионах Украины в 2010 году. Можно выделить так же три ведущих лозунга политика. Первый из них – «За европейский выбор!»⁸. Вторым и третьим – «За процветающую Украину!» и «Украине – быть!»⁹. Однако после поражения в первом туре выборов В. Ющенко выбыл из предвыборной гонки, и место «западенского» кандидата заняла Ю. Тимошенко. Ведущим лозунгом предвыборной кампании Ю. Тимошенко является: «Выбери новый путь!»¹⁰. Однако стоит учитывать в данном контексте и иные лозунги. Например, нетрадиционно длинный для лозунга, но популярный в массах слоган «Она работает»: «Она работает. Она – это Украина. Она победит. Они блокируют – она работает. Они болтают, она – работает. Они мешают, она – работает. Они обещают, она – работает. Украина победит! Украина – это ты!»¹¹.

Следующим политиком, чьи лозунги логично привести в данной работе, является П. Порошенко. Ведущим слога-

Стоякин [Электронный ресурс] URL:
http://stoyakin.org.ua/2012/10/lozungi-politicheskix-
partij-na-vyborax-2012/ (дата обращения:
14.05.2019)

⁷ Политическая агитация – 2004. Донбасс. // Блог Дениса Казанского [Электронный ресурс] URL: <http://deniskazansky.com.ua/%D0%BF%D0%BE%D> (дата обращения: 14.05.2019)

8 Предвыборные слоганы, девизы, лозунги // Народ.ru [Электронный ресурс] URL: <http://voxfree.narod.ru/slogan/election.html> (дата обращения: 14.05.2019)

⁹ Там же.

¹⁰ Там же.

¹¹ Там же.

ном, с которым П. Порошенко проводил свою предвыборную программу, можно назвать: «Жить по-новому»¹². Также стоит упомянуть о менее известном, но не менее значимом лозунге П. Порошенко: «Время объединяться»¹³.

Таким образом, нами определены самые популярные и часто употребляемые в украинском медийном пространстве в предвыборный период лозунги политиков – кандидатов в президенты. Теперь целесообразно сформировать базу лозунгов «западенских» политических партий перед выборами в Верховную Раду Украины.

Ведущим лозунгом БЮТа на парламентских выборах 2007 года является: «Коса внутри»¹⁴. Помимо данного слогана можно также выделить следующий лозунг с яркой социально ориентированной окраской: «Благосостояние для всех – через работу каждого»¹⁵.

Главным лозунгом предвыборной кампании 2012 года объединения «Батькивщина» можно назвать «Юле волю». Напомним, что Ю. Тимошенко была осуждена по так называемому «Газовому делу» и активно участвовать в парламентских выборах 2012 года не могла. Однако она стала символом борьбы с режимом В. Януковича. Отсюда вытекает второй лозунг «Батькивщины»: «Мы их

остановим!»¹⁶. Подчеркнем, что под «ними» понимается В. Янукович и его ближайшее окружение. Лозунг «Свободы», который «сделал» предвыборную кампанию данному объединению, звучит следующим образом: «Украина – для украинцев!»¹⁷. Еще два слогана, которые имели широкое медийное распространение в предвыборный период в 2012 году: «Спасем Украину от Украинской» и «Изменить всё в пользу Украинской! Начнем с закона всемирного притяжения ...»¹⁸.

В исследуемых нами регионах победу одержала партия А. Яценюка «Народный фронт». Основным лозунгом партии на выборах был «Сильная команда для трудных времен!»¹⁹.

Таким образом, на основании анализа медийного пространства Украины в предвыборный период нами была создана база лозунгов, анализируя которые мы определим ведущие черты «западенцев». Для удобства работы с базой лозунгов целесообразно представить ее в виде таблиц (табл. 1 и 2).

¹² Президентство Петра Порошенко // Википедия [Электронный ресурс] URL: <https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%9F%D1%80%D0%B> (дата обращения: 14.05.2019)

¹³ «КОСА ВСЕРЕДИНИ» // Украина молодая [Электронный ресурс] URL: <http://www.umoloda.kiev.ua/number/971/113/35312/> (дата обращения: 14.05.2018)

¹⁴ Блок Юлии Тимошенко // Партии и объединения [Электронный ресурс] URL: <http://ediro.ru/partii/ukraina/blok-ulii-timoshenko.html> (дата обращения: 14.05.2019)

¹⁵ "БАТЬКИВЩИНА" ТЕРЯЕТ РЕЙТИНГ, ПОТОМУ ЧТО ЛЮДЯМ НАДОЕЛ ЛОЗУНГ "ЮЛЕ ВОЛЮ" // ТСН [Электронный ресурс] URL: <https://ru.tsn.ua/politika/batkivschina-teryayet-reyting-potomu-cho-lyudyam-nadoel-lozung-yule-volyu-ekspert.html> (дата обращения: 14.05.2019)

¹⁶ "Наружка" им в помощь! // Новости политики [Электронный ресурс] URL: <https://www.obozrevatel.com/politics/09147-naruzhka-im-v-pomosch.htm> (дата обращения: 14.05.2019).

¹⁷ Предвыборные слоганы, девизы, лозунги // Народ. ru [Электронный ресурс] URL: <http://voxfree.narod.ru/slogan/election.html> (дата обращения: 14.05.2019).

¹⁸ ЛОЗУНГИ ПОЛИТИЧЕСКИХ ПАРТИЙ НА ВЫБОРАХ 2012 // Политический технолог Василий Стоякин [Электронный ресурс] URL: <http://stoyakin.org.ua/2012/10/lozungi-politicheskix-partij-na-vyborax-2012/> (дата обращения: 14.05.2019).

¹⁹ ПАРЛАМЕНТСКИЕ ВЫБОРЫ-2014: АНАЛИЗ БИЛБОРДОВ ИСТОЧНИК // Выборы.in.ua [Электронный ресурс] URL: <http://vibori.in.ua/vibori-2010/analitika/1996-parlamentskie-vybory-2014-analiz-bilbordov.html> (дата обращения: 14.05.2019).

Таблица 1

База лозунгов кандидатов в президенты трех электоральных циклах

Table 1

The corpus of slogans of presidential candidates of three electoral cycles

Кандидат / Candidate	Год / Year	Лозунги и слоганы / Slogans
В. Ющенко	2004	1) «Ющенко-так!» 2) «Богатые поделятся с бедными» 3) «Бандитам-тюрьмы»
В. Ющенко	2010	1) «За европейский выбор!» 2) «За процветающую Украину!» 3) «Украине – быть!»
Ю. Тимошенко	2010	1) «Она работает. Она – это Украина. Она победит. Они блокируют – она работает. Они болтают, она – работает. Они мешают, она – работает. Они обещают, она – работает. Украина победит! Украина – это ты» 2) «Выбери новый путь!»
П. Порошенко	2014	1) «Жить по-новому!» 2) «Время объединяться»

Таблица 2

База лозунгов политических партий на выборах в Верховную Раду Украины в трех электоральных циклах

Table 2

The corpus of three public electoral cycles in the elections to the Verkhovna Rada of Ukraine

Название политической партии / Name of political party	Год / Year	Лозунги и слоганы / Slogans
БЮТ	2007	1) «Коса внутри» 2) «Благосостояние для всех – через работу каждого»
ВО «Батькивщина»	2012	1) «Юле волю!» 2) «Мы их остановим»
ВО «Свобода»	2012	1) «Украина для украинцев» 2) «Спасем Украину от Украинской» 3) «Изменить все в пользу Украинской! Начнем с закона всемирного притяжения ...»
«Народный фронт»	2014	«Сильная команда для трудных времен»

Отметим, что лозунги, представленные в таблицах, в большинстве носят ярко выраженный социальный характер. Эта черта характеризует национальное самосознание «западенцев» достаточно объемлющим образом. Подчеркнем, что национальное самосознание – это не только видение нацией (или этносом) своего места в

политическом мировом или региональном поле, но и в историческом глобальном процессе. Такие лозунги, как ««Богатые поделятся с бедными»; «Бандитам-тюрьмы»; «Жить по-новому!»; «Время объединяться», согласно методологии Лассвелла и Блюменстока, целесообразно отнести к лозунгам – требованиям. Данные

слоганы показывают нам, что украинское общество в целом, и в большей мере западноукраинское общество, находится в ситуации кризисного менталитета. Сегодняшний уклад жизни на Украине, социальные и экономические проблемы государства создают ситуацию, при которой национальное самосознание активизируется для консолидации вокруг внутривнутриполитических вызовов. «Западенцы», желавшие обрести независимость в течение нескольких сотен лет, став суверенными, не смогли воплотить в реальность свои политические, экономические и социальные устремления. Поэтому в данном контексте логично указать на то, что национальному самосознанию заданных украинцев присуще состояние фрустрации, которое украинцы в целом, и «западенцы» в частности, еще не преодолели. Данный тезис подтверждает и другой лозунг: «Сильная команда для трудных времен». Популярность слогана «Народного фронта» обусловливается как раз тем самым периодом фрустрации. С точки зрения идеологического подхода, данные слоганы носят характер общечеловеческих или социоцентристских ценностей (справедливость, стремление к лучшему и т.д.), что также подтверждает наличие в западноукраинской среде запроса на эти ценности и что свидетельствует о состоянии несоответствия реального положения дел ожиданиям.

Иные слоганы политических акторов Западной Украины в тех рамках, в которых мы ее определили выше, отражают геополитические черты национального самосознания «западенцев». «За европейский выбор!»; «За процветающую Украину!»; «Украине – быть!» – лозунги-идентификации, выражающие державные ценности. Отметим, что данные слоганы выделяют такую черту национального самосознания исследуемого нами этноса, как евроцентризм. Лозунг П. Порошенко «Жить по-новому!», учитывая контекст его создания (процесс евроинтеграции Украины в 2014 году), можно также расценивать в качестве аргумента в пользу «проевро-

пейскости» самосознания «западенцев». Однако наряду с евроцентризмом следует обозначить еще одну черту, присущую национальному самосознанию «западенцев». Например, такой лозунг, как «Украине – быть!» можно расценивать как показатель чувства неполноценности в национальном самосознании рассматриваемой нами этнической группы. Вполне естественно, что для общности, которая в разные периоды истории была зависимой от разных государств, которые представляли, используя концепцию С. Хантингтона, разные цивилизационные парадигмы, данная черта будет проявляться достаточно ярко. Этот тезис подтверждают и националистические слоганы всеукраинского объединения «Свобода»: «Украина для украинцев»; «Спасем Украину от Украинской»; «Изменить всё в пользу Украинской! Начнем с закона всемирного притяжения ...». Они, как и предыдущие лозунги, являются идентифицирующими. Однако помимо комплекса неполноценности, они выражают еще и следующую характерную черту национального самосознания «западенцев». Так называемое «сознание осажденной крепости», как рычаг пропаганды, характерно для всех националистических лозунгов. Выдвижение на первый план национальных интересов, и ничего более, акцентирует внимание национального общества на дихотомии «они» – «мы».

Единственным лозунгом-символом можно считать слоган «Коса внутри». Данный лозунг, безусловно, усиливает самоидентификацию украинцев, в большей степени «западенцев», так как коса-каравай, своего рода архаичный символ, наиболее распространенный, в том числе, и на Западной Украине. Поэтому популярность данного лозунга среди «западенцев» обуславливает еще одну выделенную нами черту национального самосознания данной этнической группы: «зацикливание» сообщества на самом себе, что сочетается с националистическими слоганами ВО «Свобода» о некоей абсолютизации соб-

ственной этнической группы в национальном самосознании «западенцев».

Таким образом, нам удалось определить на основе анализа лозунгов ведущих политических акторов Западной Украины те особые черты, которые характерны для национального самосознания западно-украинской этнической группы. Перечислим эти черты: фрустрация, сознание осажденной крепости, евроцентризм, комплекс собственной политической несостоятельности, абсолютизация собственно этнического сообщества.

Литература

Дяченко, В. Етнонаціональний розвиток України. Терміни, визначення, персоналії / Відп. ред. Ю.І. Римаренко, І.Ф. Курас. К., 1993. С. 149–153.

Ильин, М.В. Политический дискурс: слова и смыслы (Государство) // Полис. 1994. № 1. С. 127–140.

Лассвелл, Г., Блюменсток, Д. Методика описания лозунгов // Политическая лингвистика. 2007. № 23. С. 152–171. [Электронный ресурс] URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/metodika-opisaniya-lozungov> (дата обращения: 09.06.2019).

Ольшанский, Д.В. Основы политической психологии. Национальное самосознание // Библиотека «Полка букиниста», 2006 [Электронный ресурс] URL: http://society.polbu.ru/olshansky_psychology/ch60_i.Html (дата обращения: 15.05.2019)

Пигров, К.С. Размышления о структуре национального самосознания // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. 2015. № 1. С. 13–21. [Электронный ресурс] URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/razмышleniya-o-strukture-natsionalnogo-samosoznaniya> (дата обращения: 15.05.2019).

Пилинский, Н.Н. Украинский язык // Лингвистический энциклопедический словарь / Гл. ред. В.Н. Ярцева. М.: Советская энциклопедия, 1990. С. 533-534.

Чирков, О.А. Антропологический тип // Украина-Этнос. Научный понятийно-терминологический словарь-справочник по этнологическим и касаемым их проблемам украинознания / НДИ украинознания МОН Украины. К., 2006. С. 11. (на укр. яз.)

Шаймарданов, Р.Х. Национальное самосознание и технология его формирования в педагогике народа ханты // Российский гуманитарный журнал. 2014. Т. 3. № 6. С. 505–517.

Шарапов, В.В. Структура и функции этнического самосознания // Известия Самарского научного центра РАН. 2008. № 6-1. С. 188–194. [Электронный ресурс] URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/struktura-i-funktsii-etnicheskogo-samosoznaniya> (дата обращения: 19.04.2019).

Шишкин, В.А. Формы и виды объективации категорий национального самосознания // Омский научный вестник. 2009. № 4 (79). С. 89–92. [Электронный ресурс] URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/formy-i-vidy-obektivatsii-kategoriy-natsionalnogo-samosoznaniya> (дата обращения: 19.04.2019).

Этническая группа // Свод этнографических понятий и терминов. Этнические и этносоциальные категории: Свод этнографических понятий и терминов. Вып. 6. М.: ИЭА РАН, 1995. С. 147.

References

Chirkov, O. (2006), “Anthropological type”, *Ukraina-Etnos. Nauchnyj ponjatijno-terminologicheskij slovar'-spravochnik po jetnologicheskim i kasaemym ih problemam ukrainoznavstva* [Ukraine-Ethnos. Scientific conceptual and terminological dictionary-reference book on ethnological and related problems of ukrainoznavstva], NDI ukrainoznavstva MON Ukrainy, Kyiv, Ukraine, 11 (in Ukr.).

Djachenko, V. (1993), *Etnonatsional'nij rozvitok Ukraïni. Terminy, viznachennja, personalii* [Ethnonational development of Ukraine. Terms, definitions, personalities], Kyiv, Ukraine, 149–153 (in Ukr.).

Il'in, M. V. (1994), “Political discourse: words and meanings (State)” *Polis* [Polis], 1, 127–140 (in Russ.).

“Ethnic group” (1995), *Svod etnograficheskikh ponjatij i terminov. Etnicheskie i etnosotsial'nye kategorii: Svod etnograficheskikh ponjatij i terminov* [Set of ethnographic concepts and terms. Ethnic and ethno-social categories: a Set of ethnographic concepts and terms], 6, IEA RAN, Moscow, Russia, 147, (in Russ.).

Lassvell, G. and Bljumenstok, D. (2007), “The method of the description of the slogans”, *Politiesheskaja lingvistika* [Political linguistics], 23, 52-171, [Online], available at:

<https://cyberleninka.ru/article/n/metodika-opisaniya-lozungov> (Accessed: 09.06.2018) (in Russ.).

Ol'shanskij, D. V. (2006) *Osnovy politicheskoy psikhologii. Natsional'noe samosoznanie* [Fundamentals of political psychology. National consciousness] [Online], available at: http://society.polbu.ru/olshansky_psychology/ch60_i.Html (accessed 15 May 2018) (in Russ.).

Pigrov, K. S. (2015), "Reflections on the structure of national consciousness", *Vestnik SPbGU. Filosofija i konfliktologija* [Bulletin of St. Petersburg state University. Philosophy and conflict studies], 1, 13-21, [Online], available at: <https://cyberleninka.ru/article/n/razmyshleniya-o-strukture-natsionalnogo-samosoznaniya> (accessed 15 May 2018) (in Russ.).

Pilinskij, N. N. (1990), "The Ukrainian language", *Lingvisticheskij Entsiklopedicheskij slovar'* [Linguistic encyclopedic dictionary], in Yartseva, V.N. (ed.), *Sovetskaja entsiklopedija*, Moscow, Russia, 533-534 (in Russ.).

Shaimardanov, R.H. (2014), "National consciousness and the technology of its formation in the pedagogy of the Khanty people", *Rossijskij gumanitarnyj zhurnal* [Russian Humanitarian Journal], (3), 6, 505-517 (in Russ.).

Sharapov, V. V. (2008), "Structure and functions of ethnic consciousness", *Izvestija Samarskogo nauchnogo tsentra RAN* [Proceedings of the Samara Scientific Center of RAS], 6-1, 188-194. [Online], available at: <https://cyberleninka.ru/article/n/struktura-i-funktsii-etnicheskogo-samosoznaniya> (accessed 19 April 2018) (in Russ.).

Shishkin, V. A. (2009), "Forms and types of objectification of categories of national consciousness", *ONV [Omsk Scientific Bulletin]*, 4 (79), 89-92. [Online], available at: <https://cyberleninka.ru/article/n/formy-i-vidy-obektivatsii-kategoriy-natsionalnogo-samosoznaniya> (accessed 19 April 2018) (in Russ.).

Информация о конфликте интересов: авторы не имеют конфликта интересов для деклараций.

Conflict of Interests: the authors have no conflict of interests to declare.

ОБ АВТОРАХ:

Никулин Егор Романович, студент 4-го курса Института истории и политики, Московский педагогический государственный университет, ул. Малая Пироговская, д. 1, стр. 1, Москва 119991, Россия; egor.nikulin.98@bk.ru

Шубин Арсений Евгеньевич, студент 4-го курса Института истории и политики, Московский педагогический государственный университет, ул. Малая Пироговская, д. 1, стр. 1, Москва 119991, Россия; arseniyshubin@gmail.com

ABOUT THE AUTHORS:

Egor R. Nikulin, 4th-year Student, Institute of History and Politics, Moscow State Pedagogical University, 1/1 M. Pirogovskaya St., Moscow 119991, Russian Federation; egor.nikulin.98@bk.ru

Arseny E. Shubin, 4th-year Student, Institute of History and Politics, Moscow State Pedagogical University, 1/1 M. Pirogovskaya St., Moscow 119991, Russian Federation; arseniyshubin@gmail.com

УДК 008:27-4

DOI:10.18413/2408-932X-2019-5-4-0-11

Горбатенко А. Г.

**СООБЩЕСТВО И ОБЩИНА: К СЕМАНТИКЕ
СОЦИАЛЬНОГО СЛУЖЕНИЯ МАРФО-МАРИИНСКОЙ
ОБИТЕЛИ МИЛОСЕРДИЯ¹**

Белгородский государственный национальный исследовательский университет, ул. Победы, д. 85, г. Белгород 308015, Россия; imjus@mail.ru

Аннотация. В статье актуализируются смысловые отличия социально открытых религиозных (христианских) сообществ. На примере общин сестер милосердия в России (сестричеств конца XIX – начала XX вв.) уточняется евангельская семантика служения сестер милосердия, исторические особенности сестринских общин. Специальное рассмотрение деятельности крупнейшей Марфо-Мариинской обители милосердия – уникального социального проекта великой княгини Елизаветы Романовой (прпмц. Елисаветы Феодоровны, Алапаевской) – позволяет различить общие и практические смыслы сестринского служения, а также проблематизировать вопрос о принципиальных условиях возможности сестринского служения в социально-исторической ситуации современной России.

Ключевые слова: сообщество; религиозное сообщество; община; сестры милосердия; женщины в Церкви; Марфо-Мариинская обитель милосердия; Российский Красный Крест; диаконация.

Для цитирования: Горбатенко А.Г. Сообщество и община: к семантике социального служения Марфо-Мариинской обители милосердия // Научный результат. Социальные и гуманитарные исследования. 2019. Т. 5. № 4. С. 117-122. DOI:10.18413/2408-932X-2019-5-4-0-11

A. G. Gorbatenko

**COMMUNITY AND SISTERHOOD: TOWARDS
THE SEMANTICS OF SOCIAL MINISTRY OF MARTHA
AND MARY CONVENT OF MERCY**

Belgorod State National Research University, 85 Pobedy St., Belgorod 308015, Russia; imjus@mail.ru

Abstract: The article actualizes some semantic differences of Christian community as a practically or socially opened space of merciful ministry. The author pays a particular attention to the example of communities of sisters of mercy in Russia (sisterhoods of the late XIX – early XX centuries) analyzing the gospel semantics of the ministry of sisters of mercy and its historical evolutions in Russia. A special review of a unique social project of the Grand Duchess Elizabeth Romanova (Rev. Martyr Elizabeth Feodorovna, Alapaevskaya) allows us to distinguish general and practical meanings of nursing ministry concerning the activities of the largest Martha and

¹ Статья подготовлена по материалам доклада на конференции «Что такое сообщество? Социальная герменевтика, власть и медиа» (Белгород, 21-22 октября 2019 г.). Мероприятие проведено при финансовой поддержке РФФИ, проект № 20-011-00403.

Mary Convent of Mercy, to problematize the question of the fundamental conditions for the possibility of merciful ministry in modern Russia.

Key worlds: community; religious community; sisters of mercy; women in the Church; Martha and Mary Convent of Mercy; Russian Red Cross; deaconesses.

For citation: Gorbatenko, A. G. (2019), "Community and Sisterhood: towards the semantics of social ministry of Martha and Mary Convent of Mercy", *Research Result. Social Studies and Humanities*, 5 (4), 117-122, DOI:10.18413/2408-932X-2019-5-4-0-11

О каком единстве понимания может идти речь, когда исследуются религиозные сообщества? Нетрудно предположить, что герменевтика религиозных сообществ подразумевает выявление некоторых общих им социальных смыслов, несводимых к социологическим оппозициям гражданского, или публичного, и частного пространств общественной жизни. Предпосылки «чистой социологии» (Теннис, 2002) здесь дополняются установками на особого рода жизненный активизм, ориентированный как онтологически, в перспективе социального самопонимания религиозных сообществ, так и прагматически – в семантике общего действия, направленного на сплочение с иными социальными акторами. За этими общими наблюдениями начинаются различия.

Если сосредоточиться на традиции – выявлении смысловой определенности христианских религиозных сообществ, уточнении их герменевтического горизонта, то стоит признать: в устройстве христианских религиозных сообществ дает себя знать особая, историчная семантика социальной открытости. Христианские религиозные сообщества в своем замысле никогда не начинались с некоей социальной мечты, не были исходно «воображаемыми сообществами» (Андерсон, 2001). С самого своего возникновения христианские сообщества были объединениями людей, в которых доминировало дружеское содействие и сослужение – свободное сплочение во Христе. «Я уже не называю вас рабами, ибо раб не знает, что делает господин его; но Я назвал вас друзьями, потому что сказал вам все, что слышал от

Отца Моего» (Ин. 15:15) – таков отправной герменевтический пункт социального самопонимания в христианской общине – сообществе глубинно, по мере своей отзывчивости Слову Божию, друг другу близких людей. Эта отзывчивость предполагает не только готовность отозваться, но и созвать. Дружеский зов семантически не беден, не абстрактен; он требует некоторого конкретного богоподобия – открытости всему тому, что приобщает к Божеству. «Милосердием Божиим, представьте тела ваши в жертву живую, святую, благоугодную Богу, для разумного служения вашего» (Рим. 12:1); «не сообразуйтесь с веком сим, но преобразуйтесь обновлением ума вашего, чтобы вам познавать, что есть воля Божия, благая, угодная и совершенная» (Рим. 12:2); «не думайте о себе более, нежели должно думать; но думайте скромно, по мере веры, какую каждому Бог уделил» (Рим. 12:3). Во всех этих суждениях апостола Павла – друга и «сообщника», ученика Христова – отчетливо дает себя знать понимание общины как некоторого деятельного согласия с Богом в перспективе социально открытой взаимности. Уникальность этого согласия, его конкретная событийность являются первичными историческими смыслами религиозных сообществ христиан. «Мы, многие, составляем одно тело во Христе, а порознь один для другого члены» (Рим. 12:5). Никто никого не замещает; но в единстве становится возможной неповторимость каждого и собственно сама община, с ее со стороны непосильными «бременами тяжелыми и неудобноносимыми» (Мф. 23:24); только в онтологической перспективе неповтори-

мых событий дружбы возможна ключевая забота общины – забота о других. «Больных исцеляйте, прокаженных очищайте, мертвых воскрешайте, бесов изгоняйте, даром получили, даром давайте» (Мф. 10:8) – все это только для тех, у кого «было одно сердце и одна душа» (Деян. 2:44), «"общая жизнь", жизнь сообща» (Флоровский, 1991: 42) в смысловом пределе любви: «как я возлюбил вас, так и вы да любите друг друга» (Ин. 13:34).

Российская история весьма ярко свидетельствует о семантике социальной открытости христианских сообществ; при этом особо выделяется православное общинное «имение служения» (Рим. 12:7) – социальное попечение о больных и бедных. Уже в Уставе князя Владимира мы находим: «А се сущи церковный людие: игумен, поп, дьякон и кто во клиросе, чернец, черница (проскурница), попада, попович, лечец, прощеник, задушный человек, манастыреве, больницы (больнии), гостинници, странноприемници. То люд церковный, богадельный...» (Макарий (Булгаков), 1994). По мере того, как проводилась церковная реформа Петра I и Екатерины II, число монастырей сокращалось, сестры оказывались вынуждены объединяться в общины нового типа (Крючкова, 2018), которые связывали всех общей идеей служения Богу и ближним, устраивая странноприимные дома, рукодельные мастерские, небольшие больницы. Такие общины просуществовали в России вплоть до начала XX века. Во многом благодаря попечительству Императрицы Марии Федоровны, к началу XIX века в России уже действовали больницы при храмах, которые назывались Мариинскими, и Вдовьи дома, которые потом положили начало движению Крымских сестер (Постернак, 2001). К 1850 году в Империи уже существовало несколько общин сестер милосердия, такие как Свято-Троицкая, Крестовоздвиженская, Никольская, Покровская общины (Постернак, 2001).

Одним из самых ярких примеров исторического развития смыслов сестрин-

ского сослужения стала деятельность Марфо-Мариинской обители милосердия – уникального явления в культурной и духовной жизни России начала XX века. Создание обители проходило под особым вниманием прессы. Так в еженедельнике, издававшемся Святейшим Синодом, 29 ноября 1908 года писали: «В недалеком будущем в Москве открывается новое благотворительное учреждение для бедных под наименованием "Марфо-Мариинская обитель милосердия"... Новое благотворительное учреждение для бедных будет в строго христианско-православно-церковном духе, и дело сестер милосердия будет подобно делу древних христианских диаконисс...» (Крючкова, 2018: 3).

Что принципиально нового было в создаваемой обители? В Европе уже с середины XVII века существовали «дочери милосердия» Винсента де Поля². В России же попечением о больных и бедных занимались либо монастыри, либо благотворительные общества, содержащиеся попечителями (в основном, Императорскими особами). Замысел же собрать сестер милосердия в одном месте для совместного проживания и труда – была новой для русского общества и, вместе с тем, социально вполне понятной перспективой «держаться хорошего» (1Фес.5:19–22).

К началу Первой мировой войны все сестры милосердия подчинялись Российскому обществу Красного Креста, возникшему в России в 1867 году, главной задачей которого во время войны было формирование лазаретов и санитарных отрядов для отправки их на фронт (Срибная, 2017: 9). Таким образом, характер служения сестер милосердия в России к началу XX века имел прежде всего социальный и даже социально-профессиональный ха-

² «Принципиальная цель, для которой Бог призвал и устроил дочерей милосердия, – почитать Господа Бога нашего Иисуса Христа, как источник и образец всякого милосердия, служа Ему телесно и духовно в лице больных, будь то больные дети, заключенные и другие...» – писал Винсент де Поль (Постернак, 2001: 10.)

ракти. Великая княгиня видела служение сестер милосердия в совершенно ином качестве. «Обитель труда и милосердия», по ее замыслу, должна была объединить молитву и социальное служение, быть направлено к миру, на помощь страждущим, но при этом не утрачивать, а только упрочивать то, что обеспечивало саму возможность такого дела, – онтологическую, спасительно-церковную глубину сестринского единства, их всестороннего согласия.

В Уставе Марфо-Мариинской обители было записано, что ее главное направление – *«помогать в духе православной Христовой Церкви больным и бедным и оказывать помощь и утешение страждущим и находящимся в горе и скорби»*. Это положение было вполне традиционным. Похожим образом высказывался о создании церковно-общественных сестричеств еще свт. Филарет Дроздов, обращая особое внимание на развитие монашеского начала в их деятельности (Крючкова, 2018: 3). Великая княгиня Елизавета, отзываясь на размышления святителя, рада о надежности сестрических общин, их целостно-дружеском устройении. В письме к императору Николаю II: «утром мы вместе молимся, одна из сестер читает в церкви в полвосьмого; в восемь часы и обедня, кто свободен идет на службу, остальные же ухаживают за больными, или шьют, или еще что... в полпервого сестры во главе с госпожой Гордеевой садятся обедать, я ем у себя одна – это мне по душе, и кроме того, я нахожу, что, несмотря на общежитие, некоторая дистанция всё же должна быть...» (Крючкова, 2018: 3).

С учетом условий времени в России, в устроенной ею обители княгиня хотела восстановления полноты социального служения как некоего дара, «диаконии»³; соответственно, предполагалось возобнов-

ление чина диаконис (по одеянию, а не по рукоположению) – помощниц или служительниц церкви, особо скрепляющих жизнь общины⁴. В диаконисы могли быть поставлены женщины не моложе 40 лет, девы и однобрачные вдовы, давшие обет целомудрия и пожизненного служения церкви Христовой, «по тщательном испытании их познаний и жизни, посвященные епископом и причисленные к клиру», – гласил документ, представленный Елизаветой Федоровной на Поместный Собор 1918 г.⁵ (Собор не успел до конца рассмотреть данный вопрос ввиду начавшихся кровавых событий; к 1918 году был расстрелян и митрополит Киевский Владимир, один из сторонников идеи диаконии (Крючкова, 2018: 138).

В обители был организован приют для девочек-сирот; сестры во главе с настоятельницей посещали нищие многодетные семьи, сама Елизавета Федоровна посещала обитателей Хитрова рынка, где находилась самые маргинальные и опустившиеся слои населения. В обители же была устроена столовая для бедных, где ежедневно выдавалось около 300 обедов, также в обители была своя амбулатория на 22 кровати. Такой труд настоятельницы и сестер обители вызывал уважение бедного населения Москвы, которое именovalo княгиню Елизавету Великой Матушкой. В обитель тянулись новые насельницы. Если в самом начале в усадьбе на Большой Ордынке вместе с Елизаветой Федоровной поселилось всего шесть человек, то год спустя их насчитывалось около тридцати, а

³ Русское слово "служение" соответствует греческому *διακονία*, подразумевавшему особенный дар заступления (1Кор. 12:28): научения истинам христианской веры (Еф. 4:11) и заботы о немощных. Ср.: (Лопухин).

⁴ Это желание было вполне историческим: еще в XIX веке архимандрит Макарий (Глухареv), алтайский миссионер писал о необходимости помощи женщин в деле крещения, уборки храма, ухода за больными (Крючкова, 2018).

⁵ Между прочим, предполагалась и особая одежда диаконисы – серая ряса, белый апостольник, поверх которого одевается мафорий, белое покрывало, надеваемое на голову помимо апостольника и ниспадающее на плечи (Крючкова, 2018: 138.).

к 1918 году в обители было около 150 человек⁶.

После убийства Великой княгини Елизаветы Федоровны, до 1926 года Марфо-Мариинская обитель продолжала свое существование как Марфо-Мариинская трудовая община, но в 1926 году была окончательно упразднена, все насельницы высланы из Москвы, без права проживания в центральных городах России. После закрытия сестры продолжили свое служение и несение тех обетов, которые они дали, некоторые из сестер приняли монашество, такие как Ефросиния Журило, Зинаида Бреннер, Елена Пашкевич, духовник обители Митрофан также принял постриг (Крючкова, 2018).

Опыт сестер милосердия, помимо своей социальной задачи и воплощения истинно христианских идеалов, для нас открывает совершенно иной опыт устроения религиозного сообщества, подход к заботе о человеке в целом. В основе этого подхода – опыт встречи с человеком в его открытости, не только с его страданием, болью, но и с его глубинным достоинством. Как писал митрополит Антоний Сурожский, «никто не может отрешиться от земли и искать Царствия Божия, кто не увидел в глазах или на лице хоть одного человека сияния вечной жизни...» (Антоний (Блум), 2002). Преподобный Силуан Афонский в своем опытном переживании заповеди любви к ближнему писал: «И плачет душа моя за весь мир. Не могу молчать я о народе, который люблю до слез. Не могу я молчать, потому что душа моя скорбит всегда о народе Божиим» (Софроний (Сахаров), 2018: 360). В наставлениях духовника Марфо-Мариинской обители милосердия сестрам мы находим ту же самую христоцентричную установку: «Сестра! Помни всегда ту цель, ради которой учреждена обитель и ты пошла на труд. Цель эта – показать настоящему обществу Христа так, как

древнему языческому обществу показывали Его первые христиане...» (Митрофан (Серебрянский), 1994: 13).

Служение сестер милосердия уникально как монашеское и священническое служение; в то же время, оно вписано в общецерковную, общинную жизнь всей Церкви как Тела Христова. Опыт сестер Марфо-Мариинской обители милосердия говорит о том, что образ жизни, заповеданный Христом, в наше время актуален именно в меру своей социальной открытости и полноты. В этом смысле сообщество сестер милосердия можно назвать историчным сообществом социального исцеления, которое не замыкается в сознании собственной предназначенности, «не мечтает о себе», «не высокоумствует» – возникает и остается возможным как деятельно, поступательно «единомысленное» (Рим. 12:16) служение, оправдывающее человека в его извечном богоподобии, исходной его целостности, – «служение оправдания» (2Кор. 3:9).

Литература

Андерсон, Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма / пер. с англ. В. Николаева; вступ. ст. С. Баньковской. М.: «Канон-пресс-Ц», 2001. 288 с.

Антоний (Блум), митрополит Сурожский. О встрече. СПб.: Сатис, 2002. 288 с.

Крючкова, М.Н. Традиции российского милосердия. М.: Издательский ДОМ ТОНЧУ, 2018. 496 с.

Лопухин, А.П. Толковая Библия. Толкование на Послание Святого Апостола Павла к Римлянам [Электронный ресурс] URL: https://azbyka.ru/otechnik/Lopuhin/tolkovaja_biblija_63/12 (дата обращения: 10.10.2019 г.).

Макарий (Булгаков), Митрополит Московский и Коломенский. История Русской Церкви. М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994. 400 с.

Марфо-Мариинская обитель милосердия [Электронный ресурс] URL: <https://www.mmom.ru/mmom/istoriya-obiteli/> (дата обращения: 10.10.2019 г.).

Митрофан (Серебрянский), свщисп. По стопам Христа. Наставления отца духовного

⁶ Марфо-Мариинская обитель милосердия [Электронный ресурс]. URL: <https://www.mmom.ru/mmom/istoriya-obiteli/>

сестрам Марфо-Мариинской обители милосердия. М., 1994. 25 с.

Софроний (Сахаров), архим. Старец Силуан. М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2018. 536 с.

Срибная, А.В. Сестры милосердия в годы Первой мировой войны. М.: Изд-во ПСТГУ, 2017. 192 с.

Постернак, А.В. Очерки по истории общин сестер милосердия. М.: Свято-Димитриевское училище сестер милосердия, 2001. 304 с.

Теннис, Ф. Общность и общество: Основные понятия чистой социологии / пер. с нем. Д.В. Складнева. СПб.: Владимир Даль, 2002. 456 с.

Флоровский, Г.В., прот. Пути русского богословия. Вильнюс: [б. и.], 1991. 601 с.

References

Anderson, B (2001), *Voobrazhaemye soobshchestva. Razmyshleniya ob istokah i rasprostraneni natsionalizma* [Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism], Transl. by Nikolaev, V., Kanon-press-Ts, Moscow, Russia (in Russ.).

Anthony (Blum), Metropolitan of Surozh (2002), *O vstreche* [About the meeting], Satis, Saint-Petersburg, Russia (in Russ.).

Florovsky, G.V. (1991), *Puti russkogo bogosloviya* [The ways of Russian theology], Vilnius, Lithuania, (in Russ.).

Kryuchkova, M.N. (2018), *Traditsii rossijskogo miloserdija* [Traditions of Russian charity], TONCHU Publishing House, Moscow, Russia (in Russ.).

Lopukhin, A.P. *Tolkovaya Bibliya. Tolkovanie na poslanie svyatogo apostola Pavla k Rimlyanam* [Explanatory Bible. Interpretation on the Epistle of the Holy Apostle Paul to the Romans] [Online] URL: https://azbyka.ru/otechnik/Lopuhin/tolkovaja_biblija_63/12 (Accessed 10 October 2019) (in Russ.).

Makarij (Bulgakov), Metropolitan of Moscow and Kolomna (1994), *Istoriya Russkoy Tserkvi* [History of The Russian Church], Publishing House of the Transfiguration Valaam Monastery, Moscow, Russia (in Russ.).

Marfo-Mariinskaya obitel' miloserdija [Martha and Mary Convent of Mercy] [Online]

URL: <https://www.mmom.ru/mmom/istoriya-obiteli/> (data Accessed: 10 October 2019).

Mitrofan (Serebrianskij) (1994), *Po stopam Khrista. Nastavleniya ottsa dukhovnogo sestram Marfo-Mariinskoj obiteli miloserdija* [In the footsteps of Christ. The spiritual father's instructions to the sisters of the Martha and Mary convent of mercy], Moscow, Russia (in Russ.).

Posternak, A. V. (2001), *Ocherki po istorii obschin sester miloserdija* [Essays on the history of communities of sisters of mercy], Sviyato-Dimitrievskoe uchilische sester miloserdija, Moscow, Russia (in Russ.).

Sophronij (Sakharov), Archimandrite (2018), *Starets Siluan* [Elder Siluan], Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Moscow, Russia (in Russ.).

Sribnaya, A.V. (2017), *Sestry miloserdija v gody pervoj mirovoj vojny* [Sisters of mercy during the First world war], PSTSU Publishing House, Moscow Russia (in Russ.).

Tennis, F. (2002), *Obschnost' i obschestvo: Osnovnye poniatija chistoy sotsiologii* [Community and society: Basic concepts of pure sociology], Transl. by Sklyadnev, D.V., Vladimir Dal, Saint-Petersburg, Russia (in Russ.).

Информация о конфликте интересов: автор не имеет конфликта интересов для декларации.

Conflict of Interests: the author has no conflict of interests to declare.

ОБ АВТОРЕ:

Горбатенко Анжелика Геннадиевна, магистрант, кафедра философии и теологии, социально-теологический факультет имени митрополита Московского и Коломенского Макария (Булгакова), институт общественных наук и массовых коммуникаций, Белгородский государственный национальный исследовательский университет, ул. Победы, д. 85, г. Белгород 308015, Россия; imjus@mail.ru

ABOUT THE AUTHOR:

Angelika G. Gorbatenko, Graduate Student, Department of Philosophy and Theology, Institute of Social Sciences and Mass Communications, Belgorod State National Research University, 85 Pobedy St., Belgorod 308015, Russia; imjus@mail.ru