

ISSN 2313-061X

Научно-методический журнал

ВЕСТНИК

Издается с 2014 года

**2 (6)
2015**

ВЛАДИМИРСКОГО
ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА
ИМЕНИ АЛЕКСАНДРА ГРИГОРЬЕВИЧА
И НИКОЛАЯ ГРИГОРЬЕВИЧА СТОЛЕТОВЫХ

Социальные и гуманитарные науки

Учредитель

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

Издатель

Владимирский государственный университет
имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых

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

ПИ № ФС77-56199 от 28 ноября 2013

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

Вестник ВлГУ является рецензируемым и подписным изданием

ISSN 2313-061X

© ВлГУ, 2015

Редактор
А. П. Володина

Корректор
В. С. Теверовский

Технический редактор
С. Ш. Абдуллаева

Верстка оригинал-макета
Е. А. Балясовой

Автор перевода
А. В. Борзов, кандидат
ист. наук, доцент

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

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

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

Подписано в печать 20.12.15
Заказ №

Формат 60×84/8
Усл. печ. л. 11,16
Тираж 500 экз.

Отпечатано в отделе
оперативной полиграфии
издательства
Владимирского государственного
университета имени
Александра Григорьевича
и Николая Григорьевича
Столетовых

Редакционная коллегия серии «Социальные и гуманитарные науки»

Е. М. Петровичева доктор ист. наук, профессор
директор Гуманитарного института
(главный редактор серии)

Е. И. Аринин доктор филос. наук, профессор
зав. кафедрой философии и религиоведения (зам. главного редактора серии)

К. А. Аверьянов доктор ист. наук, ведущий научный сотрудник ИРИ РАН

М. В. Артамонова кандидат филол. наук, доцент
декан филологического факультета

И. Й. Деретич доктор филос. наук, профессор
руководитель проекта «История сербской философии», философский факультет, Белградский университет

В. В. Жданов доктор филос. наук университета
Фридрих-Александра Эрланген-Нюрнберг (Германия)

И. Я. Кантеров доктор филос. наук, заслуженный профессор МГУ
им. М. В. Ломоносова

Ю. В. Кривошеев доктор ист. наук, профессор
зав. кафедрой исторического регионоведения исторического факультета СПбГУ

Т. Л. Лабутина доктор ист. наук, профессор
ведущий научный сотрудник Института всеобщей истории РАН

И. К. Лапина доктор ист. наук, профессор
зав. кафедрой новой и новейшей истории

А. В. Лубков доктор ист. наук, профессор
проректор Московского педагогического государственного университета

С. А. Мартынова кандидат филол. наук, доцент
зав. кафедрой русской и зарубежной литературы

М. В. Пименова доктор филол. наук, профессор
зав. кафедрой русского языка

СОДЕРЖАНИЕ

ИСТОРИЯ

Д. А. Макеев Русская интеллигенция у истоков становления российско-египетских культурных связей (начало XX века)	5
О. А. Никонов К истории российско-иранских культурных связей (вторая половина XIX века) ...	22
А. Г. Лапшин, А. В. Бисерова Гончарные клейма с трехлепестковой розеткой из древнего Владимира (Опыт систематизации)	28
Е. М. Петровичева Земское самоуправление и власть в период Думской монархии в контексте модернизационной парадигмы	34

ФИЛОЛОГИЯ

В. А. Федосов Основные понятия народного языкознания	41
Т. А. Рогожникова Формы <i>praesens historicum</i> в старорусском тексте	47
И. А. Костылева Владимирская земля в творчестве В. А. Солоухина	52

ФИЛОСОФИЯ

Г. А. Геранина Семантика оппозиции «свой – чужой» в историческом и религиозном контексте	59
Н. М. Маркова Проблема гуманизма как формы взаимодействия религии и науки	64
Е. И. Коростиченко Немецкий союз свободомыслящих как преемник пролетарского свободомыслия	70
П. Е. Матвеев Учение Ф. Ницше о религии	77
Сведения об авторах	93

CONTENTS

HISTORY

D. A. Makeev
Russian Intellectuals as Pioneers of the Russian-Egyptian Cultural Ties
(early 20th century) 5

O. A. Nikonov
The History of Russian-Iranian Cultural Relations (2nd half of the 19th century) 22

A. G. Lapshin, A. V. Biserova
Potter Hallmarks with Three-Petal Rosette from Medieval Vladimir
(a systematization experience) 28

E. M. Petrovicheva
The zemstvo Self-Government and the State Power at the Duma monarchy
period from the view of modernization paradigm 34

PHILOLOGY

V. A. Fedosov
Basics of Folk Linguistics 41

T. A. Rogozhnikova
Forms of praesens historicum in the Old Russian Text 47

I. A. Kostyleva
Vladimir Region in the Works by Vladimir Soloukhin 52

PHILOSOPHY

G. A. Geranina
The Semantics of the Opposition "Our – the Other" in Historical
and Religious Contexts 59

N. M. Markova
The Problem of Humanism as a Form of Interaction between
Religion and Science. 64

E. I. Korostichenko
The German Freethinkers League as a Successor to Proletarian Freethinking. 70

P. E. Matveev
F. Nietzsche's Teachings on Religion 77

Contributors 93

УДК 94(620) «1900/1923»

Д. А. Макеев

РУССКАЯ ИНТЕЛЛИГЕНЦИЯ У ИСТОКОВ СТАНОВЛЕНИЯ РОССИЙСКО-ЕГИПЕТСКИХ КУЛЬТУРНЫХ СВЯЗЕЙ (НАЧАЛО XX ВЕКА)

Статья посвящена вопросам контактов между интеллигенцией России и Египта в начале XX века. Отмечены первые контакты русских путешественников, ученых и литераторов с египетской культурной общественностью, что позволяло египетским националистам знакомиться с российской действительностью, а российской общественности – с реальным состоянием политической и культурной ситуации в Египте.

Ключевые слова: революция 1905 г., «пробуждение Азии», Россия и Египет, творческая интеллигенция, культурные и научные контакты.

В годы колониальной зависимости Египта национальное правительство и деловые круги предпринимали попытки наладить торговые и прочие связи с Российской империей. Первые контакты между Россией и Египтом появились при правлении паши Мухаммеда Али и его преемниках, когда Египет был провинцией Османской империи. С согласия османского султана еще в 1783 г. между Египтом и Россией были установлены консульские отношения. В 1789 г. в Александрию прибыл первый русский консул. К концу XIX в. в Египте имелись консульские представительства Российской империи, благодаря чему её подданные имели возможность бывать в «стране пирамид» и путешествовать по её историческим и памятным местам.

Некоторые из них оставили интересные отчеты, статьи, воспоминания и заметки о посещениях Египта.

Обзор таких материалов и анализ места и роли творческой интеллигенции в спонтанном зарождении российско-арабских культурных связей представлен в трудах известного отечественного ученого-востоковеда Б. М. Данцига. Особого внимания заслуживают статьи учёного «Путешествия и литература о Ближнем Востоке во второй половине XIX и в начале XX в.» [13, с. 245 – 310] и «Русские писатели о Ближнем Востоке (вторая половина XIX – начало XX в.)» [13, с. 311 – 321]. Об интересе российской общественности к литературе и культурному наследию Египта свидетельствует исследование академика А. Е. Крымского «История новой

арабской литературы. XIX – начало XX в.» (М., 1971) В этом труде много внимания уделено проблемам возникновения и развития русско-арабских литературных связей. Автором было отмечено влияние политической культуры на развитие общественной мысли в арабском мире.

Влияние общественно-политической мысли стран Европы на развитие и формирование новых идеологических воззрений в египетском обществе начала XX в. признавали и египетские исследователи [3 ; 24]. При этом их внимание привлекала общественная и культурная деятельность эмигрантов из ряда европейских стран, которые на долгие годы обосновались в крупных городах Египта – Александрии, Каире. Вопросы о пребывании и деятельности русских эмигрантов в Египте, их участии в общественных процессах Египта и распространении современных знаний среди египетского населения нашли отражение в исследованиях историка-арабиста Г. В. Горячкина [9 ; 10]. Интересные наблюдения и оценки социально-политического и культурного развития Египта в конце XIX – начале XX в. встречаются в публицистических статьях журналистов, отражены также в художественной прозе и лирике писателей и поэтов. Публикации очевидцев египетской действительности обозначенного времени содержат любопытные подробности в описании повседневной жизни египетского народа, политики и действий феодально-колониальных властей и администрации британских оккупантов.

В настоящей статье предпринята попытка отразить российско-египетские культурные контакты начала XX в., которые слабо отражены в исторической литературе. Начальные контакты между представителями творческой интеллигенции России и Египта заслуживают особого внимания, так как они могли заложить связи для дальнейшего развития двух стран в сфере науки и культуры. В статье уделено внимание и вопросам об отношении египетской общественности к важнейшим событиям в России, к её культуре, общественной и политической жизни российского народа.

Хронологически статья охватывает период от рубежа XIX и XX столетий до провозглашения в 1922 г. независимости Египта и введения в стране конституции 1923 г. К этому времени в России самодержавие вынуждено было уступить державное место советской власти. В обеих странах сформировался устойчивый интерес к взаимовыгодным связям в области науки и культуры, возникла потребность в установлении торговых и прочих взаимоотношений.

Следует признать, что реформы британской администрации в сфере общего и профессионального образования в оккупированном Египте с 1882 г. могли способствовать формированию в стране новой (буржуазной) национальной интеллигенции. В связи с ростом противоречий между национальными патристическими силами и оккупационными властями Египта в период «пробуждения Азии» египетская общественность

предприняла попытки по преодолению традиционной замкнутости и стремилась к установлению связей с передовой общественностью зарубежных стран. Внимание египтян привлекло конституционное движение, охватившее Иран, Турцию и некоторые другие страны Востока. Внимание националистов Египта привлекла и деятельность Государственной Думы в России. Выступления египтян с требованиями конституционной реформы в своей стране приобрели массовость и настойчивость, от оккупационных властей они стали более решительно требовать проведения политических, социально-экономических и культурных реформ. Выступления национальных патриотов направлялись прежде всего против колониального режима, установленного британцами после захвата Египта в 1882 г., и против присутствия войск оккупантов на египетской территории. В первую очередь египтяне добивались введения в своей стране конституции как гарантии самостоятельного решения многих проблем Египта.

Некоторые путешественники, учёные, литераторы и другие представители русской интеллигенции, ставшие свидетелями этих выступлений, убеждались в том, что национальное общество Египта вступало в эпоху политического пробуждения. Русский писатель народнического направления, публицист и общественный деятель С. Я. Елпатьевский, путешествовавший по Египту в 1909 г., оказался свидетелем студенческих манифестаций в Каире и активизации конституционного движения

по всей стране. Он одним из первых среди представителей российской общественности признал влияние революции 1905 г. в России на политические настроения патриотов Египта и на рост антиколониальной активности национального общества [15, № 10, с. 211].

Сведения о революционных выступлениях российских народов в 1905 г. против самодержавия египтяне восприняли как понятные и близкие им по политическим целям. Арабские народы воспринимали Россию как западную державу, но населённую европейцами с «азиатским осадком на душе» (Вл. С. Соловьёв). Лидер и идеолог египетских националистов Мустафа Камиль, относя Россию к части Востока, отмечал общность целей и политических задач русской революции и национально-освободительной борьбы египетского и других арабских народов.

В 1905 г. ливанский писатель Халиль Сааде опубликовал в Каире повесть «Тайны русской революции», благодаря которой арабские читатели впервые познакомились с причинами возникновения революции в России, осознавали ее значение для освободительной борьбы угнетенных народов. Х. Сааде признал ее важнейшим событием в истории человечества и сравнил с великой французской революцией конца XVIII в., отметил также сходство революции в Российской империи с национально-освободительным движением арабских народов Османской и Британской империй. Повышенный интерес арабская интеллигенция проявила к судьбам российских мусульман. Египетские

публицисты отмечали, в частности, что при различии культурного и социально-политического укладов мусульмане колониального Египта и самодержавной России находились в схожем положении и были объектами грабительской политики колонизаторов. В целях поддержки российских единомышленников среди египетских мусульман были организованы сборы денежных средств и других пожертвований [9, с. 36 – 37]. По мнению египетского историка Джебра Юсефа, под влиянием русской революции активизировалась антиколониальная борьба египетского народа настолько, что английским оккупантам пришлось пойти на некоторые уступки и задуматься о конституционной реформе в Египте [24].

В период «пробуждения Азии» среди просвещенной части египетского общества возрос познавательный интерес к революционным событиям в России. Египетские интеллектуалы с XIX в. познакомились с культурой и жизнью народов далёкой страны через лучшие образцы русской литературы. Среди них получили известность произведения А. С. Пушкина, Н. В. Гоголя, М. Ю. Лермонтова, И. С. Тургенева, Ф. М. Достоевского, Л. Н. Толстого, А. П. Чехова и других классиков русской литературы. Египетским интеллектуалам знакомы были некоторые сочинения видных демократических представителей русской художественной и публицистической литературы А. И. Герцена, Н. П. Огарёва, В. Г. Белинского, Н. Г. Чернышевского, Н. А. Добролюбова, выступавших с критикой тирании российского

самодержавия, выступавших против устаревших форм государственного управления.

Египетская интеллигенция весьма близко воспринимала философские и нравственно-эстетические взгляды Л. Н. Толстого. В 1901 г. переводчик ряда произведений великого русского писателя палестинец Селим Кобейн опубликовал в Каире книгу «Учение Толстого» («Мазхаб Тулстуй»), в которую включил отрывки из трилогии Льва Толстого «Детство», «Отрочество» и «Юность». Затем в Каире были опубликованы «Краткое изложение Евангелия» и повесть «Крейцерова соната». Появились и другие переводы на арабский язык сочинений Льва Толстого: романа «Воскресение», публицистического сочинения «Исповедь» – полемического произведения о поисках смысла жизни и отношении к вере – и открытого письма российскому императору Николаю II. Исследовательница арабской литературы, филолог Э. А. Али-Заде заметила, что читающая арабская общественность высоко ценила Л. Н. Толстого, прежде всего как нравственного проповедника, мыслителя и гуманиста нежели как творческого художника [1, с. 45]. По словам С. Я. Елпатьевского, египтян привлекали высказывания русского писателя о турецкой конституции и младотурецком движении.

Лев Толстой имел переписку с видными общественными деятелями Египта Мухаммедом Абдо и Габриэлом Саси [16, с. 300 – 302], его интересовали проблемы состояния египетского общества. Он с интересом воспринимал сведения о

жизни египтян из писем своих читателей из Египта. Поклонников великого русского писателя немало было среди египетского чиновничества и средних городских слоев. Интересным представляется тот факт, что в связи с получением в 1904 г. известий об отлучении Л. Н. Толстого от церкви египетский просветитель и исламский реформатор шейх Мухаммед Абдо направил ему письмо моральной поддержки. М. Абдо высоко отозвался о религиозно-философском учении и гуманном мировоззрении Льва Толстого, признав положительное воздействие его взглядов и творчества «на всех образованных людей» [10, с. 227]. Интерес к философско-нравственному учению Л. Н. Толстого, его пониманию религии и всеобщего мышления проявляли многие египетские интеллигенты и даже феллахи Нильской долины [15, № 11, с. 138 – 139 ; 4, с. 387]. В творчестве великого русского писателя внимание египетской общественности привлекло отражение предреволюционной эпохи Российского государства.

Активным популяризатором сочинений Льва Толстого и других русских писателей среди образованных кругов арабского мира стал журнал «Ан-Нафас» («Драгоценности»), издававшийся с 1908 по 1923 гг. в палестинском городе Хайфе. Этот печатный орган пользовался большим авторитетом среди арабской интеллигенции. В 1909 г. в вольном переводе Х. Бейдиса, основателя журнала, арабские читатели смогли познакомиться с романом русского писателя А. К. Толстого «Князь Серебряный». Роман был опубликован

под арабским названием «Ужасы деспотизма». По признанию переводчика, публикацией о сложной эпохе царствования Ивана IV на Руси он хотел привлечь внимание читателей «на такие проявления тирании, как произвол, насилие, несправедливость, гнёт и другие жестокости и преступления, ненавистные человечеству» [1, с. 44]. В 1913 г. на страницах журнала «Ан-Нафас» на арабском языке была опубликована первая часть романа «Анна Каренина», самого известного и читаемого социально-философского произведения Л. Н. Толстого. В журнале публиковались также рассказы А. П. Чехова, главным образом юмористические [1, с. 49]. В 1909 г. в Каире был издан сборник ряда публицистических статей Максима Горького. Селим Кобейн, арабский переводчик сборника, называл М. Горького «глашатаем русской революции, решительным борцом за интересы и права своего народа, против деспотизма и власти царей» [17, с. 280 – 281]. Египетские интеллектуалы признавали влияние гуманных идей реалистической литературы России на формирование мировоззренческих взглядов арабских писателей, на развитие общественной мысли в Египте [18, с. 5 – 14]. В сочинениях египетских литераторов появлялись надежды на скорое освобождение от колонизаторов и ожидания светлого будущего своей родины.

Под воздействием культурно-цивилизационного общения с творческой интеллигенцией России среди египетских интеллектуалов возрастал интерес к российской культуре, пробуждалось

национальное самосознание и крепло стремление к установлению связей с передовой российской общественностью. Египетская интеллигенция не могла не заметить, что Россия с большим трудом преодолевала последствия войны с Японией. Её властями предпринимались попытки спасти самодержавие от крушения в случае успеха революции 1905 г. С восстановлением державной военно-политической и экономической мощи России, подорванной неудачной войной и последовавшей затем революцией, общественность и деловые круги Египта стали проявлять заинтересованность в установлении с Российской империей торговых и прочих связей.

Наиболее доступными становились культурные контакты, инициативу в их развитии проявляла научная и творческая интеллигенция. В культурной среде самой России того времени выявились стремление к познанию древних культур стран Ближнего Востока. Подтверждением тому стали поездки многих деятелей русской науки и культуры в ближневосточные страны и, в частности, в «страну пирамид». Увлечение ценностями древней старины и древними знаниями, философией, культурой, религией и таинствами Египта проявляли археологи, историки, филологи, писатели и поэты, журналисты, художники и другие представители творческих и научных слоёв российской интеллигенции.

Со времен русской революции 1905 г. путешественники и туристы стали обращать внимание на повседневную жизнь, культурную и хозяйственную

деятельность населения, на состояние образования и общего здравоохранения, торговли и экономики Египта. Одни из них оставили памятные заметки и очерки о поездках, другие отразили свои впечатления и восприятие «страны пирамид и фараонов» в художественных сочинениях (рассказах, стихах, картинах). Помимо описаний древностей, достопримечательностей и природы Нильской долины, вод Нила, путешественники отмечали разительные контрасты в положении и жизни бедных феллахов, создававших богатства страны, и богатых владельцев земли, роскошных дворцов и прочих ценностей древней страны.

Некоторые из путешественников, следуя морским путем мимо египетских берегов через Суэцкий канал, обращали внимание на своеобразие пейзажей египетского побережья и жизни портовых городов. Так, например, известный русский писатель А. П. Чехов не смог побывать в Египте, но был очарован видами древней страны. Возвращаясь из путешествия на Сахалин морским путем в Одессу, он плыл по Красному морю и Суэцкому каналу и был потрясен увиденным. «Я умилялся на Синай», – вспоминал писатель [16, с. 322]. Египетские пейзажи и древние памятники очаровывали художников, а художники-востоковеды запечатлели их во многих графических набросках, отразили также виды деревень Нильской долины, народные кварталы Каира. В картине известного русского живописца-мариниста И. К. Айвазовского «Вечер в Каире» в лучах света солнечного заката представлена панорама египетской столицы. Сумерки Каира,

зелено-карий закат надолго запали в память Андрея Белого (псевдоним поэта Бориса Николаевича Бугаева), предпринявшего в 1911 г. трехнедельное путешествие по Египту, о чем поэт вспоминал в мемуарах. Не так восторженно воспринял виды египетской столицы писатель Иван Бунин. В дневниковых записках за 1907 г. он отметил, что Каир показался ему «пыльнопесчаным и каменистым» городом, расположенным «у подножия пустынного кряжа Мокатама». «Вид на Каир, мутный и пыльный, ничтожный закат за великой Пирамидой», – писал Иван Бунин. Ему надолго запомнились «многочисленные экипажи, жара и москиты, туман над Нилом, аллея к пирамидам и новая, но прелестная мечеть» [7, с. 46].

В начале XX в. путешествия по Египту совершили поэты Михаил Кузмин, Николай Гумилёв и Константин Бальмонт. В 1903 г. с гастролями Египет посетил выдающийся русский певец Федор Шаляпин, а в 1908 г. в Александрии состоялись триумфальные гастроли балерины Анны Павловой. Впечатления от посещения историко-культурных мест Египта для поэта М. Кузмина послужили поводом к созданию цикла лирических стихов под общим названием «Александрийские песни». Стихи были написаны в 1905 – 1908 гг., их основной мотив был навеян поэту-романтику не столько всем увиденным во время путешествия по Египту, сколько знакомством с египетскими легендами и переводами древнеегипетских текстов [19, с. 61 – 81]. Неразгаданный Сфинкс, древние пирамиды,

воды «царственного» Нила, труд «подъяремного» феллаха на полях Нильской долины и белые песчаные пространства Египта нашли отражение в стихотворных циклах К. Бальмонта «Хоровод времени» (1908) и «Зарево зорь» (1912). Впечатления о путешествии в Египет поэт отразил в книге «Край Озириса» (1914). В откликах о поездках в «страну пирамид» русские поэты с чувствами удовлетворения и восхищения оценивали всё увиденное. В то же время они не могли скрыть ощущения себя в этой стране чужаками. Особенно заметно тоска по местам и пейзажам своей родины, овладевавшая человеком в отдалении, прослеживается в лирике поэта Константина Бальмонта.

Памятный египетский след отразился и в поэтических экспериментах русского философа Владимира Соловьева, дважды посетившего Египет – в 1875 г. и 1898 г. (стихи «Нильская дельта», «Три свидания»). Во время второй поездки Вл. С. Соловьев обратил внимание на возрастание роли религиозного фактора в общественно-политической жизни мусульманского общества. В работе «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории» (1898) он высказал мысль о том, что европейским державам вскоре придется столкнуться с упорной борьбой народов пробудившегося ислама в Западной Азии, Северной и Средней Африке [22, с. 643]. В мире слишком много было несправедливостей и вряд ли угнетенные народы могут долго мириться с ними. Это замечание русского философа оказалось пророческим. Во

время «пробуждения Азии» массовые выступления народов против европейских колонизаторов охватили почти весь мусульманский мир, а ислам сплачивал угнетенные народы в борьбе против европейских колонизаторов.

В 1907 г. молодой поэт Николай Гумилёв, обучаясь в Сорбонне, решил на путешествие в Северо-Восточную Африку с посещением Абиссинии (Эфиопии). Неопределенность по поводу этого африканского путешествия поэта-романтика сохраняется до сих пор. Отечественный историк-африканист А. Б. Давидсон, например, считает, что поездка Гумилёва в Эфиопию в этот год не состоялась, и первая встреча поэта с Африкой, состоявшаяся в 1908 г., ограничилась знакомством с Египтом.

Известный филолог и писатель М. Л. Вольпе заметил, что во время первого своего путешествия в Африку Гумилёв «наверное, посетил Египет, возможно, по Нилу доплыл до Судана, Вместе с тем соблазнительно предположить, что он добрался до озера Чад, хотя здесь мы вступаем на зыбкую почву домыслов. Никаких специфических целей, кроме туристических, Гумилёв, судя по всему, не преследовал» [8, с. 99]. Неоспорим тот факт, что сохранены сведения о пребывании Н. С. Гумилёва в Каире, где ему пришлось задержаться. Поэт намеревался побывать в отдаленных районах Египта, но ограничился знакомством с памятными местами Мемфиса, посмотрел на Сфинкса и великие пирамиды. Впечатления о первом посещении Африки он отразил в сборнике «Романтические стихи», где

в поэтических формах точно представлены египетские пейзажи деревень, быт и трудолюбие крестьянства (феллахов). Во время нахождения в Египте Н. Гумилёв послал из Каира большое письмо со стихами поэту и прозаику Валерию Брюсову, считавшего его лучшим учителем в «курсе» своего поэтического развития. Но, очевидно, адресат письма не получил. Поэт заметил, что «в египетском почтовом ведомстве порядки поистине африканские» [11, с. 200].

Зимой 1909 – 1910 гг. Николай Гумилёв вошел в состав русской экспедиции во Французское Сомали, организованной русским академиком В. В. Радловым. Тогда поэт впервые посетил окраину Абиссинии. В 1913 г. Гумилёв предпринял длительную африканскую поездку «в качестве руководителя экспедиции, посланной Российской Академией наук» [7, с. 100]. Экспедиция была организована Музеем антропологии и этнографии РАН. После африканских путешествий появились новые стихи Н. С. Гумилёва и знаменитый его «Африканский дневник». В сборнике стихов «Шатер» отразилось восприятие поэтом-романтиком многих африканских стран. В поэтических формах он описал Египет, «медлительные воды» его священной реки Нила, белые пески Сахары, Суэцкий канал и Красное море. В стихотворении «Египет» проявились социальные нотки. Поэт писал: *«Пусть хозяева здесь – англичане, / Пьют вино и играют в футбол, / И Хедива в высоком Диване / Уж не властен святой произвол!»*. И далее: *«...Пусть! Но истинный царь над страной / Не*

араб и не белый, а тот, / Кто с сохой или бороною / Черный буйвол в поле идет. ... Он любимец священного Нила / И его современник – феллах» [12, с. 285 – 286].

Сборник стихов «Шатер» вышел в свет спустя восемь лет после последнего путешествия Н. С. Гумилёва в Африку, и в нем поэт выразил глубоко запавшие в память впечатления от всего увиденного и прочитанного [8, с. 109]. О своих поездках в Африку и африканских приключениях Николай Гумилёв нередко рассказывал в кругу своих знакомых и делился впечатлениями с участниками поэтических вечеров, пользовавшихся тогда у русской интеллигенции большой популярностью. Отличавшийся отвагой и риском, склонностью к скитаниям и увлеченный восточной тематикой поэт Н. С. Гумилёв предпринял попытку лирического самовыражения в пьесе «Дон Жуан в Египте», мотивы арабской сказки вдохновили его на сочинение лирической композиции «Дети Аллаха» для музыкального театра.

Определённый интерес представляют очерковые и поэтические замечания о путешествии по Египту вплоть до Нубии видного прозаика и поэта Ивана Бунина. После посещения арабской страны в 1907 г. он отразил свое восприятие не только древностей, природы и Каира, но и египетской действительности в очерках и рассказах о Востоке (сборник «Тень птицы»). По словам российского востоковеда Б. М. Данцига, в ранней редакции своего рассказа «Третий класс» Иван Бунин дал уничтожающую характеристику поведения

надменных англичан-колонизаторов в подвластном им Египте. Он писал: «В Египте, возле пирамид, храмов, я с утра до вечера слушал треск палок по головам арабов: арабы с бешеными криками осаждали туристов, предлагая им свои услуги, своих ослов, а английские полицейские молча лупили их направо и налево, да так крепко и ловко, что только отскакивали палки полицейских от тел и голов арабов» [13, с. 304 – 305].

Ещё в 1888 г. писатель А. Коптев в воспоминаниях о поездке в Каир и о поведении англичан в Египте писал: «С самого вступления на египетскую почву видишь здесь присутствие англичан, войска которых с особой надменностью расхаживают в своих красных мундирах, белых головных уборах наподобие прусских военных касок и обязательно с тонкою тростью в руках, точно это принадлежность военного атрибута» [13, с. 278]. С. Я. Елпатьевский в очерке о посещении Египта тоже писал о том, что английских солдат отличали высокомерие и надменность в поведении, «наличие в руках хлыста, а также белые перчатки и безукоризненно чистые красные мундиры» [15, № 10, с. 200]. Он обратил внимание и на тот факт, что в арабской стране отчетливо проявлялось различие в положении иностранцев и местного населения. Все иностранцы свысока смотрели на феллахов и прочих египтян. Елпатьевский писал: «Две жизни текут в Египте рядом, не сливаясь и не смешиваясь. Жизнь европейцев и жизнь туземцев, как две стены, стоят они друг против друга, враждебные и настороженные» [15, № 10, с. 208]. Такие контрасты

были вполне сопоставимыми с различиями между двух земельных пространств Египта – «плодоносной долиной Нила и безбрежным песком пустыни» [15, № 11, с. 150].

По признанию Андрея Белого, во время поездки по Северной Африке, в патриархальном Тунисе, ему пришлось увидеть «изнанку колониализма», а в Египте – существо господства британских колонизаторов ему открылось уже в качестве «паразитизма». В мемуарах «Между двух революций», содержащих африканские воспоминания поэта, отмечалось, что после посещения двух этих арабских стран он стал с «особенной лютостью» относиться ко «всем проявлениям европейской цивилизации... и это – неспроста; европейцы всюду нам предстали как угнетатели, искажители и развратители мира» [4, с. 398]. Египетский Порт-Саид русский поэт воспринял как город авантюристов, «смеси культур, флор и фаун трех континентов» [4, с. 386]. Ему не удалось проехать по Нильской долине, побывать в Луксоре и Асуане, на длительное время пришлось задержаться в Каире и хорошо познакомиться с этим древним городом и его пригородами. А. Белого поразили резкие контрасты состояния между фешенебельным европейским кварталом и грязными кварталами и их улицами нищеты и нестроенности арабской части города. Поэт заметил, что надо увидеть европейского колонизатора в колонии, «чтобы понять существо паразита», его высокомерное отношение к арабам. С сожалением воспринимал Андрей Белый тщетные попытки каирских феллахов

«быть европейцами, щеголяя в изысканных смокингах, в запахе одеколona» [4, с. 382]. Англичане их просто не замечали, они вообще пренебрежительно относились к египтянам и ко всему местному, даже к магазинам. Один житель Каира сетовал: «Верьте, – не было случая, чтобы приехавший сюда англичанин, раз хоть что-нибудь купил у араба; чиновники, стоящие здесь на службе, раз в год, получивши отпуск, едут в Лондон, где закупают всё, что нужно на год, – от костюма до английской булавки» [4, с. 389]. Всё читанное в книгах о древнем Египте, признавался поэт, неожиданно сменилось грустной действительностью. В письме одному из своих адресатов о цивилизаторстве Запада на Востоке А. Белый писал: «Боже до чего мертвы иностранцы: ни одного умного слова, ни одного подлинного порыва. Деньги, деньги, деньги, деньги и холодный расчет, ...на западе благополучно здороваются; румянощекий господин Котелок, костяная госпожа Зубочистка – вот подлинные «культуртрегеры Запада», ...уже месяц, как все бунтует во мне при слове *«Европа»*» [4, с. 551]. Поведение англичан в Египте мало чем отличалось от поведения французов в Тунисе.

Отношение арабов к европейским господам-колонизаторам отразилось в сочинениях египетских писателей Салама Аббаса, Махмуда аль-Аккады, Махмуда аль-Мувайлихи, Ибрагима аль-Мисри, Исмаила Мазхара, Ахмеда Амина. Многие египетские писатели признавали, что на их творчество большое влияние оказывали реализм и гуманистические идеалы сочинений

Ф. М. Достоевского, Л. Н. Толстого, А. П. Чехова, М. Горького. Внимание русских классиков к миру «маленького человека», к их тревогам за свою судьбу и будущее отчизны были близки и понятны египетским литераторам, которые стремились реалистически отразить борьбу народа за свободу и национальный прогресс своей родины. Их сочинения становились социальным протестом против произвола феодально-колониальной тирании, в некоторых из них обосновывалась необходимость конституционных реформ и эвакуации оккупационных войск из Египта. Оценки поведения и действий англичан в колониальной стране египетскими писателями были схожи с оценками и суждениями на этот счет русских публицистов и литераторов, посетивших «страну пирамид». Египетские деятели литературы убеждали общественность своей страны в необходимости знакомства с европейской цивилизацией и заимствования её достижений, доказывая необходимость сохранения и защиты традиций национальной культуры и образа жизни общества.

Творческие представители египетского общества имели близкие контакты с деятелями культуры стран Европы и признавали европейское влияние не только на их творчество, но и на приближение к европейскому образу жизни городского населения. В крупных городах возникали жилые кварталы и улицы с многоэтажными домами европейского типа, общественные и фабричные сооружения по современному архитектурному образцу. Египетские художники обращались к острым

социальным проблемам, сюжетам повседневной жизни феллахов и различных городских слоев, изыскивали военно-патриотические темы. В их картинных зарисовках часто отражались героические персонажи исторического прошлого и исламских преданий, что позволяло современникам ощутить причастность к древнему наследию своей страны.

Возникали новые тенденции в театральном искусстве. Профессиональные театральные труппы часто обращались к произведениям мировой драматургии, их свободно переводили и переносили драматические действия на египетскую почву. Популярность получали пьесы арабских авторов, посвященные истории борьбы египтян за свободу своей страны. В какой-то мере обращение литераторов к исторической тематике способствовало пробуждению чувств патриотизма, гордости и национального достоинства среди египетского населения. В художественной литературе и других видах египетского искусства шли поиски эффективных форм для отражения тематики современности. В частности, такие поиски проявились в творчестве египетского писателя и драматурга Тауфик аль-Хакима, автора патриотической пьесы «Тяжелый гость», отличившейся критикой британского господства. В драмах Махмуда Теймура и Антуана Язбека реалистично были представлены бытовые проблемы жизни египтян. В искусстве художников проявилось стремление к оживлению традиционного арабского стиля и его модернизации, к отражению бытовых сторон

городской жизни и народных кварталов Каира. Новшества проявились и в музыкальном искусстве Египта. Композиторы в сочинениях для музыкального театра стали использовать материалы арабского фольклора, популярные народные песни и мелодии. В своих произведениях писатели, поэты, драматурги, художники, музыканты и театральные деятели стремились реалистично отражать разные стороны жизни простого народа, подвергали критике нравы аристократии и соглашательскую политику государственных и политических лидеров Египта, их подбострастие перед оккупантами.

Писатель Хайкаль в 1914 г. издал повесть «Зайнаб», в которой отразил реальность жизни населения деревни долины Нила, положение и быт феллахов. Адвокат и судья Касим Амин книгой «Новая женщина» («Аль-Марья аль-Джадида»), изданной в Каире (1901), отметил бесправное положение женщины в мусульманских странах, обратил внимание на их унижение в семье и обществе, осудил многоженство и ношение хиджаба, призвал общество и власти к изменению законов относительно практики разводов и многобрачия. Амин предлагал создавать начальные школы специально для обучения девочек, организовывать для них профессиональные учебные заведения. В 1912 г. книга Касима Амина в переводе на русский язык была издана в Петербурге. Появление этой книги в России совпало с резким обострением мусульманского вопроса в общественно-политической жизни царской империи [6].

Социальные условия повседневной жизни и неравенство различных групп в египетском обществе отразились в творчестве египетского поэта Ахмед Шауки. В Египте его называли «королем поэтов». Перу Шауки принадлежит несколько исторических романов и пьес в стихах, выполненных в арабской традиционной форме стихосложения. Другой поэт аль-Буруди, соратник Ораби-паши, сосредоточил свое внимание на проблемах участия героев египетского народа в борьбе против колонизаторов и за национальную независимость. Большую популярность получили драматические сочинения, среди которых известность имели пьесы зачинателя египетской политической сатиры Якуба Саннуа. Этот драматург призывал соотечественников к борьбе с невежеством, к культурному просвещению нации и реформированию системы национального образования. Большой вклад в создание политической публицистики внес Мустафа Камиль, автор многих очерков и статей на актуальные темы общественно-политического развития Египта. Он стал одним из инициаторов общественного движения за создание в Каире национального университета.

Свидетелем литературного оживления в странах Арабского Востока был российский востоковед-арабист И. Ю. Крачковский. В 1908 – 1910 гг. учёный находился в командировке в Ливане, Сирии и Египте с целью изучения живых арабских диалектов и современной арабской литературы. Внимание его привлекла историческая тематика сочинений египетских писателей.

На ученого произвели впечатление отклики на русскую революцию 1905 г. многих арабских публицистов. Анализ таких публикаций был отражен в трудах И. Ю. Крачковского [18], в том числе в его исследовании «Исторический роман в современной арабской литературе». Русский учёный обратил внимание на тот факт, что увлечение арабских литераторов исторической проблематикой объяснялось во многом тем, что такие сочинения среди арабов-мусульман были также распространёнными, как и труды богословского характера. Обращение писателей к героическому прошлому арабских народов сказывалось на общественном сознании, помогало патриотам лучше ориентироваться в настоящем. Египетская художественная проза начинала содержать критику британского режима и соглашательства хедивских властей Египта (писатели Джирджи Зейдан, Фарах Антуан, Таха Хусейн, Тауфик аль-Хаким, Махмуд Теймур, Касим Амин и другие). Джирджи Зейдан стал известен трудами по истории арабской литературы, которые на долгие годы сохраняли значимость для исследований роли творческой интеллигенции в истории зарождения идеологии национально-освободительного движения в Египте. К. Амин оказал большое влияние на развитие общественного движения сторонников женского равноправия.

И. Ю. Крачковский впервые затронул исследовательские проблемы о состоянии общественной мысли в Египте и роли египетских писателей в идейно-политической жизни арабской страны.

Он признавал, что знакомство с произведениями мастеров русской классики (Л. Н. Толстого, Ф. М. Достоевского, А. П. Чехова) сказывалось на творчестве египетских писателей. В частности, И. Ю. Крачковский особо отмечал значение для арабов знакомства с публицистическими сочинениями А. М. Горького, оказавшими влияние на формирование общественной мысли и философских взглядов египетской интеллигенции, на появление реалистического метода в творчестве писателей. Признавая влияние европейской культуры на творчество арабских литераторов, русский учёный отмечал, что новые направления в развитии египетской литературы зарождались в условиях соперничества старого и нового в общественном развитии Египта.

3 июня 1909 г. под псевдонимом Энвер-бей И. Ю. Крачковский в газете «Санкт-Петербургские ведомости» опубликовал статью, в которой утверждал, что у Российской империи отсутствуют колониальные интересы на Ближнем Востоке. Россия, писал он, не нуждалась в территориальных приобретениях, её интересовали только арабские рынки для сбыта товаров. Такая позиция сказывалась на восприятии арабами России. Хорошо познавший Арабский Восток, И. Ю. Крачковский утверждал, что «арабы, даже и мусульмане, не говоря уж о христианах, испытывают к России симпатии» [23, с. 142].

С проявлениями доброжелательности египтян встречались многие русские путешественники, посещавшие Египет (С. Я. Елпатьевский, А. Белый,

И. А. Бунин и др.). Географ, врач-путешественник А. В. Елисеев, совершивший в конце XIX в. несколько поездок по арабским землям Османской империи и посетивший Египет, в своих воспоминаниях отметил, что русское имя вызывало уважение, и мусульманин не равнял русского «ни с немцем, ни с французом, ни тем более с англичанином». Он писал: «Везде, где только выдавала меня моя национальная одежда, везде я встречал дружественное отношение, слышал приветствия, целые фразы на ломаном русском языке и нигде ничего враждебного... даже в недавнее время бомбардирования Александрии, когда бедуины и египетская чернь избивали европейцев, одно слово «я москов» спасало русских от общей участи» [13, с. 276].

Следует отметить, что в связи с начавшимися репрессиями и расправами царской охранкой над участниками революции 1905 г. немало русских людей нашло прибежище в Египте. Среди эмигрантов были и моряки-черноморцы, участники восстания на мятежном крейсере «Потёмкин». Они встретились с благосклонным отношением к ним жителей Александрии. Приток русских эмигрантов в Египет возрос за годы Первой мировой войны и особенно после Октябрьской революции 1917 г. и Гражданской войны в России: к 1917 г. их численность составила почти 4 тыс. человек, а после окончания войны достигла 18 тыс. человек. Среди них оказалось немало известных интеллигентов: художник и график И. Билибин, архитектор Б. Фридман-Клюзель, преподававший на факультете

изящных искусств Каирского университета. Известные крупные специалисты в области истории Древнего Египта и древнеегипетского языка Г. Лукьянов и В. Викентьев также стали профессорами Каирского университета. Крупный русский египтолог и археолог В. С. Голенищев, покинувший Россию в 1915 г., остановился в Ницце (Франция). Вскоре он поселился в Египте, где стал профессором Каирского университета, организовал кафедру египтологии. Его учениками оказались первые национальные учёные-египтологи, среди них – Ахмед Фахри. В Каире при участии Голенищева был основан египтологический центр, ученый составил каталог папирусов Египетского музея. В отечественной востоковедной науке он известен во многом благодаря сбору и систематизации уникальной коллекции египетских древностей, которая привлекла внимание выдающихся египтологов мира. С 1908 по 1912 гг. коллекция хранилась в московском Музее изящных искусств, но русское правительство, преодолевая последствия войны с Японией 1904 – 1905 гг., распродало её экспонаты. Достижения в археологических изысканиях и изучении древностей Египта В. С. Голенищев отразил в ряде научных работ, посвящённых проблемам истории и филологии Древнего Египта, среди них выделялся фундаментальный труд «Археолог: результаты путешествия по Египту» (1890).

Судьбы русских эмигрантов привлекали внимание отечественных исследователей. Историк В. Беляков писал: «Среди русских, осевших в Египте,

было немало талантливых учёных, художников, а также потомков старинного рода» [5, № 12, с. 61]. В работе арабиста Г. Горячкина содержится немало подтверждений тому, что уровень образованности русских эмигрантов в Египте превосходил образовательный уровень представителей других эмигрантских общин, находившихся в этой стране (греческой, итальянской, французской, испанской, немецкой, австрийской) и был равен уровню образованности членов английской общины [10]. Привлекательными для русских эмигрантов стали Александрия, Каир, Порт-Саид. В 1910-х гг. в египетской столице появился «Русский клуб», скоро превратившийся во влиятельный просветительский центр Каира. В клубе открылась публичная библиотека, организовывались концерты, ставились спектакли, читались публичные лекции на популярные темы, организовывались встречи читателей со специалистами медицины, санитарии, агрономии и др. В столичном пригороде Гелиополисе русские врачи-эмигранты учредили поликлинику, при которой ими был устроен домовый храм в честь святителя Николая. Иконостас храма выполнялся по эскизу русского художника Ивана Билибина [2, с. 14]. Деятельность русских эмигрантов в различных сферах египетской экономики, науки и культуры вносила определённый вклад в культурное развитие Египта. Некоторые из них старались сохранять связи с родной культурой.

Начиная с периода «пробуждения Азии» общественные деятели, политики, публицисты, журналисты и писатели

различных идейных убеждений отражали распространённые в египетском обществе политические идеи и взгляды в своих публикациях в газетах и журналах. В публицистических очерках и заметках, в художественных произведениях часто выражались идеи о необходимости освобождения страны от господства феодально-колониальных бюрократов и компраторов, составлявших основную базу влияния британских колонизаторов в Египте. Многие из патриотов были убеждены в том, что освобождению страны могут способствовать успехи в народном просвещении и культурном возрождении нации, но не революции [21, с. 80 – 82]. В народном просвещении они видели главный фактор успеха общественно-политического прогресса, а революционные выступления осуждали и предпочитали их не допускать. Разочарование интеллигенции в революционных формах борьбы объяснялось осознанием ею того факта, что осуществление реформ было возможно только волей сверху, то есть правящими политическими силами (британской администрацией). Исторический опыт других стран убеждал их, что снизу добиться и провести реформы никогда и никому не удавалось. Поэтому приходилось лишь возлагать надежды на лучшую долю в будущем, надеяться на то, что просвещённые умы приобщат народные массы к знаниям и просветят их, вот тогда страна сможет приобрести способности, необходимые для достижения национальной свободы и независимости.

Путешественники и туристы, представители культуры и науки России,

посещавшие Египет, обратили внимание на эти тенденции в общественной жизни египтян. Они проявляли интерес не только к историческому прошлому, культурным ценностям и древностям «страны пирамид», но и к проблемам повседневной жизни египетского народа. Контакты египетской интеллигенции с видными представителями российской культуры свидетельствовали о стремлении к устойчивым научным и культурным взаимовыгодным связям. Некоторые русские учёные смогли познакомиться с редкими книжными фондами библиотек Бейрута, Александрии и Каира, ими были установлены прямые контакты с арабскими коллегами, писателями и журналистами. Значительным стал вклад И. Ю. Крачковского в изучение арабской художе-

ственной и публицистической литературы второй половины XIX – начала XX в. Без научных трудов И. Ю. Крачковского, как утверждает доктор филологических наук А. А. Долинина, «изучение арабской литературы этого периода просто немыслимо» [14, с. 140].

Следует признать, что научно-культурные связи с Египтом Советской России удалось начать не с чистого листа. Она смогла унаследовать опыт культурных связей, приобретённый творческой общественностью Российской империи. Египетская научная и культурная общественность также была заинтересована в сохранении связей с Россией [20]. Общественность обеих стран осознавала целесообразность установления и развития культурных и научных межгосударственных отношений.

Библиографические ссылки

1. Али-Заде Э. А. Роль журнала «Ан-Нафас» (1908 – 1924) в популяризации русской литературы на Ближнем Востоке // Восток (Oriens). 2014. № 2.
2. Аронина Н. В. Египет и египтяне глазами художника И. Я. Билибина (20-е годы XX века) // Исторический опыт мировых цивилизаций и Россия: материалы междунар. науч.-практ. конф. Владимир : Изд-во ВлГУ, 2014.
3. Аш-Шафии Ш. А. Развитие национально-освободительного движения в Египте (1882 – 1956). М. : Изд-во восточ. лит., 1956.
4. Белый А. Между двух революций. Воспоминания. В 3 кн. Кн. 3. М. : Худож. лит., 1990.
5. Беляков В. Русские беженцы в Египте // Азия и Африка сегодня. 1992. № 11, 12.
6. Борисова И. Д., Макеев Д. А. Мусульманский вопрос в государственной политике Российской империи начала XX в. // Вестник Владимирского юридического института. 2014. № 2(31).
7. Бунин И. А. Лишь слову жизнь дана... (Русские дневники). М. : Сов. Россия, 1990.
8. Вольпе М. Л. Африканские путешествия Николая Степановича Гумилева // Народы Азии и Африки. 1989. № 1.
9. Горячкин Г. Россия – Египет: как это начиналось // Азия и Африка сегодня. 1994. № 7.

10. *Он же*. Русская Александрия. Судьбы эмиграции в Египте. М. : Русский путь, 2012.
11. Гумилев Н. С. Стихотворения и поэмы. Л. : Сов. писатель, 1988.
12. *Он же*. В огненном столпе. М. : Сов. писатель, 1991.
13. Данциг Б. М. Ближний Восток : сб. ст. М. : Наука, 1976.
14. Долинина А. А. Игнатий Юлианович Крачковский как исследователь арабской литературы // Народы Азии и Африки. 1985. № 2.
15. Елпатьевский С. Я. Египет // Русское богатство. 1909. № 10, 11.
16. Зайцев В. К. Чехов // Далекое... М. : Сов. писатель, 1991.
17. Котлов Л. Н. Становление национально-освободительного движения на Арабском Востоке (середина XIX в. – 1908 г.). М. : Наука, 1975.
18. Крачковский И. Ю. Отзвуки революции 1905 г. в арабской художественной литературе // Советское востоковедение. 1945. Т. III.
19. Кузмин М. Избранные произведения. Л. : Худож. лит., 1990.
20. Макеев Д. А. Советско-арабские научно-культурные связи в довоенные годы // Политика великих держав на Балканах и Ближнем Востоке в Новейшее время : сб. науч. тр. Свердловск : Изд-во УрГУ, 1987.
21. Нестеров Ф. Ф. Общественная мысль Египта в период с конца XIX в. по тридцатые годы XX в. // Труды Университета дружбы народов имени Патриса Лумумбы. 1968. Т. XXXII.
22. Соловьев В. С. Сочинения. В 2 т. Т. 2. 2-е изд., стер. М. : Мысль, 1990.
23. Черемисская М. И. Арабская прокламация в московском архиве // Восток (Oriens). 1993. № 5.
24. Юсеф М. Н. Д. Английская оккупация Египта и национальное движение в 1906 – 1914 гг. Каир, 1976 (на араб. яз.) ; Ас-Саид Р. История социалистического движения в Египте. 1900 – 1925. Каир, 1981 (на араб. яз.).

D. A. Makeev

**RUSSIAN INTELLECTUALS AS PIONEERES
OF THE RUSSIAN-EGYPTIAN CULTURAL TIES
(EARLY 20TH CENTURY)**

The article is devoted to the contacts between the intelligentsia of Russia and Egypt in the early 20th century. The author analyses the first contacts of Russian travelers, scientists and writers with the Egyptian cultural community which allowed Egyptian nationalists to get acquainted with the Russian reality, and the Russian public – with the real state of the political and cultural situation in Egypt.

Keywords: Revolution of 1905, "the awakening of Asia", Russia and Egypt, intellectuals, cultural and academic contacts.

К ИСТОРИИ РОССИЙСКО-ИРАНСКИХ КУЛЬТУРНЫХ СВЯЗЕЙ (ВТОРАЯ ПОЛОВИНА XIX ВЕКА)

В статье отражен начальный этап зарождения научно-образовательных и культурных контактов между Россией и Ираном.

Ключевые слова: Россия и Иран, образовательные контакты, просветительство, научно-исследовательские экспедиции, культурные связи.

После окончания Крымской войны одна из задач восточной политики царская Россия считала укрепление своего политического влияния в сопредельных странах Среднего Востока, среди которых особое место отводилось Ирану. При бедственном состоянии этого сопредельного государства, неразвитости его социально-образовательной сферы Российская империя могла рассчитывать на установление более тесных межгосударственных отношений с ним. Наиболее перспективным направлением в этом отношении могли стать культурные, просветительские и научные контакты. Россия могла приобщать местную элиту к элементам европейской культуры и «цивилизационным методам» ведения государственных дел, что могло бы способствовать проникновению российского капитала в политику и экономику стратегически важного южного соседа.

Первым мотивом для России к установлению культурных связей с Ираном могли стать отношения в образовательной сфере. Ставка была сделана на армянское купечество в качестве проводника российских настроений в иранское общество. Иранские купцы,

подданные Ирана, давно исполняли роль посредников в налаживании контактов между рынками России и Ирана. С 1851 г. в Тебризе, административном центре провинции Иранский Азербайджан, существовало армянское училище, преобразованное в гимназию для мальчиков и девочек. В этом учебном заведении мальчики наряду с богословием изучали математику, географию, историю, армянскую филологию и литературу, персидский, татарский и французский языки. В учебные планы для девочек были включены слово божье, рукоделие, армянский и французский языки [2. Ф. 144. Оп. 488. Д. 469. Л. 7 об. 8]. Армянская община Тебриза, тесно связанная коммерческими делами с рынком России, обратилась к российскому консулу Ступину с просьбой помочь в организации изучения в гимназии русского языка. Заинтересованность коммерческих кругов в познании языка и культуры России появилась в силу объективных причин. Армянские купцы, проживавшие в Иране, были активными участниками в ирано-российской торговле, и им важно было знание русского языка и повседневной жизни русских покупателей. Заинтересованность

армянских купцов Ирана не осталась без внимания в России. В российском правительстве появились проекты мер по налаживанию контактов с Ираном в образовательной сфере. По утверждению русского консула Ступина, шахское правительство проявляло двойственность по отношению к проблемам национального образования. Во-первых, оно было равнодушным к обучению мусульманского юношества, которое в стране «растет как дикий лес в пустыне». Во-вторых, правительство шаха стремилось «не только разрешать, но даже поощрять образование армянских и других иноверческих детей своих подданных» [2. Там же. Л. 7].

Со своей стороны российские власти предприняли свои инициативы навстречу пожеланиям армянского купечества Ирана. Российский министр просвещения в 1866 г. предоставил на высочайшее рассмотрение проект мер по открытию в Астрахани учебного заведения по начальному обучению детей-персиян. Выбор Астрахани не был случайным. В этом крупном торговом центре России имелаась большая община армянского купечества из Ирана. Проектом предусматривалось, что создаваемое учебное заведение (школа) должно стать только светским и преподавание в нем должно было вестись на русском языке. Такая школа была рассчитана на обучение детей иранских подданных, постоянно проживавших в Астрахани с целью ведения торговых дел. Предполагалось, что окончившие обучение в этой школе иранские дети могли получить дальнейшее образование в гимназиях Астрахани. После

получения императорского одобрения сведения об открытии школы были доведены до населения Тебриза через старшину местной русской мусульманской общины. Однако российская инициатива иранцами была встречена весьма скептически. Правительство шаха Наср эд-Дина не увидело смысла в распространении просвещения в «обывательской» среде населения своей страны. Правительство шаха стало сокращать дотации европейским преподавателям, работавшим в Тегеранском училище, из Франции были отозваны иранские студенты, обучавшиеся там за казенный счет [2. Там же. Л. 5, 9, 13]. Эти факты свидетельствовали об отсутствии серьезного внимания иранского правительства и шаха к проблемам образования. Изменения в подходах к просвещению стали заметно проявляться лишь с конца XIX в., когда под влиянием зарождавшихся капиталистических отношений и просветительского движения в Иране стали появляться светские школы и первые профессиональные училища, проявлялись элементы европеизации государственного аппарата и шахского двора.

Середина XIX в. была ознаменована появлением новых тенденций в развитии иранской публицистики и литературы. Значительное распространение получили сочинения писателей Ягма Джангдаги и Абу Наср Фатхалла хана Шейнаби, отличавшиеся сатирическим отражением жизни различных слоев иранского общества. Популярными становились произведения классика азербайджанской литературы Мирзы Фатали Ахундова, переведенные на

персидский язык. Мирза Мохаммедхан Маджид-оль-Мольк, исполнявший в 1851 – 1859 гг. обязанности консула Ирана в Астрахани, в одном из своих трактатов подверг критике шахский режим и высказался за проведение реформ в области образования, финансов, юстиции, армии, административном управлении. На формирование его взглядов воздействовали идеи влиятельного среди мусульман Мирзы Фатали Ахундова [3, с. 123 – 124], а на формирование мировоззренческих взглядов иранских просветителей – философские взгляды и литературное творчество этого крупнейшего мусульманского деятеля. В свою очередь, на мировоззрении классика азербайджанской литературы отразилось влияние произведений русских мыслителей и писателей. Ахундов высоко ценил общественно-политическую значимость российской литературы.

В публицистических и художественных сочинениях М. Ф. Ахундова отразилась обоснованная критика феодальных устоев, гнета и произвола тиранов правителей Ирана. В Иране появилось немало последователей его творчества. Среди них были крупнейший иранский просветитель, историк и публицист Мирза Ага-хан Кермани и автор ряда обличительных пьес, публицист Мирза Мальком-хан Незам од-Доуле. К числу иранских просветителей можно отнести писателей-азербайджанцев, проживавших в России и писавших на персидском языке, – Зейн-оль-Абедин Марагеи и Абд-ор-Рахим Талибов. Оба в совершенстве владели русским языком и были хорошо знакомы с

русской литературой и историей. В сочинениях этих писателей, зачинателей художественной литературы Ирана, отразилась критика невежества и деспотизма шахского двора, содержались характеристика «печального положения» страны и скрытые призывы к выступлениям против иностранного вмешательства и произвола иранских сановников. Талибов и его последователи проявляли заинтересованность в культурном сближении Ирана с Россией.

Одним из первых среди просветителей Ирана Кермани выступил с идеями о буржуазных реформах в национальной экономике, культуре и просвещении. Он стремился доказать национальному обществу целесообразность ограничения власти шаха парламентом (меджлисом). По его убеждению, такие мероприятия, как и народное просвещение, могли предотвратить зависимость Ирана от европейских стран и создать условия для его модернизации [4]. Историки-иранисты Т. К. Белова и В. Б. Никитина отмечали, что А. Кермани «ратовал за просвещение и воспитание персидского народа на материале своей истории в духе собственных исторических традиций, с тем, чтобы полностью использовать воспитательную роль истории, якобы заложенную в ней самой. Ага-хан Кермани впервые в Иране высказывал мысль, что народ, не знающий своего прошлого, не способен провидеть и свое будущее» [3, с. 123 – 124]. Новые тенденции в развитии общественной мысли Ирана зарождались в условиях возникшей угрозы закабаления страны европейским капиталом, с

одной стороны, и зарождением национального просветительства – с другой.

Иранскими просветителями одобрительно были встречены первые попытки России организовать научно-исследовательские экспедиции в Иран. Благодаря таким экспедициям иранское общество могло бы приобщаться к современным научно-практическим знаниям. В 1852 г. по соглашению с иранским правительством была создана российская комиссия для изучения состояния рыболовства в бассейне Каспийского моря; она должна была исследовать нерестилища побережий северной, западной и восточной частей моря. Руководителем экспедиции был назначен академик фон Бор, член Императорского географического общества. Выводы исследований экспедиции должны были способствовать внедрению научных методов в промышленный лов рыбы. Побочной задачей трехлетней экспедиции стало обследование рыбного мира рек, впадающих в Каспийское море [2. Ф. 194. Оп. 1. Д. 49. Л. 900 – 900 об.]. С августа по ноябрь 1856 г. в Иранском Азербайджане находился кандидат философии Императорского университета фон Зейдлиц. Экспедиция была снаряжена с целью ботанических исследований сопредельной провинции Ирана [2. Ф. 144. Оп. 488. Д. 461. Л. 112]. В октябре 1862 г. в Тебриз прибыл российский академик Аббих для проведения геологических изысканий в Азербайджане и Урмии [2. Ф. 144. Оп. 488. Д. 467. Л. 3]. Российские инициативы могли положить начало практическому использованию иранцами научных знаний.

В 1870-х годах российское правительство пыталось оживить интерес двора иранского шаха к вопросам распространения научных знаний. Так, например, летом 1874 г. Академия наук и МИД России через российского дипломатического представителя в Тегеране А. Ф. Бегера обратились к шахскому правительству с просьбой о разрешении на въезд в Иран русской астрономической экспедиции. Дело в том, что осенью того же года ожидалось уникальное астрофизическое явление – солнечное затмение планетой Венера. Возглавить экспедицию должен был полковник Стебницкий. В состав экспедиции должны были войти военные топографы, картографы и рисовальщики. «Цивильную» часть экспедиции мог представлять геолог-натуралист доктор Сиверс [2: Ф. 194. Оп. 1. Д. 977. Л. 7, 16 – 16 об.]. Тегеран для экспедиции был выбран намеренно. Во-первых, это было самое ясное место для наблюдения за небесным явлением. Во-вторых, обращение стало своего рода вызовом в ответ на постоянные утверждения иранского министра иностранных дел мирзы Хусейн хана о том, что шахское правительство «всегда с радостью принимает цивилизованных людей, расширяющих науки и просвещение». Результатами экспедиции российская сторона делилась с Ираном.

Вслед за астрономической экспедицией в 1874 г. российская сторона пыталась организовать двухгодичную экспедицию в Иран и ханства Средней Азии с целью «естественноисторических и этнографических исследований». Но такая экспедиция не состоялась, на принятии

шахским правительством отказа в удовлетворении просьбы России сказались консервативные настроения феодально-клерикальной части правящих кругов. Открывшимися перспективами приобщения иранской общественности к изучению собственной страны и стран-соседей шахские власти пренебрегали во многом из-за преобладания в образовательной системе Ирана религиозных школ и пассивности национальной аристократии к проблемам распространения светских знаний и организации светских школ.

Провал большинства мер по приобщению иранского общества к просвещению был обусловлен не только параличом власти и личностью шаха Наср эд-Дина (современники отличали его корыстолюбие, властолюбие и крайнюю жестокость), но и господством шариатского законодательства и всесилиям шиитского духовенства в повседневной жизни иранского населения. В 1865 г. Мирза Абдул Вахаб-хан Наиб уль Везаре, имевший авторитет среди шахской аристократии, в разговорах с российским консулом Ступиным выражал сожаление, что всесилие духовенства не позволяло иранцам посылать на учебу в армянскую школу Ирана своих мальчиков. Дважды визирь собирал совет из иностранцев, местных мулл и купеческих старшин для того, чтобы получить у них поддержку в образовательных начинаниях, но все попытки были безуспешными. В одной из бесед с российским консулом Ступиным Абдул Вахаб-хан сетовал, что на все его обращения правительство шаха «осталось глухо, граждане совершенно

равнодушны, никто не помог, никто ничего не пожертвовал; муллы и грамати-самочуки заставили народ страшно бояться книжников и фарисеев» [2, Ф. 144. Оп. 488. Д. 469. Л. 10 об. – 11].

Радикализм некоторых просветителей – Мальком-хана и Галибова, например, скатывался на позиции «конформизма и яркой вражды к революционному (прогрессивному – О. Н.) движению» [1, с. 39]. Заслуга иранских просветителей проявилась не только в пропаганде и призывах к заимствованию культурных и экономических достижений европейских стран, но и к учреждению в стране конституционной монархии по европейскому образцу. При этом они большие надежды возлагали на появление просвещенного правителя, способного провести конституционную и другие реформы сверху [3, с. 128 – 129].

Реформаторские попытки, принятые шахским правительством, вряд ли могли способствовать преодолению абсолютистских тенденций и наследия, сохранявших доминирующее положение в национальном обществе. Процесс европеизации, затронувший Иран, начался после трех поездок шаха Наср эд-Дина в Россию и Европу, мероприятия его свелись к внешней европеизации страны, не затронув, как отмечал историк-иранист С. Л. Агаев, основ экономического и политического строя Ирана. Реформаторские начинания шаха и его правительства были «направлены на приспособление феодального строя к потребностям, складывающимся в результате вовлечения его в сферу мирового рынка [1, с. 25].

В силу объективных причин инициативы российского правительства по установлению научно-образовательных связей не могли стать успешными. Единственной сферой гуманитарных контактов, получивших шахское одобрение, стали контакты в сфере медицинской службы. [5, с. 65 – 66]. С участием русских военных врачей в ряде мест Ирана было организовано медицинское обслуживание местного населения, что способствовало преодолению недоверия к медицинской практике не только рядовых граждан, но и некоторых представителей духовенства.

Знакомство с литературой и культурой России способствовало приобщению просвещенной части иранского общества к современности. Живой отклик со стороны читающей общественности Ирана находили сочинения писателей,

в которых сатирически отражались социально-политические, моральные и культурные стороны жизни национального общества, высмеивались лицемерие, взяточничество и беззаконие сановников и городской администрации. Видимо, не случайно в числе первых переводов русской классики на персидский язык стала комедия Н. В. Гоголя «Ревизор». Затем появились переводы рассказов А. П. Чехова и Л. Н. Толстого.

Следует признать, что Россия стремилась не к миссионерской деятельности, а к установлению научно-образовательных и просветительских связей с сопредельным Ираном. В соперничестве с Англией, реализуя торговые, концессионные и прочие экономические соглашения, Россия предпринимала попытки развивать научные и образовательно-просветительские связи с общественностью восточных стран.

Библиографические ссылки

1. Агаев С. Л. Иран в прошлом и настоящем (пути и формы революционного процесса). М. : Наука, 1981.
2. Архив внешней политики Российской империи. Ф. 144 – Персидский стол; Ф. 194 – Миссия в Персии (1809 – 1913).
3. Зарождение идеологии национально-освободительного движения (XIX – начало XX в.). Очерки по истории общественной мысли народов Востока / отв. ред. Л. Р. Полонская. М. : Наука, 1973.
4. Комиссаров Д. С. Зарождение просветительства в Иране (к характеристике взглядов Мирзы Ага-хана Кермани) // Народы Азии и Африки. 1974. № 6.
5. Никонов О. А. Политика Российской империи на Среднем Востоке во второй половине XIX в. М. : Изд-во МПГУ, 2014.

**THE HISTORY OF RUSSIAN-IRANIAN CULTURAL RELATIONS
(2ND HALF OF THE 19TH CENTURY)**

The article analyses the initial stage of the genesis of academic, educational and cultural contacts between Russia and Iran.

Keywords: Russia, Iran, educational contacts, enlightenment, research expeditions, cultural ties.

УДК 94(47).027.470.314

А. Г. Лапшин, А. В. Бисерова

**ГОНЧАРНЫЕ КЛЕЙМА С ТРЕХЛЕПЕСТКОВОЙ РОЗЕТКОЙ
ИЗ ДРЕВНЕГО ВЛАДИМИРА
(Опыт систематизации)**

Публикация посвящена вопросам изучения рельефных изображений трехлепестковой розетки на донцах сероглиняных сосудов древнего Владимира. На основе статистических данных и с привлечением приемов трасологии представляется вариант систематизации материалов этой группы.

Ключевые слова: Владимир-на-Клязьме, сероглиняная керамика, гончарные клейма, матрица клейма, трехлепестковая розетка, знаки княжеской власти.

Рельефные изображения на донцах сероглиняных сосудов представляют собой довольно многочисленную группу материалов археологического изучения древнерусских городов. Эти изображения принято называть гончарными клеймами.

Возникновение научного интереса к материалам данной группы относится к середине XIX века [17, с. 115 – 124, табл. VI – XI ; 9, с. 242 – 248]). К настоящему времени накоплен значительный опыт изучения гончарных клейм средневековой Руси. Основное внимание исследователей концентрируется

на проблеме морфологии знака, которая предполагает работу в двух направлениях:

а) систематизация знаков клейм по формам (графическим последовательностям),

б) выявление денотата знака клейма. Критерием классификации форм клейм чаще всего выступает изображение фигуры, лежащей в основе рисунка.

Такой подход был успешно апробирован в работах 60 – 80-х годов. Развитием данной методики является типология клейм, учитывающая «единство и различия конфигурации основы

клейма» [2, с. 236 – 242, рис. 1 – 7]. В публикациях последнего десятилетия получила распространение классификационная схема, предложенная В. Ю. Ковалем [4, с. 129 ; 6, с. 138 – 148 ; 7, с. 172 – 198 ; 8, с. 122 – 127]. Критерием систематизации в данном случае является характер рисунка оттиска. Такое деление клейм предполагает кроме анализа графических последовательностей и учет денотата знака. Хотя в научной литературе высказывалось мнение о том, что в данной классификации «символика и семантика клейм не учитывается вообще» [15, с. 199].

Мнения по вопросу о значении клейм можно свести к трем гипотезам [16, с. 26]: первая определяет клейма как *знаки-обереги* инструментов, пищи, благополучия владельца сосуда; вторая – интерпретирует клейма как *знаки собственности*; третья предлагает считать клейма *знаками мастеров*, изготовивших сосуды. Каждая из гипотез обеспечена аргументами и имеет своих сторонников. В публикациях последних десяти лет исследователи чаще всего обращаются к версии понимания клейма как *знака-оберега* [3, с. 27 ; 1, с. 51 ; 8, с. 122 – 123]. Накопление значительного материала актуализировало

необходимость обобщающих публикаций по теме [7, с. 172 – 196]. В то же время работа по аналитике групп клейм, имевших хождение в малых длительностях и на небольших территориях, остается востребованной.

Среди рельефных изображений на донцах сероглиняных сосудов, обнаруженных в ходе археологического изучения памятников Владимиро-Суздальской земли, особое место занимают фрагменты сосудов с трехсторонней розеткой (рис. 1). Они обнаружены в слоях Владимира второй половины XII – начала XIII вв., Суздаля второй половины XI – начала XII вв. и Ярополча Залесского второй половины XII – начала XIII вв. [7, с. 178, рис. 4, 1 – 10, 21]. Большинство клейм этой группы происходят из Владимира. Трехсторонняя розетка обнаружена во всех частях города и является наиболее встречаемым знаком во Владимире [8, с. 125, рис. 1]. Эти изображения называются *розеткой* условно и представляют собой три одинаковые по длине прямые или слегка изогнутые линии, исходящие из одной точки и заканчивающиеся окружностью или овалом. Вне пределов Владимиро-Суздальской земли эти знаки не встречаются.

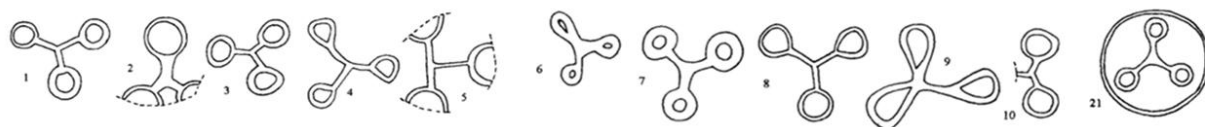


Рис. 1. Клейма в форме трехсторонней розетки на донцах сероглиняных сосудов из Владимира, Суздаля, Ярополча Залесского [7, рис. 4]

В 2003 – 2011 гг. АНО «ВЦАР-ПИК» проводила охранные археологические исследования во Владимире, в ходе которых было получено 78 фрагментов донцев сероглиняных сосудов с изображениями, идентифицированными как трехсторонняя розетка [13, с. 283 – 285]. Анализ этих материалов позволит дополнить наши представления о клеймах данной группы.

В ходе работы с отобранными фрагментами были идентифицированы четыре типологические формы сероглиняных сосудов (табл. 1): горшки, блюда, стаканы, миски.

Таблица 1. Статистика находок клейм трехсторонней розетки

Посуда	Количество	Проценты
Горшки	52	66
Блюда	16	21
Стаканы	1	1
Миски	9	12
Всего	78	100

Посуда с изображением трехсторонней розетки на донце активно использовалась как кухонная: в 76 % случаев от общего числа фрагментов, подвергнутых анализу, зафиксировано наличие нагара.

С учетом особенностей рельефного оттиска рассматриваемые изображения могут быть охарактеризованы как в большинстве своем симметричные, детально проработанные, не имеющие дополнительной окружности (табл. 2).

Таблица 2. Особенности рельефного изображения

Характеристики рельефного изображения		Розетка	
		Абсолютное число	Процент
Симметричность клейма	Симметричное	44	55
	Несимметричное	7	9
	Неизвестно	27	36
Детальность проработки клейма	Детально	48	62
	Недетально	9	11
	Неизвестно	21	27
Наличие дополнительной окружности	Есть	22	29
	Нет	44	56
	Неизвестно	12	15
Всего	–	78	100

Профиль выемки, формирующей рисунок клейма, в подавляющем большинстве случаев полукруглый (табл. 3). Вероятно, изображение на матрице вырезалось инструментом типа «фигурное долото».

Таблица 3. Профиль выемки формирования рисунка клейма

Рельефные знаки	Розетка	
	Абсолютное число	Процент
Треугольник	–	–
Полукруг	56	72
Трапеция	16	21
Прямоугольник	4	5
Комбинированный	2	2
Всего	78	100

При изготовлении сосудов с рельефным изображением трехсторонней розетки на донце использовались все типы матриц [10, с. 125 – 126 ; 11, с. 152 – 158 ; 12, с. 65 – 69 ; 13, с. 283 – 285 ; 14, с. 69 – 78]. Можно полагать, что интальи-матрицы выполнялись по эскизу и с вполне осознаваемой целью. Мастерские, из которых выходила посуда с изображением трехсторонней розетки, производили ассортимент продукции для широкого потребления.

Группе клейм с трехсторонней розеткой (рис. 2. 1) стилистически близко клеймо, представляющее трехстороннюю розетку, из центральной точки которой исходит четвертая несколько искривленная линия без окружности на конце (рис. 2, 2). В публикации материалов раскопа это изображение определено как «розетка с ножкой» [11, с. 154,

рис. 1, 8]. Имеются два фрагмента с таким изображением. По индивидуальным особенностям изображений эти рельефные знаки определены как оттиски одной матрицы. Предположительно это схематичное изображение трехлепесткового соцветия или трилистника. С учетом этого предположения к группе рассматриваемых знаков может быть присоединен еще один: изображение трех округлых фигур неправильной формы, вписанных в треугольник с лучами на углах – соцветие или трилистник (рис. 2, 3). Таким образом, можно говорить о группе знаков «трехлепестковая розетка» (см. рис. 2).



Рис. 2. Группа знаков «Трехлепестковая розетка»

В научной литературе имеются упоминания о связи изображений трехлепестковой розетки с группой знаков, определяемых как «геральдические клейма», «княжеские тамги» или «знаки Рюриковичей» [7, с. 180 ; 8, с. 125]. И знаки княжеской власти, и трехлепестковые розетки являются самыми встречаемыми рельефными изображениями на донцах сероглиняных сосудов во Владимиро-Суздальской земле. Многочисленные и разнообразные княжеские знаки точно не атрибутируются, хотя работы в этом направлении ведутся. Трехлепестковые розетки почти инвариантны в своей

множественности. Очевидно, значение данного знака в период его бытования было стабильным. По нашим предположениям, изготовление посуды с изображением трехлепестковой розетки соотносилось с деятельностью людей и производств, связанных с церковными структурами.

Библиографические ссылки

1. Грибов Н. Н. Гончарные клейма селища Ближнее Константиново-1 // Нижегородские исследования по краеведению и археологии. Н. Новгород : Изд-во Нижегород. гос. ун-та им. Лобачевского, 2001. С. 38 – 55.
2. Гупало В. Д. Гончарные клейма Прикарпатья и Западной Волыни (опыт систематизации) // Советская археология. 1985. № 4. С. 236 – 242, рис. 1 – 7.
3. *Она же*. Раннесредневековые гончарные клейма (к дискуссии о назначении) // Российская археология. 2001. № 1. С. 27 – 36.
4. Коваль Ю. В. Клейма на средневековой русской керамике (опыт исследования на примере Ростиславля Рязанского) // Тверь, тверская земля и сопредельные территории в эпоху средневековья. Вып. 4. Тверь : Старый город, 2002. С. 125 – 135.
5. Кадиева Е. К. Керамика из усадьбы г. Владимира конца XII – XIII вв. (по материалам раскопок 1993 – 1998 гг. в квартале 22) // Русь в XIII в. Древности темного времени / отв. ред. Н. А. Макаров, А. В. Чернецов. М. : Наука, 2003. С. 315 – 339.
6. *Она же*. Геральдические клейма на круговой посуде центра Ростово-Суздальской земли: морфология и хронология // Краткие сообщения Института археологии. М. : Наука, 2007. № 221. С. 130 – 138.
7. *Она же*. Клейма на круговой посуде Центра России Северо-Восточной Руси: хронология и распространение // Археология Подмосковья: материалы науч. семинара. Вып. 3. М. : ИА РАН, 2007. С. 172 – 196.
8. Князева Н. А. Гончарные клейма средневекового Владимира (Из археологических коллекций Владимиро-Суздальского музея-заповедника) // Археология Владимиро-Суздальской земли: материалы науч. семинара. Вып. 1. М. : ИА РАН, 2007. С. 122 – 127.
9. Котляревский А. А. Заметки к статье гр. А. П. Тышкевича: О свинцовых оттисках // Древности: Труды Императорского Московского археологического общества. Т. 1. М. : Типография Грачева и Ко, 1865 – 1867. 475 с.
10. Лапшин А. Г., Бисерова А. В. О матрицах клейм на сероглиняных сосудах древнего Владимира // Труды III (XIX) Всероссийского археологического

- съезда. Великий Новгород – Старая Русса / отв. ред. Н. А. Макаров и Е. Н. Носов. СПб. – М. – Великий Новгород, 2011. С. 125 – 126.
11. *Они же*. О клеймах на сероглиняных сосудах древнего Владимира (по материалам раскопок в 2009 г.) // Археология Владимиро-Суздальской земли : материалы науч. семинара / отв. ред. Н. А. Макаров ; сост. С. В. Шполянский. М. : ИА РАН; СПб. : Нестор-История, 2012. Вып. 4. С. 152 – 158.
 12. *Они же*. Особенности клеймения сероглиняных сосудов Древнего Владимира // Владимирский край в истории России: проблемы взаимодействия власти и общества : сб. науч. ст. / под ред. проф. Е. М. Петровичевой. Владимир, 2013. С. 65 – 69.
 13. *Они же*. Гончарные клейма с трехлепестковой розеткой из древнего Владимира // Труды IV (XX) Всероссийского археологического съезда / под ред. А. Г. Ситдикова, Н. А. Макарова, А. П. Деревянко. Казань, 2014. С. 283 – 285.
 14. *Они же*. О критериях систематизации клейм на сероглиняных сосудах древнего Владимира // Культурный слой: сб. науч. ст. Вып. 3. Н. Новгород, 2014. С. 69 – 78.
 15. Панченко К. И. Клейма XII – XIX веков на донцах керамических сосудов из раскопок в городе Дмитрове // Археология Подмосковья : материалы науч. семинара. Вып. 3. М. : ИА РАН, 2007. С. 197 – 204.
 16. Розенфельд Р. Л. Керамика // Археология СССР. Древняя Русь. Культура и быт / отв. ред. Б. А. Колчин, Т. И. Макарова. М. : Наука, 1997. С. 22 – 28.
 17. Тышкевич К. П. Свинцовые оттиски, найденные на р. Буге у Дрогичина // Древности: Труды Императорского Московского археологического общества. Т. 1. М. : Типография Грачева и Ко, 1865 – 1867. С. 115 – 124. Табл. VI – XI.

A. G. Lapshin, A. V. Biserova

**POTTER HALLMARKS WITH THREE-PETAL ROSETTE
FROM MEDIEVAL VLADIMIR (A SYSTEMATIZATION EXPERIENCE)**

The paper analyses relief images of three-petal rosette on the bottom of gray-clay vessels from medieval Vladimir. These materials have been systematized on the basis of statistics analysis and by means of the trassology methods.

Keywords: Vladimir-on-Kliazma, gray-clay ceramics, potter hallmarks, matrix image, three-petal rosette, signs of princely power.

Е. М. Петровичева

ЗЕМСКОЕ САМОУПРАВЛЕНИЕ И ВЛАСТЬ В ПЕРИОД ДУМСКОЙ МОНАРХИИ В КОНТЕКСТЕ МОДЕРНИЗАЦИОННОЙ ПАРАДИГМЫ

Представленная статья посвящена новым подходам к изучению истории земских учреждений как важной сферы гражданской идентичности. В работе исследуются земские общественные инициативы, а также оставшийся до недавнего времени недооцененным опыт дискурсивного взаимодействия органов самоуправления, губернской администрации и правительства в последнее десятилетие существования Российской империи.

Ключевые слова: земское самоуправление, государственная власть, гражданское общество, гражданские инициативы, период Думской монархии.

Современная историография проявляет значительное внимание к исследованию складывания элементов гражданского общества в истории России. В этой связи представляет интерес история земских учреждений как важной сферы гражданской идентичности. Эта проблема обладает не только научной, но и большой социальной значимостью. В современной России актуальной задачей является дальнейшее развитие органов территориального самоуправления как важнейших институтов гражданского общества. Выступая с посланием Федеральному собранию в 2013 г., Президент России Владимир Путин отметил, что в системе местного самоуправления накопилось немало проблем. Он считает «важнейшей задачей уточнение общих принципов организации местного самоуправления,

развитие сильной, независимой, финансово самостоятельной власти на местах». Такую работу, по его мнению, необходимо начать и в основном законодательно обеспечить уже в 2014 г. – в год 150-летия знаменитой земской реформы. «...Именно развитие земств, местного самоуправления в свое время позволило России совершить рывок, найти грамотные кадры для проведения крупных прогрессивных преобразований», – отметил президент [1].

Следует признать, что опыт работы земского самоуправления и его взаимоотношений с властными структурами остается во многом недооцененным как российскими историками, так и политиками. Это относится, прежде всего, к последнему десятилетию существования Российской империи – так называемому периоду Думской монархии,

которое до недавнего времени оставалось «забытым» в нашей исторической науке. Тем не менее, именно в это десятилетие страна переживала невиданную ранее экономическую, социальную и политическую трансформацию.

Положив в основу своего исследования теорию модернизации, мы с удовлетворением отмечаем, что в новейшей историографии наблюдается отход от детерминистских и гармоничных концептов модернизации. Современные ученые не рассматривают модернизацию как однозначно линейный поступательный процесс, а видят в ней парадоксы и противоречивые тенденции. С концептом модернизации, который ориентирован на общественную мобилизацию в целом и особенно инициативу социальных групп «снизу», тесно переплетается категория гражданского общества. Ряд современных исследователей обращает внимание, прежде всего, на дискурсивный и компромиссный характер урегулирования конфликтов в гражданском обществе (вместо ограничительного или насильственного, как подчеркивалось ранее). В то же время некоторые исследователи не без основания трактуют категорию гражданского общества не только как интеграционное, но и как конфликтное понятие [8, с. 8].

Из множества процессов, происшедших в России в думский период, мы выбираем изучение деятельности земской общественности как сепаратного от государства дискурсивного сообщества.

В последнее десятилетие существования Российской империи земские гласные использовали самые разнообразные формы для выражения своих гражданских инициатив: подачу ходатайств, проведение съездов и собраний земских деятелей и служащих, выступления в печати, участие в земских съездах и организациях.

Либерально настроенные земские гласные выдвигали целый ряд гражданских инициатив, направленных на расширение прав земских учреждений и демократизацию политической жизни страны. Они выступали за реформу земской избирательной системы, за создание волостного земства, распространение земского самоуправления на всю Россию, освобождение земских учреждений от правительственной регламентации, введение всеобщего начального обучения, передачу земствам права заведования не только хозяйственными, но и учебно-воспитательными вопросами в сфере образования, за свободу печати, расширение компетенции суда присяжных, принятия ряда мер, касающихся аграрного вопроса (земцы поддерживали общинное землевладение в качестве средства против обезземеливания крестьян, но высказывались за отмену круговой поруки в общинах, замену подушной подати прогрессивным налогообложением, развитие поземельного кредита, организацию широкого переселения крестьян из внутренних губерний на «окраины» страны).

Гражданские инициативы органов самоуправления неизменно вызывают интерес со стороны современных отечественных и зарубежных исследователей. Однако не всегда историки обращают внимание на то, что земства не оставались незамеченными властью. Часть земских предложений нашла отражение в принятых указах и законах конца XIX – начала XX в.; другие проекты находились на рассмотрении в законодательных учреждениях.

Важно подчеркнуть, что хотя Земское Положение 1890 г. подчиняло земское самоуправление более интенсивному административному контролю, в то же время заметно расширялись права земств, их компетенции в хозяйственной и культурной деятельности (статья 108 этого закона), в том числе за счёт расширения круга вопросов, по которым земства могли издавать обязательные постановления (санитарные условия жизни населения, противопожарная безопасность, устройство и содержание пристаней, переправ, перевозов, некоторые вопросы народного продовольствия, сфера народного образования и др.).

Не лишним будет вспомнить, что правительство уступило общественности в вопросе о развитии начального образования, сделав упор на его светском характере, начав введение всеобщего начального обучения. Еще с начала 1870-х гг. земства многократно ходатайствовали перед правительством о введении всеобщего начального обучения

(к 1907 г. подано 119 таких ходатайств). Практические шаги в этом направлении государство предприняло в начале XX в.: в 1907 – 1914 гг. государственные расходы на начальное обучение, большая часть которых поступала в земские учреждения, выросли в 7 раз (с 7 до 49 млн руб.). В 1907 – 1912 гг. земства открыли в начальных училищах около 27 тыс. новых так называемых комплектов (1 учитель и 50 учащихся). В 1910 г. существовало около 28 тыс. земских школ, где обучалось 1,8 млн детей и работало 30 тыс. учителей; в 1916 г. количество земских школ достигло 45,7 тыс., в них было 3,3 млн учащихся и 80 тыс. учителей [7, с. 222 – 223].

Очевидно, что земства на практике далеко ушли от первоначальной законодательной нормы, предусмотренной Земским Положением 1864 г., «участие преимущественно в хозяйственном отношении, в пределах, законом определенных, в попечении о народном образовании». Учитывая реальную ситуацию, уже в 1890 г. законодатели предоставили земствам более широкие полномочия в сфере народного образования: «попечение о развитии средств народного образования и установленное законом участие в заведывании содержавшимися на счет земства школами и другими учебными заведениями»; то есть ограничительная формула «преимущественно в хозяйственном отношении» была исключена из соответствующей статьи [6, с. 1410]. Изменение

законодательства и мощная финансовая поддержка государства способствовали тому, что к началу Первой мировой войны земские учреждения достигли небывалых успехов в развитии народного образования в российской провинции.

Необходимо отметить и такую важную сферу взаимодействия земских и правительственных учреждений, как аграрные преобразования. Земские учреждения приступили к оказанию агрономической помощи населению еще в 70-е г. XIX в., однако планомерный характер она приобрела только в период аграрной реформы П. А. Столыпина. Поначалу земства отнеслись к столыпинскому указу от 9 ноября 1906 г. весьма настороженно. Лишь некоторые из них (например, Нижегородское губернское и Муромское уездное) уделили ему на своих очередных собраниях значительное внимание. Очевидно, что на первом этапе аграрной реформы правительство не могло опереться на земства и вынуждено было расширять государственные агрономические службы. Ощутимый сдвиг в настроениях земской общественности произошел в конце 1909 г., когда П. А. Столыпин разослал земским управам телеграммы с предложением активно сотрудничать в проведении аграрных преобразований, пообещав выдавать субсидии на развитие земской агрономии при условии обслуживания земствами хуторских и отрубных хозяйств.

Власть практически согласилась с требованием земской общественности о необходимости обслуживания всего сельского населения наряду с отрубниками и хуторянами. Это стало особенно заметным на втором этапе реформы, начавшемся с 1910 г., когда правительство сделало акцент на землеустройство внутри общин, существенно увеличив ассигнования как на эти цели, так и на оказание агрономической помощи населению в целом. Руководимое А. В. Кривошеиным, Главное управление землеустройства и земледелия, осуществляло весьма щедрое государственное финансирование агрономических отделов земств.

П. А. Столыпин и А. В. Кривошеин неоднократно говорили о необходимости расширения участия земств в осуществлении аграрной реформы и о налаживании взаимодействия земских и правительственных специалистов. Последние отличались, как правило, высокой квалификацией; их число выросло с 1909 по 1914 гг. в 5,5 раз, хотя по губерниям они распределялись неравномерно; однако отношения между ними и земскими агрономами складывались не всегда благоприятно.

Усилия правительства далеко не всегда находили адекватный отклик в земской среде. Оппозиционные настроения были особенно широко распространены среди либеральных гласных, а также значительной части земских служащих, которые в массе своей

проповедовали неонароднические и социалистические идеи и которые искренне полагали, что «земство призвано обслуживать интересы всей массы населения и не может оказывать исключительного предпочтения сравнительно небольшой его части» [5, с. 1319 ; 2. Л. 13 ; 3. Л. 3, 4].

Несмотря на все сложности и противоречия, помощь правительства и увеличение собственно земских затрат в период столыпинской реформы позволили поднять земскую агрономическую работу на такой уровень, какого она не знала никогда ранее. Первым признаком этого стал быстрый рост земского агрономического персонала: к 1911 г. своих агрономов имело абсолютное большинство губернских и уездных земств центрального региона. В большинстве случаев земские агрономические организации финансировались государством на половинных началах с земствами. Деятельность правительственных и земских агрономических служб, прерванная начавшейся вскоре Первой мировой войной, стала наглядным примером дискурсивного компромиссного взаимодействия государственного управления и общественного самоуправления на местах.

Сложнее дело обстояло с реформой действовавшего с 1890 г. Земского Положения. В 1912 – 1914 гг. – в период подготовки к 50-летию юбилею учреждения земского самоуправления в России гражданская активность земских деятелей усилилась, и в адрес

правительства был подан целый ряд различных предложений о земской реформе. Наибольшее их число касалось изменения земской избирательной системы в целях привлечения большего круга лиц к участию в местном самоуправлении. Так, член Харьковской уездной управы Ф. И. Полежаев передал губернатору «записку» с обоснованием тезиса о недостаточности представительства в земских собраниях гласных от крестьян [4. Л. 164]. Златоустовское уездное земское собрание представило уфимскому губернатору обстоятельное ходатайство по поводу совершенствования земского законодательства, где, в частности, говорилось о необходимости расширения избирательных прав «на всех земских плательщиков» [4. Л. 173].

Костромское губернское земство в 1913 г. по инициативе гласного А. А. Преображенского рассмотрело вопрос о возбуждении перед правительством ходатайства по поводу изменения Положения о земских учреждениях. Созданная с этой целью при губернской управе комиссия представила губернскому земскому собранию специальный доклад. В докладе управы справедливо отмечалось, что необходимость реформы Земского положения давно назрела: быстро прогрессирующий рост земской деятельности по всем ее направлениям более не укладывался в тесные рамки старого законодательства. Как справедливо подчеркивала комиссия, это стало очевидным не

только для земской России, но также для правительства и местных органов власти. В то же время оставался целый ряд важных вопросов, требовавших скорейшего решения в условиях «неудержимого роста земской работы». Среди первоочередных задач костромские земцы отмечали «необходимость привлечения к этой разнообразной работе более широких слоев населения», которые не могли по действовавшему законодательству быть избраны гласными земств. В основе изменения земского избирательного закона, по мнению Костромской губернской земской управы, должны были лежать основы всеобщности, понижения имущественного ценза, увеличения числа гласных и «более равномерного представительства от разного рода имуществ» [4. Л. 152 – 154, об.].

Целый ряд ходатайств, касавшихся изменения действовавшего Земского Положения и его реформы, представило Ярославское губернское земство. К отдельной группе можно отнести ходатайства, касавшиеся избирательной системы: об учреждении «более равномерного представительства в земских собраниях от владельцев различных родов имуществ и приведении его в большее соответствие с уплачиваемыми в пользу земства сборами»; о пересмотре норм имущественного ценза, определявших право участия в избирательных съездах и земских собраниях; об изменении существовавшего деления избирателей по группам; об увеличении

представительства в земских собраниях от крестьянских обществ [4. Л. 1].

В тесной связи с этими проблемами находился и неоднократно поднимавшийся земствами вопрос об учреждении волостного земства. Как же реагировало правительство на эти земские инициативы? Еще в 1907 г. под руководством министра внутренних дел П. А. Столыпина был выработан и внесен на утверждение Совета Министров проект «Главных оснований преобразования земских и городских учреждений», но работа над проектом привела министра внутренних дел к мысли о необходимости более основательно проработать реформу земской избирательной системы, в том числе с точки зрения вопроса о преобразовании волостного управления на началах всеобщности, «с приданием волости характера мелкой земской единицы».

Разработка закона продолжалась и в МВД, и в Думе в последующие годы, и в период начавшейся Первой мировой войны. К сожалению, отсутствие поддержки закона в Государственном Совете, а также затянувшаяся война не позволили завершить реформирование земского законодательства.

В целом следует признать, что инициативы земской общественности во многом подталкивали государственную власть к разработке и принятию целого ряда важных нововведений. Однако для завершения работы над новым земским законодательством царскому правительству не было оставлено шансов –

еще до окончания Первой мировой войны Февральский переворот завершил историю Российской империи. Среди причин случившейся катастрофы были, вероятно, неумение вла-

сти наладить диалог с либеральной общественностью, а также антиправительственная деятельность оппозиционно настроенной земской общности.

Библиографические ссылки

1. Послание Президента Федеральному собранию за 2013 г. URL: <http://news.kremlin.ru> (дата обращения: 07.09.2015).
2. Государственный архив Российской Федерации. Ф. 102. Оп. 243. Д. 20. Ч. 49.
3. Там же. Ф.102. Оп. 244. Д. 20. Ч. 93.
4. Там же. Ф. 1288. Год 1913. Оп. 3. Д. 11. Ч. 2.
5. Макарук Я. Земство и агрономическая помощь в районах землеустройства // Земское дело. 1912. № 21. С. 1319.
6. Права земств в области школьного дела // Земское дело. 1914. № 23. С. 1410.
7. Петровичева Е. М. Земское самоуправление Центральной России в 1906 – 1918 гг.: эволюция на последних этапах деятельности : дис. ... д-ра ист. наук. М., 2003. С. 149 – 162.
8. Гражданская идентичность и сфера гражданской деятельности в Российской империи. Вторая половина XIX – начало XX века. М., 2007. С. 7 – 34.

Е. М. Petrovicheva

THE ZEMSTVO SELF-GOVERNMENT AND THE STATE POWER AT THE DUMA MONARCHY PERIOD FROM THE VIEW OF MODERNIZATION PARADIGM

This article studies the new approaches applied to the history of zemstvo as an important part of the civil society. The paper analyses zemstvo civil initiatives as well as the experience of discursive collaboration between zemstvo, provincial authorities and central government (the latter aspect is undervalued until recently) during the last decade of the Russian Empire that is the period of Duma monarchy.

Keywords: the zemstvo self-government, the state power, the civil society, the civil initiatives, Duma monarchy period.

ОСНОВНЫЕ ПОНЯТИЯ НАРОДНОГО ЯЗЫКОЗНАНИЯ

Народное языкознание – это представления «рядовых» говорящих о своем языке и его употреблении, выраженные прежде всего в пословицах о языке и речи. Толковые словари – это уже описание народного языкознания (описание лексики и ее значения). Народное языкознание имеет следующие наиболее крупные разделы: 1) речевая и трудовая деятельность, 2) участники речевой деятельности, 3) порождение речи, 4) восприятие речи, 5) семантика и прагматика речи, 6) письменная речь, 7) язык народа.

Ключевые слова: народное языкознание, пословицы, язык народа.

Народное языкознание. Существуют «народная медицина», «народная педагогика», см., напр.: [2] и др. Существует ли «народное языкознание»? Без всякого сомнения – существует. Люди находятся в двух отношениях к своему языку: 1) использование языка и 2) размышления об этом использовании (о своем использовании, об использовании языка другими). Вторая область и составляет то, что называется народным языкознанием. Например, употребляя язык, люди в одних случаях используют одни слова, а в других – другие, отмечают, что слова отличаются друг от друга, например по своему значению, делают вывод: *Слово слову рознь*. Слова при размышлении о них сопоставляются не только друг с другом, но и с тем, что находится вне слов,

с выводом о различии между тем и другим: *слово – к ответу, а хлеб – к обеду*. Знание о словах становится основой для составления рекомендаций об их использовании: *поменьше слов, побольше дела*. Эти знания о языке и рекомендации по его использованию, составляющие народное языкознание, передаются вместе с языком от поколения к поколению устным путем, прежде всего в форме пословиц и поговорок, смотри, например, сборник В. Даля «Пословицы русского народа» [4], где некоторые разделы посвящены народному языкознанию, например разделы: «Брань – привет», «Название – имя – кличка», «Похвала – похвальба» и др. С помощью указателя слов можно в сборнике В. Даля найти пословицы о языке и речи, организованные вокруг

языковедческих терминов: *язык, речь, слово, название, имя, ложь* и др. Толковые словари – это уже непосредственное описание народного языкознания в той его части, которая касается лексики и ее значения – употребления лексики «рядовыми» говорящими. В толковых словарях толкуется и общенародная лингвистическая терминология: *язык, речь, слово, говорить, слушать* и др., см. «Толковый словарь живого великорусского языка» В. Даля [3], см. толковый словарь современного русского языка [5].

Народное и научное языкознание. Между народным и научным языкознанием нет принципиального расхождения: научное языкознание, особенно в области терминологии, исходит из народного языкознания. В научной лингвистике, например, используются термины: *язык, речь, говорить, слушать* и др., которые являются главными терминами и в народном языкознании.

Можно сказать, что в народном языкознании применяется диалектическая логика (в интуитивном, стихийном использовании). Начинаются рассуждения с противопоставления двух понятий, отрицающих друг друга (*говорить > слушать*), из которых одно понятие является исходным, а второе – производным, причем не только по времени (в диалектической логике описывается и время), но и по содержанию: *кто говорит – тот сеет, кто слушает – пожинает*. Здесь второе понятие *слушать* представляет собой развитие первого

понятия *говорить*, а вместе они создают третье понятие (тезис > антитезис > синтез): *говорили сегодня, говорить и завтра*. Здесь говорение обозначает уже не только говорение, но и вместе с говорением также и слушание – обозначает общение. Что касается научной лингвистики, то она строится с использованием формальной логики: все ее понятия располагаются в одной синхронической плоскости. Объединение понятий в научной лингвистике представляет собой не синтез этих понятий (из которых одно развивается из другого), а их механическую сумму, например: *говорить + слушать = речевая деятельность*.

Народное языкознание в качестве специальной дисциплины впервые выделил Х. Хёнигсвальд, который назвал эту дисциплину народной лингвистикой: *folklinguistics*. На американской конференции по социолингвистике в 1961 г., на которой Х. Хёнигсвальд выступил с докладом, его поддержали социолингвисты Х. Хеймс, Э. Хауген, Ч. Фергюсон, У. Лабов. Народная лингвистика была квалифицирована ими как один из «параметров» социолингвистики, см.: [1]. Однако наибольший интерес народная лингвистика представляет с собственно лингвистической точки зрения. См. воззрения говорящих на общезыковедческие понятия типа «язык», «речь», «слово» и др. [7 ; 8 ; 10 ; 11 ; 16 ; 17].

Система в народном языкознании. Представить понятия народного языкознания в целостной системе очень

трудно. И не только потому, что пословицы не образуют единого текста, но и потому, что почти в каждой отдельной пословице лингвистическое понятие формулируется в виде метафоры, в виде поэтического образа, что создает многозначность этого понятия – его вхождение сразу в разные разделы (темы) [6 ; с. 213].

При систематизации понятий народного языкознания надо начинать с того, чтобы находить в пословицах противопоставления двух понятий, из которых второе понятие обуславливается первым (тезис > антитезис), но которые одновременно образуют единство, представляющее собой третье понятие (синтез). Для тезиса и антитезиса обязательно употребляются отдельные термины. Так, в пословицах на тему «Молва → слухи» для тезиса (массовые разговоры о чем-либо) используется термин *молва*, а для антитезиса (слушание этих разговоров, вести, известия) – термин *слухи*. При синтезе используется обычно термин, именующий тезис (*молва*): *от молвы не уйдешь*, – где *молва* обозначает также и слухи, в связи с чем у слова *молва* образуются два значения, из которых второе представляет собой развитие первого значения, достигаемого посредством синтеза тезиса *молва* и антитезиса *слухи*. В итоге получается: (*молва 1 > слухи*) > *молва 2* (*молва* в единстве со слухами). Ср., однако, синхронию в толковом словаре (под воздействием формальной логики): *молва* то же, что и *слухи*, то есть эти термины – синонимы [5]. Иногда в

народном языкознании и для синтеза создается специальный термин: (*хвала → хула*) > *слава*.

После выявления по возможности всех противопоставлений типа «говорить → делать», «правда → ложь», «язык → речь» и так далее, выражающихся в разных пословицах, эти противопоставления распределяются по темам. Так, пословицы *меньше говори – больше делай, сказано – сделано* и т. п. относятся к теме «говорить → делать», а пословицы *меньше говори – больше слушай; все мы говорим, да слушать некому* и т. п. обнаруживают у себя тему «говорить → слушать»; пословицы же: *сначала подумай, потом говори, много знай, да мало бай* и т. д. создают тему «знать → говорить». В результате такого объединения пословиц образуется около двух десятков разделов, которые с привлечением некоторых понятий из научной лингвистики, с использованием уже формальной логики классифицируются на следующие группы: 1) речевая и трудовая деятельность, 2) участники речевой деятельности, 3) порождение речи, 4) распознавание речи, 5) семантика и прагматика речи, 6) письменная речь, 7) язык и народ. Конкретно русское народное языкознание содержит следующие разделы и подразделы:

Речевая и трудовая деятельность:

Тема 1. Говорить → делать.

Тема 2. Слово → дело.

Участники речевой деятельности:

Тема 3. Говорить → слушать.

Тема 4. *Меньше говори → больше слушай.*

Тема 5. Говорить → молчать.

Тема 6. Спрос → ответ.

Тема 7. Молва → слухи.

Порождение речи:

Тема 8. Голова → ум.

Тема 9. Ум → знание.

Тема 10. Знание → язык.

Тема 11. Язык → говорить.

Тема 12. Говорить → речь.

Восприятие речи:

Тема 13. Речь → слушать.

Тема 14. Слушать → уши.

Тема 15. Уши → знание.

Тема 16. Знание → ум.

Тема 17. Ум → голова.

Семантика и прагматика речи:

Тема 18. Правда → ложь.

Тема 19. Хвала → хула.

Тема 20. (Добрая → худая) > слава.

Письменная речь:

Тема 21. Писать → читать.

Язык народа:

Тема 22. Язык → народ.

Имеют место в народном языкознании и некоторые другие, не названные выше противопоставления, но они являются либо более частными (например, противопоставление «просьба → отказ» относится к противопоставлению «спрос → ответ»), либо дублируют в другой терминологии уже названные противопоставления (например, «брань → привет» – это почти то же самое, что «хвала → хула») и т. д.

Разделы народного языкознания обуславливают друг друга в определенном направлении. Так, связаны речевая и трудовая деятельность. Речевая деятельность подразделяется в зависимости от ее участников – говорящего и

слушателя. Говорение – это порождение речи, а слушание – восприятие речи. Особенно тесная (диалектическая) связь имеется внутри разделов о порождении и восприятии, из которых восприятие следует за порождением. Порождение речи происходит в следующей последовательности: «голова → ум → знание → язык → говорить → речь», за которой идет последовательность понятий, образующих восприятие: «речь → слушать → уши → знание → ум → голова».

Существует ли изложенная выше систематизация понятий народного языкознания в интуитивном сознании самих говорящих – трудно сказать. Однако противопоставления, которые находятся в основе этой систематизации, несомненно существуют и не по отдельности, а в связи с ближайшими к ним противопоставлениями: «язык > говорить → речь», «речь > слушать → уши» и др., образуя цепочки, составляющие, например, порождение или восприятие речи.

Некоторые из вышеназванных противопоставлений народного языкознания уже были предметом описания, например: «говорить → слушать» [13], «говорить → молчать» [9], «правда → ложь» [12] и др.

Три периода в истории языкознания. В истории языкознания существуют три самых крупных периода: 1) донаучное языкознание – представление говорящих о своем языке (народное языкознание), 2) языкознание переходного периода – от донаучного к научному (индийская, китайская,

греко-римская, арабская грамматические традиции), 3) научное языкознание. Смена одного периода другим происходит не таким образом, что с наступлением нового периода старый период прекращает свое существование. А таким образом, что предшествующий период продолжает существовать и не только в последующем периоде в переработанном и усвоенном виде, но и сам по себе. Так, народное языкознание, возникшее в доисторическое время, прошедшее через века, продолжает существовать и в настоящее время: понятиями этого языкознания пользуются все, кто говорит на данном языке. Языкознание переходного периода, например греко-римская традиционная грамматика, до сих пор изучается в школе: очевидно, и оно сохраняет

свое значение. Это языкознание ближе к языковым представлениям говорящих, чем некоторые современные научные грамматики. Изучение народного языкознания, связанного с особенностями данного национального языка, имеет не только собственно лингвистическое, но и культурно-национальное значение. Учет представлений говорящих о своем языке необходим в условиях (в аудитории) с другим национальным языком [12 – 14 ; 18]. Обычно историки языкознания описывают только последний период, иногда с большими оговорками – второй период. Что касается первого периода, то они его по сути дела не замечают. Представляется, что это большое упущение в лингвистической историографии.

Библиографические ссылки

1. Брайт У. Введение: параметры социолингвистики. Новое в лингвистике. Вып. У111. Социолингвистика / общая ред. и вступ. ст. Н. С. Чемоданова. М. : Прогресс, 1975. С. 34 – 41.
2. Васильцова З. П. Мудрые заповеди народной педагогики. М. : Педагогика, 1988. 160 с.
3. Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка : в 4 т. М. : Рус. яз., 1981.
4. *Он же*. Пословицы русского народа : в 2 т. М. : Худож. лит., 1984.
5. Евгеньева А. П. Словарь русского языка : в 4 т. М. : Рус. яз., 1981.
6. Рождественский Ю. В. О правилах ведения речи по данным пословиц и поговорок: Паремнологический сборник. Пословица. Загадка. (Структура, смысл, текст). М. : Наука, 1978. С. 211 – 229.
7. Федосов В. А. Русские пословицы о языке и речи // Русская речь. 1978. № 3. С. 120 – 121.
8. *Он же*. Народная лингвистика как лингвострановедческий источник. Страноведение и лингвострановедение в подготовке учителя-русиста зарубежной школы / под ред. В. И. Супруна. Волгоград, 1985. С. 17 – 26.

9. *Он же*. Тема «Говорить – молчать» в русском народном языкознании // *Studia Slavica Savariensia* / под ред. К. Гадани. Szombathely, 1993, 1, P. 91 – 95.
10. *Он же*. Русское народное языкознание: представления говорящих о порождении и распознавании речи // *Там же*, 1994, 1. P. 137 – 142.
11. *Он же*. Слово «слово» в русском языке // *Studia Slavica*, XXVI. Debrecen, 1995. P. 57 – 63.
12. *Он же*. Дихотомия «Правда – ложь» в русских и венгерских пословицах // *Studia Slavica Savariensia* / под ред. К. Гадани. Szombathely. 1 – 2. 1996. P. 180 – 188.
13. *Он же*. О некоторых правилах русского речевого поведения в сравнении с венгерскими правилами // *Studia Russica*, VI, Budapest, 1997. P. 175 – 186.
14. *Он же*. Соответствия в значении главных терминов русского и венгерского народного языкознания // *Slavica Tergestina*, 5. Pecs, 1997. P. 379 – 385.
15. *Он же*. Дихотомии народного языкознания // Современный русский язык: динамика и функционирование : материалы 2-й Всерос. Интернет-конф. № 1 (6). Волгоград, 2010. URL: [http:// grani@vspu.ru](http://grani@vspu.ru) (дата обращения: 10.05.2015).
16. *Он же*. Русское народное языкознание: основные признаки // *Studia Slavica Savariensia*. 1 – 2. Szerk. Gadani K. Szombathely, 2013. P. 198 – 202.
17. *Он же*. Слово в речи // Языковые категории и единицы: синтагматический аспект : материалы XI Междунар. конф. Владимир, 2015.
18. Федосов В. А., Варга М. Некоторые вопросы русского и венгерского народного языкознания // *Harmadik Magyar Alkalmazott Nyelvetzeti Konferencia*. Miskolc, 1993. P. 395 – 400.

V. A. Fedosov

BASICS OF FOLK LINGUISTICS

Folk linguistics is “ordinary” speakers’ concept about their own language and its use, primarily expressed in proverbs about language and speech. Explanatory dictionaries contain the description of the folk linguistics (description of the language and its meaning). Folk linguistics has the following largest sections: 1) speech and work, 2) participants in speech activity, 3) generation of speech, 4) perception of speech, 5) semantics and pragmatics of speech, 6) writing, 7) the language of the people.

Keywords: folk linguistics, proverbs, the language of the people.

**ФОРМЫ PRAESENS HISTORICUM
В СТАРОРУССКОМ ТЕКСТЕ**

Статья посвящена формам презенса в функции настоящего исторического в старорусском языке – периода высокой частотности этих форм в нарративных текстах. Показаны функции формы настоящего исторического в условиях разрушения старой системы прошедших времен.

Ключевые слова: старорусский язык, praesens historicum, нарративные тексты.

Проблему статьи можно сформулировать как историю становления грамматической нормы определенного типа повествовательного текста, следовательно, как проблему грамматической стилистики.

Данный способ повествования чрезвычайно распространен в современном литературном языке в разнообразии его жанров: мемуарах, биографии, историческом повествовании. Функционально-грамматический аспект praesens historicum в современном русском языке детально описан А. В. Бондарко [2]: формы выступают как элемент комбинаторики видовременных отношений в полипредикативных конструкциях. Представление объективно прошедших действий дано как рассказ, построенный по определенной нарративной модели. Формы несовершенного вида в определенных условиях участвуют в выражении семантики динамичности в условиях нейтрализации видового противопоставления. Возникает абсолютная и относительная временная семантика. Ср.: *Кстати, с водой у семьи Чапаевых полная мистика. Первая жена комдива*

Пелагея Метлина ушла от него, бросив троих детей. Узнав о смерти бывшего мужа, она идет забирать детей, по дороге проваливается в прорубь, простужается и в том же 1919 году умирает [12].

Формы несовершенного вида употребляются вместо совершенного вида при импликации фактичности и семантики возникновения новой ситуации: *Идем... вдруг появляется...*

Прослеживание «временных вех» находит отражение в соотношении «форма настоящего времени – одновременность по отношению к фиксируемому моменту»: *в 1869 г. Соловьев поступает в Московский университет.* Это проявление разновидности настоящего исторического – «биографического», в котором событийность особо подчеркнута обстоятельством.

Итак, функциональная грамматика определяет условия употребления форм презенса как ситуацию конкретного факта, сменяемости этих фактов в форме полипредикативных структур. Коммуникативная грамматика (Г. Н. Золотова и ряд авторов) трактует эти формы в

русле информативного регистра, сообщаящей речи, что в принципе не меняет сути положений грамматики функциональной.

Исторический аспект исследования форм *praesens historicum* требует обращения к конкретным текстам, ибо только текст как синтагма позволяет обнаружить данные формы, не вписывающиеся в историко-грамматическую систему абсолютных временных парадигм.

Употребление форм настоящего исторического в житийных текстах впервые было описано М. В. Ивановой на материале агиографии XIV – XV вв. [3]. В результате анализа синтаксического уровня текстов, созданных Пахомием Логофетом, употребление данной формы квалифицируется как средство различения авторских манер Епифания Премудрого и Пахомия. Сербский агиограф впервые широко применяет форму в качестве стилистического средства «псевдоактуализации» повествования. Однако существенное отличие форм настоящего исторического в текстах этого периода от употребления их в текстах переводных состоит в чередовании в пределах одного контекста с формами прошедшего времени.

Как показывает анализ большого количества нарративных частей житий второй половины XV – середины XVI вв., употребление данной формы в значении настоящего исторического расширяется.

Результатом повышенного внимания к протокольности повествования и ограниченности выбора из наличных литературных средств изображения

стало обращение авторов к традициям исторического повествования. В грамматическом арсенале данного типа повествования одним из ярких стилеобразующих средств является форма *praesens historicum*, что убедительно доказано С. Д. Никифоровым на примере «Казанской истории» [10].

Причины интенсивного употребления настоящего исторического нужно искать также в текстуализации форм. В древних исторических хрониках и жизнеописаниях форма настоящего исторического времени употреблялась для оживления и актуализации прошлых событий. Здесь наблюдается выражение предшествования и одновременно создается эффект псевдоактуальности событий. «Грамматический конфликт формы и содержания придает изображению дополнительную напряженность и эмоциональность, оживляет рассказ» [1, с. 100 – 101]. В качестве источника формы *praesens historicum* традиционно указывается живая речь, тогда как известно, что она была распространена в греческой (византийской) книжности, а в старославянском языке (переводных текстах) передавалась аористом. И те и другие встречаются в пределах одного текста.

Формы настоящего времени в значении прошедшего представлены в двух разновидностях: как ситуативно актуализированные и ситуативно неактуализированные. В первом случае происходит образная актуализация прошлого, в такой функции употребляются, как правило, перцептивные глаголы, передающие ощущения и чувства (*слышати, смотрѣти, зрѣти, видѣти*

и др.): *и пришедь съ т в о р и потребнаа и се видитъ жену* [7. Л. 205]; *егда доиде места писанного во икосъ ...абие слышитъ глас глаголющъ* [6. Л. 298]; *и внезапно лукави бѣсове яко дождевныя капля бесчислено сквозь стѣны градныя и сче за аху и бѣжаще вопиють* [5. Л. 83].

Актуализация прошлого совмещается здесь с видовыми оттенками значения – перцептивностью несовершенного вида, одновременно передается ситуация конкретного факта, что эксплицируется актуализаторами *абие, наявѣ, се*. С точки зрения коммуникативной происходит включение читателя в описываемую ситуацию. Здесь, скорее всего, проявляется влияние живой речи (ср. современное «разговорное настоящее историческое»).

В случае отсутствия ситуативной актуализированности форма *praesens historicum* выступает в исходной непроецессной функции вместо аориста, выражая завершившийся конкретный факт. Это книжное настоящее историческое. Подобные примеры чаще всего встречаются в композиционных фрагментах «Обучение», «Пострижение святого», «Устроение обители» – там, где пересказывается последовательность конкретных событий: *въ злюб и же его зело постризает его и одѣвъ въ иноческое и нарече имя ему Мартинианъ* [7. Л. 53]; *и такова величаніа избѣжа святым и всеконечнѣ оставляетъ отечество свое сего ради и зыде из Перяславля* [5. Л. 84]; *он же услыша въ страшныи тѣ приходъ съ срамомъ и студомъ бежитъ от Москвы в Галичь* [9. 70 об.]. Предпочтение данной

формы вызвано специализацией аориста в значении действия, относящегося к прошлому.

В текстах происходит смена видовых форм. Настоящее историческое выражает динамичность событий, смену их во времени, фактографичность и одновременно задержку действия во времени, протяженность в пространстве – идею существования, наличия данного действия: *и се доляше же ему таковаа яко усердію души но къ симъ исходитъ от среды и нечистоты мира утвержаетъ стопы на путь заповѣдей божіихъ оставляетъ з домом и родителеи сладкую любовь... и вся яко суть в мирѣ* [8. Л. 65]; *по смотренію же божію или за нѣкое неудобство оставляетъ паству и бываетъ преселникъ въ предреченную обитель* [8. Л. 65]. Следует заметить, что всем данным глаголам присуща имплицитная предельность, обусловленная лексическим значением, значением непосредственного эффекта.

Форма *praesens historicum* в летописных повестях как средство передачи также времени относительного, не актуализирующего план настоящего (прошлое в настоящем) и приближающего действие к читателю, продолжает и в житийных текстах выполнять эту функцию. Актуальным же становится само действие-деяние, данное в качественных характеристиках.

Отвлеченность от идеи времени, конкретизация самого действия сближает формы «настоящего исторического» с отглагольными существительными. Отнюдь не случайной в связи с этим представляется конкуренция

данных форм в качестве заголовков в обнаруженных нами позднейших списках некоторых житий. Так, в списке XIX в. Жития Александра Ошевенского находим следующий характер оглавления: **О рождении** Александра Чудотворици., **Об упражнении** святого въ чтении., **О посте, молитве и хождении** святого в церковь., **Об отхождении** святого из дому., **Остается** преподобнии въ Монастырь., **О приходе** къ святому въ монастырь., **О преселении** родителей святого., **Удаление** родителей отъ своего отечества **возбуждаетъ** в Преподобномъ желание постричься въ монашество., **Подвизается** святыми сперва въ пещарнѣ монастырской., **Помышляетъ** Преподобнии удалитися отъ людскаго почитания, **просит...**, **Отпускается...**, **Приходитъ...**, **Указуетъ...**, **Осматриваетъ...**, **Возвращается...**, **Жительство** преподобнаго., **Приходятъ...**, **Побеждаетъ...**, **О преселении** родителей., **Бъсовскаа** на святого **нападения** и мужественное с ними **борение** и **одолѣние...**, **О преселении** Преподобнаго [4. Л. 1 – 80].

Весьма показательно исправление, предпринятое переписчиком: **О явлении** преподобнаго Кирилла Бѣлозерскаго Чудотворца Преподобному Александру и **о избавлении** отъ болѣзни Его – Преподобнии Кирилль Бѣлозерскии Чудотворецъ **явившисъ** Преподобному Александру **исцѣляет** его отъ болѣзни. Замена существительных глагольными формами позволяет в данном случае дифференцировать объект и субъект действия.

Причины текстуализации формы презенса в функции настоящего исторического, ситуативно не актуализированного, связаны, на наш взгляд, с сокращением архаической системы претеритов, утратой имперфекта. Имперфект в описательной функции традиционно передавал фоновые сведения и информацию, многократное, повторяющееся действие. Однако имперфект, следуя за аористом, причастием, причастным оборотом, мог обозначать и новые события в нарративной последовательности (так называемый консекутивный имперфект). Исследования функций имперфекта в ранних русских летописях показывают, что «древнерусские писцы использовали имперфект вместо аориста вопреки сложившейся в нашем лингвистическом сознании зависимости древних претеритов и вида. «Древнерусские писцы умели определять именно тот тип прагматического контекста, в котором по нормам книжного языка допускалось использование консекутивного имперфекта» [11, с. 235].

Стилистически форма являлась межжанровой (в сакральных и светских памятниках она использована с одинаковой интенсивностью), а значит, нейтральной, усредненной. Форме настоящего исторического отводилась универсальная содержательная роль в условиях разрушения старой системы прошедших времен, господства в живой речи перфекта без связки в различных оттенках значения прошедшего времени.

С утратой в глагольной системе имперфекта в таком противоречивом употреблении участвуют формы презенса, поскольку объективно общая грамматическая семантика у настоящего и имперфекта – акциональность (отсюда замена на безглагольные модели), вневременность, общее у аориста и презенса – абсолютность времени, абсолютная длительность, абсолютная законченность и объективность (констатация факта, тогда как имперфект – время субъективное).

Библиографические ссылки

1. Адмони В. Г. Грамматический строй как система построения и общая теория грамматики. Л., 1988.
2. Бондарко А. В. Основы функциональной грамматики: Языковая интерпретация идеи времени. СПб., 1999.
3. Иванова М. В. Древнерусские жития конца XIV – XV вв. как источник истории русского литературного языка. М., 1998.
4. Житие Александра Ошевенского // Библиотека Академии наук, Ал.-Свирск. собр., № 13, л. 1 – 80, XIX в.
5. Житие Дмитрия Прилуцкого // Российская национальная библиотека. Соф. собр. № 1320. Л. 78а – 88, XVI в.
6. Житие Кирилла Белозерского // РНБ. Соф. собр. № 1361. Л. 285 – 337, XVI в.
7. Житие Мартиниана // РНБ. Соф. собр. № 467. Л. 49 – 97 об., XVI в.
8. Житие Пафнутия Боровского // РНБ. Соф. собр. № 1321. Л. 64 – 80, XVI в.
9. Житие Ферапонта // РНБ. Соф. собр. № 467. Л. 14 – 48, XVI в.
10. Никифоров С. Д. Глагол: Его категории и формы в русской письменности второй половины XVI в. М., 1952.
11. Петрухин П. В. *Syntaxis verbi*: консекutiveный имперфект в ранних восточнославянских летописях // Русский язык в научном освещении. 2001. № 1.
12. Чапаева погубила жена? // Комсомольская правда. 9 февр. 2007 г.

T. A. Rogozhnikova

FORMS OF PRAESENS HISTORICUM IN THE OLD RUSSIAN TEXT

The article analyses the forms of “praesence” in its function as “praesens historicum” in the Old Russian language which was characterized by high incidence of these forms in narrative texts. The paper shows the functions of the “praesens historicum” in the conditions of the destruction of the old system of past tenses.

Keywords: Old Russian language, praesens historicum, narrative texts.

И. А. Костылева

ВЛАДИМИРСКАЯ ЗЕМЛЯ В ТВОРЧЕСТВЕ В. А. СОЛОУХИНА

Статья посвящена одной из лучших книг В. А. Солоухина о Владимирском крае, написанной в 1957 году, – повести «Владимирские проселки». Рассматриваются основные темы и проблемы повести, сюжетные и стилистические особенности. Подчеркивается историко-литературное значение этого произведения, не утратившего своей актуальности до сегодняшнего дня.

Ключевые слова: В. А. Солоухин, русская литература, владимирская земля, лирическая повесть, природа, сельский пейзаж.

«Своим подвижническим служением искусству, мудрым словом и добрым делом он, посредством данного от Бога таланта, убедительно свидетельствовал о любви к России, приверженности высоким христианским идеалам и вере в великую духовную силу нашего народа. Посему Владимир Алексеевич снискал заслуженный авторитет и признание, а его вдохновенное творчество неизменно привлекало и привлекает к себе внимание культурной общественности». Такую высокую оценку творчеству нашего земляка дал Алексей, Патриарх Московский и всея Руси [1].

О владимирской земле В. А. Солоухин написал немало, но лучшей книгой о нашем крае стали «Владимирские проселки». «Пафос "Владимирских проселков", их "сверхзадача", пусть интуитивно нащупанная, но сверхзадача – это увидеть Россию сквозь внешние очертания советской действительности», – так отзывался о книге, принесшей ему известность, В. А. Солоухин.

И все творчество этого большого писателя от первых стихотворений и лирических повестей до романа «Последняя ступень» посвящено России – ее великому историческому прошлому, которое он так страстно хотел воскресить, ее непростой судьбе. Поражает энциклопедический размах, широта интересов писателя, представленные в его произведениях: древнерусская культура, иконопись, искусство серебряного века, русская революция, судьба крестьянства в 20-м веке. Его произведениям свойственна самая острая публицистичность, безоглядная смелость в ниспровержении догм и авторитетов и размышления о вечном, способность запечатлеть непреходящую красоту русской природы, почти молитвенное к ней отношение и умение передать процесс рождения художника. Для него характерны богатство самых различных литературных поэтических и прозаических форм, стилей, щедрость и в то же время изысканность языка, любовь к шутке и пафос оратора. В. А. Солоухин,

как и его предшественники И. С. Тургенев, И. А. Бунин, Б. К. Зайцев, – поэт прозы – лирическое начало неистребимо в его произведениях. В то же время его книги справедливо относят к деревенской прозе, в основе своей христианской, и ставят в один ряд с произведениями В. Г. Распутина, В. И. Белова, Ф. А. Абрамова. Пройдя сложную мировоззренческую и творческую эволюцию, отказавшись от многих догм и заблуждений, он не изменил русской деревне, тому национальному образу, который запечатлел в первых произведениях; чувство горечи не отменило чувств любви и восхищения, которые так явственно прозвучали в первых книгах.

Со времени выхода в свет «Владимирских проселков» (1957) прошло более полувека. Многие произведения русских советских писателей за это время канули в Лету. Но эта книга и по сей день читается с большим интересом, потому что это непосредственное, очень живое и страстное, глубоко поэтическое, философское и одновременно социологическое повествование о русской жизни владимирского края середины прошлого века, где драматическое и комическое, лирическое и публицистическое начала, тесно переплетаясь, создают картину недавней полнокровной жизни наших земляков со всеми их надеждами и заблуждениями, достижениями и неосуществленными мечтами.

Эта повесть пронизана светом, которого так много на ее страницах и не только в описаниях природы, но

и героев, что нельзя не согласиться со словами автора о том реальном ощущении счастья, которое он и его спутница испытали на Стромьинской дороге в начале 40-дневного путешествия по владимирской земле 7 июня 1956 г. Это реальное ощущение счастья писателю удалось передать в полной мере, несмотря на множество критических и даже горестных размышлений о жизни своих современников. Перефразируя слова В. А. Солоухина из его «Писем из Русского музея», можно сказать, что все в этой книге «говорит нам о былом, о людях, о нравах, об исчезнувшей жизни»... В начале «Владимирских проселков» он пишет: «Мест, где не ступала бы нога человека, теперь, пожалуй, не найдешь. Но зато сколько мест, где не ступала нога корреспондента! С этой точки зрения мы пробирались теперь по девственным, первооткрытым местам. Мы шли как первооткрыватели, и всё – от ветки цветущей брусники до председателя колхоза, от разоренной могилы фельдмаршала до растущих надоев молока, от оранжевой ниточки Кольчугина до головастиков в клиновском пруду, – всё касалось нас».

Само название книги указывает на то, что прежде всего сельский пейзаж, природа владимирского края являются предметом авторского изображения и откровенного любования. Кажется, после И. С. Тургенева и Л. Н. Толстого, А. П. Чехова и И. А. Бунина трудно быть оригинальным в описаниях природы средней полосы России, но В. А. Солоухин, не вступая в соревнование с великими предшественниками, находит свои

слова и краски, новые сюжеты, интонации для характеристики владимирской земли, которую он называет «корнем России», поскольку именно отсюда, из Владимиро-Суздальского, а потом из Московского великого княжества выросла великая Российская империя.

На страницах «Владимирских проселков» встают матерые сосновые леса, неподвижный нагретый воздух крепко пахнет медом, а ягоды брусники похожи на капли крови. Колеблются желто-розовые луга, а воздух настолько свеж, что напоминает «тихую, неизъяснимой прозрачности солнечную воду». «Словно бокал золотого вина», поймавший в себя луч солнца, разгорается утро. Читатель погружается в море цветов и трав, описанных со знанием дела, знакомится со множеством рек, которые являются, по словам автора, одним из украшений нашей владимирской земли. Вода в речке Колокша хрустальна, глубока и светла, а описание Ворши, реки солоухинского детства, пронизано истинной поэзией и нескрываемой любовью: «У крутой поперечной горки, то есть у задней стенки овражка, травы буйствовали невероятно. Оттуда плыл, наполняя овражек до краев, резкий, душноватый аромат таволги. Ее белые пышные соцветия зеленовато светились. Там, окруженная могучими травами, и была колыбель. ... Выливаясь из сруба, вода обретала голос и видимость, потому что начинала переливаться, течь, быть ручьем. ... Наверху, над тихой колыбелью реки, в самом изголовье, густая росла пшеница. ... Только так, среди травы, цветов,

пшеницы, и могла начаться наша река Ворша. Встретится на ее пути и грязь, и навоз, и скучная глина, но она безразлично протечет мимо всего этого, помня свое чистое цветочное детство».

А сколько поэзии в описании маленьких городов, например, Юрьев-Польского, где еще в середине прошлого века в конце улицы можно было увидеть колосающееся ржаное поле, а ветры, пахнувшие полевыми травами, продували городок насквозь. Сосны в Ярополчском бору уподоблены медно-красным гигантам, верхушки которых «видят солнце, далекие горизонты, земной простор», а в самом бору, как пишет автор, неизвестно, чего больше – деревьев или грибов. Поистине «Владимирские проселки» – это литературный памятник красоте нашей владимирской земли. Однако В. А. Солоухин с горечью констатирует, что эта красота начинает подвергаться уничтожению – немало на страницах книги примеров варварского отношения к лесам, рекам, недрам, так щедро подаренных людям.

В «Камешках на ладони» В. А. Солоухина есть такие слова: «... если ты русский человек, ты обязан знать, что такое “Слово о полку Игореве”, Покров-на-Нерли, Куликовская битва, рублевская Троица, Кирилло-Белозерский монастырь, Крутицкий терем, устюжская чернь, вологодское кружево, Кижы, Остромирово Евангелие, Владимирская Божия Матерь» [2]. Во «Владимирских проселках» немало исторических упоминаний, заслуживающих отдельного разговора, особенно в связи с более поздними книгами

писателя, в частности, с «Черными досками» и «Письмами из Русского музея». Здесь начало большого разговора о судьбе нашего исторического культурного и духовного наследия, начало будущей многолетней и упорной борьбы писателя за сохранение этого богатства и воспитание уважения к прошлому. Владимирские, скромные на первый взгляд проселки помнят о великом прошлом, где автор, наряду с Александром Невским, Иваном Грозным, Дмитрием Пожарским, Багратионом, И. С. Аксаковым, находит место и для рассказа о безымянных владимирских крестьянах и воинах, богомазах, рожечниках, каменотесах.

Начиная разговор об истоках русской государственности, В. А. Солоухин рассказывает нам словами древней летописи о Юрии Долгоруком, заложившем город на берегу реки Колокши: «Юрий Долгорукий в свое имя град Юрий заложил, нарицаемый Польский, и церковь в нем каменную созда во имя святого Георгия». На страницах книги упоминается и село Клины, которое, по преданию, было вотчиной бояр Романовых, где и родился первый русский царь Михаил Романов. На нашей владимирской земле в селе Сима, недалеко от Юрьев-Польского скончался знаменитый полководец, князь Багратион, «луч Багратионовой славы капризно упал на безвестное глухое село, затерянное в глубине Владимирского ополья, и осветил его для многих и многих поколений, отняв у безвестности».

На пути автора и его спутников оказалось и село Варварино, где в 1878 году

отбывал ссылку известный славянофил Иван Сергеевич Аксаков, наказанный за свое антиправительственное выступление. Выступая в защиту славянского мира, в защиту национального достоинства страны, И. С. Аксаков писал: «Я спрашиваю себя: честно ли молчать в настоящую минуту? Не прямая ли обязанность каждого гражданина сделать все то, что ему по силам и чего никто запретить не может: поднять свой голос и протестовать. Россию распинают, Россию позорят, Россию творят отступницей от ее исторического призвания и завета, – и мы все немые, как рыбы!» Здесь был создан его знаменитый репинский портрет, здесь, прощаясь с владимирской землей, Аксаков писал:

Затворы сняты; у дверей
Свободно стелется дорога;
Но я... я медлю у порога
Тюрьмы излюбленной моей.
В моей изгнаннической доле,
Как благодатно было мне,
Радужный кров, – приют неволи,
В твоей привольной тишине!»

Особое место во «Владимирских проселках» отведено Суздалю, где путешественники оказались в середине своего необычного странствия. В. А. Солоухин создает поэтическую картину древнего города, затерявшегося среди хлебов, где ржаные поля и зеленые луга мирно соседствуют с куполами многочисленных церквей. Улочки, заросшие травой, играющие дети, палисадники, сады и огороды, резные наличники – кажется, что нужно еще для патриархальной идиллии? Однако автор оживляет этот традиционный сельский пейзаж

самой жгучей историей, которая напоминает о себе в Суздале на каждом шагу. Реставрация, которой руководит упоминаемый с самой искренней благодарностью ученый Алексей Дмитриевич Варганов, обнажает пласты прошлого, история вторгается в современность и напоминает о давних трагедиях, а монастырские и церковные стены оказываются безмолвными свидетелями борьбы за власть. Собор, построенный Владимиром Мономахом, куда любил ходить Иван Грозный, царицы, сосланные в Суздаль... Камни, которые, по словам Солоухина, можно читать как книгу. И весь Суздаль – как «одна каменная песня».

Природа, история, современность – всему есть место на привольно раскинувшихся владимирских проселках. С немалым интересом читаются и страницы, посвященные промышленным предприятиям и колхозам, встреченным на 40-дневном пути, потому что во всем виден неподдельный авторский интерес, его неравнодушие. Писатель не создает в угоду цензуре благой картины всеобщего благополучия, он радуется успехам колхозников, негодует при виде распада и бесхозяйственности, описания которых немало на страницах этой талантливой книги. Едва ли не самое интересное в повести – это обычные люди: колхозники, рабочие, бригадиры, председатели колхозов и секретари райкомов, каждый из которых имеет свой голос и характер. Следует подчеркнуть еще одну отличительную особенность солоухинского стиля – сплав серьезной интонации с

комической там, где это необходимо. Поэтому нет ожидаемого пафоса в описании исторического прошлого или достижений настоящего. Чувство юмора нередко оживляет картины современности, но не придает им фельетонного характера, автор остается в пространстве художественной литературы, художественного слова.

Галерея этих лиц многочисленна и разнообразна. На страницах книги воскресает дед Солоухина, выпивающий по пятнадцать стаканов чая. Появляются пареньки Коля и Николай, «одного росточка, оба русоголовые, смышленные». Возникает ненадолго председатель колхоза в получугунных штанах, сшитых едва ли не из шинельного сукна и надетых в жару ради торжественного случая. С юмором описывается опьяневший секретарь райкома, сравнивающий себя то с Меньшиковым в Березове, то с Иваном Грозным в масштабах своего района. Незабываем образ корыстолюбивого Петровича, все измеряющего на деньги:

«Из разговоров с Петровичем постепенно вырисовывался тип мужика, для которого свет сходится узким клином, а там, в самой узости клина, в самом его просвете, маячит не что иное, как кругленькая медная копейка. Какой бы ни заходил разговор, Петрович умел незамедлительно свести его к одному и тому же. При заходе в глухой лес от Розы можно было ждать естественного вопроса, и она его вскорости задала:

- А что, волки в этом лесу водятся?
- Полно их, – успокоил ее Петрович.
- Да трудно взять. Ко мне прошлый год

в сарай забежал. Ну я его и покончил. Молодец волк, сам деньги принес – пятьсот рубликов! ... Или вот перовскому охотнику повезло...

– Клад нашел?

– Не клад. Рысь на него напала. Сейчас поляна будет, около нее.

– Хорошенькое везенье!

– Как же, ведь рысь-то он убил. Премия полагается, и шкура цену имеет».

Вызывает улыбку и образ старушки, идущей в Богоявленскую слободу в Мстеру. «По дороге брела старушка с палкой выше себя, точь-в-точь старинная богомолка. Сообща мы втащили ее в автомобиль.

– Далеко ли по такой погоде, что за нужда?

– Как же не нужда, – уже не нараспев, как бабка Акулина, а, напротив, бойкой скороговоркой заговорила новая пассажирка. – Иду в Богоявленскую слободу, в Мстеру.

– Богу, что ли, молиться?

– И то ему. Да вы не зубоскальте. Как была с весны великая сушь, собрали мне наши бабы по трешнице: «Иди, слышь, Прасковья, моли дождя». Пришла я в Мстеру, помолилась, усердно помолилась...

– Ну и как?

– Али не видишь, залило все. Вторую неделю хлещет. Вот как, смейтесь над старухой-то!

– А теперь зачем?

– А теперь бабы мне снова собрали уж по пятерке: «Ты, слышь, намолила,

ты и размаливай». Пока не размочишь, в деревню не приходи». Иду вот... Не легко старухе, а иду...»

Автор не идеализирует современную ему действительность, и критический пафос довольно ощутим на страницах книги, где описываются и вырубленные леса, и загрязненные реки, и умирающие деревни, и нерадивые руководители. Через несколько лет в своих новых произведениях В. А. Солоухин напишет о своем прозрении и будет с ностальгией воссоздавать образ дореволюционной России с ее порядком, красотой и, как ему казалось, всеобщим благоденствием. Но это потом. А пока он трезво описывает современность, стараясь не пропустить плохого и радуясь хорошему. И во всех его размышлениях угадывается позиция истинного патриота и почвенника, для которого благополучие края не пустой звук. Перелистывая последнюю страницу «Владимирских проселков», понимаешь, что в ней сейчас прочитывается особенно явственно – это ощущение прочности жизни, социальной справедливости и неизбежности благополучного устройства этой жизни. Нет страха перед будущим, столь знакомого нашим современникам. Есть понимание того, что Москва не сразу строилась, и жизнь наладится, несмотря на всякие перегибы, тем более, что сравнительно недавно отгремела война, и многие не вернулись домой. Вот почему так много вдов на страницах этой умной и, несмотря ни на что,

жизнерадостной книги. С надеждой и уверенностью всматривается автор в будущее владимирского края.

Мир «Владимирских проселков» лета 1956 года – это навсегда утраченный нами мир, затонувшая советская Атлантида, воспетая автором с любовью и сочувствием человека, кровно, генетически связанного с родной владимирской землей. Что-то в этой книге вызовет у современного читателя ностальгию, что-то улыбку и сожаление, но как мудрое завещание и обращение к нам звучат эти слова: «Желто-розовые луга под порывом ветра всколыхнулись, прокатилась по ним голубая

волна, словно поклонились травы старику за то, что заметил их. Дыханьем, всем существом чувствовалось, что от самой желто-розовой луговины до самого синего неба нет в воздухе ни одной пылинки, ни одной соринки – ничего вредного человеку.

– Куда уходят с этих-то воздушных! Нельзя землю бросать. – Старик вдруг возбудился, выпрямился, глаза заблестели, голос окреп. – Нельзя золото бросать. Ведь это золото, золото! – И он снова водил рукой по окрестным залогам. – Придет время, спохватятся... Поймут... Все вернутся к земле. Нельзя бросать... Золото...».

Библиографические ссылки

1. Кто больше любит, тот богаче... [Электронный ресурс]. URL: <http://www.pravmir.ru/kto-bolshe-lyubit-tot-bogache/> (дата обращения: 07.09.2015).
2. Солоухин В. А. Камешки на ладони [Электронный ресурс]. URL: <http://romanbook.ru/book/1120038/?page=4> (дата обращения: 03.09.2015).

I. A. Kostyleva

VLADIMIR REGION IN THE WORKS OF VLADIMIR SOLOUKHIN

The article is devoted to the tale "Vladimir Byways", one of the best books by Vladimir Soloukhin about Vladimir region, written in 1957. The paper examines the major themes and issues of the tale, its narrative and stylistic features. The author emphasizes historical and literary significance of this work that remains topical until today.

Keywords: V. A. Soloukhin, Russian literature, Vladimir region, lyrical tale, nature, rural landscape.

УДК 101.1:316:130.2

Г. А. Геранина

СЕМАНТИКА ОППОЗИЦИИ «СВОЙ – ЧУЖОЙ» В ИСТОРИЧЕСКОМ И РЕЛИГИОЗНОМ КОНТЕКСТЕ*

В данной статье рассматривается в историческом и религиозном контексте базовая социокультурная оппозиция «свой – чужой».

Ключевые слова: оппозиция «свой – чужой», религиозность, религия, идентичность.

«Свой – чужой» – одна из базовых социально-культурных оппозиций, формирующих аксеологическую (ценностную) и когнитивную системы, отражающие уникальность восприятия и интерпретации реального мира и обусловленные индивидуальными и культурными особенностями. Социальная реальность, условно обозначаемая данной оппозицией в историческом и религиозном контексте, является темой настоящей публикации.

В античности быть «своим» – это, прежде всего, соблюдение традиций через поклонение и почитание богов, оказание им уважения, а также осуществления культа. Жизнь древнего грека была неотделима от веры в сверхъестественное, поэтому быть «своим» означало быть приверженцем веры в богов,

почитать их. За сомнение в существовании богов могло последовать изгнание. Так, древнегреческий философ Анаксагор был обвинён в безбожии и изгнан из Афин за то, что считал, что светила имели не божественную природу, а материальную и виделись им, как глыбы. Например, «Солнце – раскалённая глыба» [8, с. 504], хотя в другом месте он называет его «обломком» [8, с. 511], оторвавшимся от Земли и раскалёвшимся в результате быстрого движения в воздухе. Переселившись после изгнания в Лампсаку, он там и умер. Известно, что «жители Лампсака похоронили Анаксагора – хоть он и был чужаком» [8, с. 512].

Особенное понимание оппозиции «свой – чужой» можно отметить и у Эмпедокла. Он утверждает, что в начале

* Выполнено при финансовой поддержке РГНФ, проект №13-03-00532

мироустройства находилось «одно и божественное Единство» [8, с. 405], из которого «рождается множество душ, которые «сменяют» тело за телом, – их переселяет и наказывает ненависть, не давая им оставаться в Одном» [8, с. 405]. Говоря о переселении душ, он указывает на то, что все живущие в этом мире «чужие» до тех пор, пока не произойдёт очищение. Эмпедокл показывает, что люди утратили свою изначальную родину, страну Любви и Правды, и вынуждены быть «чужими» в земном бытии. Исходя из ценностных критериев, он утверждает, что любой человек – «чужой» уже с рождения: «Про всех нас как переселенцев, чужаков и изгнанников, [попавших] в этот мир ... душа уходит в изгнание и скитается, гонимая божественными решениями и законами» [8, с. 405]. Иначе говоря, любой человек – только «скиталец» [8, с. 405].

Оппозиция «свой – чужой» наиболее глубоко разработана Платоном, который полагал, что именно от воспитания зависит то, будет ли гражданин «божественным» или «диким существом» [6, с. 217]. При этом великий мыслитель считал, что определённые различия присущи живым существам уже от рождения, на которые воспитание может только повлиять: «Да, если его счастливые природные свойства надлежащим образом развиты воспитанием, он действительно становится кротчайшим и божественным существом. Но

если человек воспитан недостаточно или нехорошо, то это – самое дикое существо, какое только рождает земля» [6, с. 216 – 217].

Идеи античных философов оказали значительное влияние на европейскую культуру вплоть до эпохи Средневековья, для которой характерно формирование особого мировоззрения, специфически отразившего понимание «своего» и «чужого». Формируются новые оппозиции: «язычество – христианство», «христианство – иноверие (ислам)» [4, с. 7]. Христианство при этом «стало отчасти отождествляться с «культурой», но термин «варвар» приобрёл религиозный смысл и нередко становился синонимом термина «язычник». Если в античности оппозиция «свои – чужие» имела культурный смысл, то в Средневековье главную роль в создании образа «другого» всё же играла религия» [4, с. 8].

Осознание христианской общности, противопоставленной античному сообществу, характерно для Юстина (Иустина), который писал: «... Несмотря на то, что мы говорим сходно с эллинами, одних только нас ненавидят за имя Христово и без всякой вины, как преступников, предают смерти. Между тем другие, в других местах, поклоняются деревьям и рекам, мышам, кошкам и крокодилам и многим другим бессловесным животным; и притом не одни и те же предметы находятся у всех в почитении, но у разных народов различные

предметы почитания, так что все безбожны, одни в глазах других, потому что не одно и то же почитают» [9, с. 27].

Трансформации в средневековой картине мира начинают происходить в период крестовых походов, поскольку эта эпоха, «сыгравшая большую роль в изменении средневековой картины мира, а затем Великие географические открытия способствовали изменению отношения к «другому». Постепенно открывались умственному горизонту человека доселе не известные страны и народы» [9, с. 9].

Эпоха Возрождения открыла новое восприятие «чужого», началось формирование новых оппозиций с морально-этической и национальной сторон. Французский мыслитель и гуманист М. Монтень полагал, что в других народах «нет ничего варварского и дикого, если только не считать варварством то, что нам непривычно», поскольку «говоря по правде, у нас, по-видимому, нет другого мерил истинного и разумного, как служащие нам примерами и образцами мнения и обычаи нашей страны», в которой «всегда и самая совершенная религия, и самый совершенный государственный строй, и самые совершенные и цивилизованные обычаи» [5, с. 188].

М. Монтень указывал, что «эти народы кажутся мне варварскими только в том смысле, что их разум ещё мало возделан и они ещё очень близки к первозданной непосредственности и

простоте» [5, с. 188]. О таких народах, где действуют естественные законы, которые не тронуты искусственными ограничениями, он писал: «Это люди, только что вышедшие из рук богов» [5, с. 188]. «Мы можем, конечно, назвать жителей Нового времени варварами, если судить с точки зрения требований разума, но не на основании сравнения с нами самими, ибо во всякого рода варварстве мы оставили их далеко позади себя» [5, с. 188], – писал М. Монтень.

В эпоху европейского Просвещения происходило расширение культурных, экономических, рыночных и политических границ. Взаимодействие с другими странами было обозначено такой яркой фразой И. В. Гёте, как «интернациональная ярмарка» [3, с. 137]. В процессе расширения границ европейской культуры формировалась новая оппозиция «своего» и «чужого», в которой первый компонент был связан с просвещённостью, а второй – с невежеством. В. С. Библер определил данную эпоху как «эпоху разговора с другими» [2, с. 142]. Просветительская модель взаимодействия с «другим» состояла в том, чтобы через взаимодействие в определённой сфере (например, в торговле) включить чужие ареалы в свой культурный кругозор, адаптировать «чужое» к «своему». С. И. Лучицкая полагает, что «в эпоху Просвещения цивилизованный европеец противопоставлялся «другому» – невежественному, суеверному или примитивному»

[4, с. 10]. При этом «другой» не отделяется в пространстве, как в период Средневековья, а «рассматривается в перспективе развития и движения к высшим ступеням познавательной деятельности. Согласно этой концепции, «они» (т. е. представители чужой культуры, люди прошлого) – это будущие «мы» [4, с. 10]. Социальные и культурные преобразования, начатые Просвещением, были связаны со склонностью эпохи к «освоению чужой действительности» [1, с. 143].

Новым периодом в динамическом изменении оппозиции «свой – чужой» стал XIX в., в котором «другой» перестал быть воплощением невежества, каким он был в эпоху Просвещения, он теперь не язычник, дикарь и демоническое существо, каким его считали в христианском контексте. Отныне другая культура рассматривается как «примитивная» с точки зрения эволюции и прогресса. Антропология «другого» в XIX в. строилась в соответствии с концепцией, согласно которой различные народы имеют одно и то же однородное историческое время, находясь на различных ступенях исторического развития [4, с. 11].

Период конца XX – начала XXI в. характеризуется изучением «чужого» и диалогом разных культур. В. М. Розин, размышляя о философии образования XXI в., отметил, что любая культура лежит на границе. По его мнению, «это может означать, что внутри себя культура

не осознаётся, лишь при взаимодействии, диалоге разных культур становятся видимыми и понятными принципы и особенности каждой отдельной культуры. Понимание чужой, а, следовательно, и своей культуры – это активное отношение, а не только манифестирование и артикулирование своей культурной позиции и ценностей, но в не меньшей степени – высвобождение и создание условий для иной культурной позиции ценностей. Это означает, что образованный человек является культурным и в том смысле, что он понимает и принимает иные культурные позиции и ценности, умеет пойти на диалог и компромисс, осознает ценность не только собственной независимости, но и чужой» [7, с. 40].

Таким образом, в каждой эпохе находим разное смысловое наполнение оппозиции «свой – чужой». В античной философии она рассматривалась не только в онтологическом аспекте, как противоположность и единство явлений, вещей и их сущностей, но и в социальном плане, в контексте религий. Для Средневековья свойственны новые оппозиции: «язычество – христианство», «христианство – иновение (ислам)». Эпоха Возрождения открыла иное восприятие «чужого», сформировала новые оппозиции с морально-этических и национальных сторон. В период европейского Просвещения происходит расширение культурных границ, что даёт возможность для новой

оппозиции «своего» и «чужого», как названной оппозиции стали XIX, XX просвещенного и невежественного. Но- и XXI вв., где важным понятием ставым этапом в динамическом изменении новится «диалогизм».

Библиографические ссылки

1. Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М. : Наука, 1979. 412 с.
2. Библер В. С. Век Просвещения и «Критика способности суждения». Дидро и Кант // Западноевропейская художественная культура XVIII в. : сб. науч. ст. М. : Наука, 1980. 255 с.
3. Гёте И. В. Об искусстве и литературе // Собрание сочинений. В 10 т. Т. 10. М. : Худож. лит., 1980. 511 с.
4. Лучицкая С. И. Образ Другого: мусульмане в хрониках крестовых походов. СПб. : Амтейя, 2001. 412 с.
5. Монтень М. Опыты. В 3 кн. Кн. 1. М. : Наука, 1979. 535 с.
6. Платон. Собрание сочинений. В 4 т. Т. 4 : пер. с древнегреч. ; общ. ред. А. Ф. Loseva, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Гади. М. : Мысль, 1994. 830 с.
7. Розин В. М. Философия образования: предмет, концепция, основные темы и направления изучения // Философия образования для XXI века. М. : Просвещение, 1992. С. 31 – 49.
8. Фрагменты ранних греческих философов. В 2 ч. Ч. 1. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / авт.-сост. А. В. Лебедев. М. : Наука, 1989. 575 с.
9. Юстин (Иустин). Апология II, представленная в пользу христиан Антонину Благочестивому // История средневековой философии. В 2 ч. Ч. 1. Патристика / сост. Г. Я. Миненков. Минск : Изд-во ЕГУ, 2002. С. 26 – 29.

G. A. Geranina

THE SEMANTICS OF THE OPPOSITION "OUR – THE OTHER" IN THE HISTORICAL AND RELIGIOUS CONTEXTS

This article examines the basic socio-cultural opposition "our – the other" in the historical and religious contexts.

Keywords: opposition «our – the other», religiosity, religion, identity.

ПРОБЛЕМА ГУМАНИЗМА КАК ФОРМЫ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ РЕЛИГИИ И НАУКИ

В статье рассматривается проблема взаимодействия религиозного (конфессионального) и светского (неконфессионального) мировоззрений, религиозного и неконфессионального гуманизма. Через призму деления религии на «истинную» и «ложную», «свою» и «чужую» акцентируется внимание на диалоге как способе достижения универсального гуманизма.

Ключевые слова: гуманизм, религиозность, диалог, религия, религиоведение, наука, «свое», «чужое».

Сегодня очевидно, что верующие того или иного религиозного объединения, их самопонимание, самописание и самовыражение должны быть учтены и признаны государством и различными официальными структурами в тех пределах легитимности, которые установлены Конституцией и законами Российской Федерации. Очевидно и то, что объединения, верующие которых практиковали инквизицию, сожжения инакомыслящих и вводили положения о таких практиках в свои уставные документы, не могут выступать партнерами по диалогу с государством, которое призвано защищать право каждого гражданина на жизнь. При этом возникает сложный, противоречивый и пока еще не разрешенный вопрос о том, кому вообще может принадлежать приоритет в истолковании религиозности и религии как таковых.

Здесь мы сталкиваемся с противостоянием светско-государственного, надконфессионального подхода и

«религиоцентризма» (или «конфессионализма»), утверждающих только «свою» позицию в качестве истинной, единственно правильной и собственно «спасающей», ибо каждая религия, каждое институализирующееся религиозное объединение только себя и утверждает в качестве подлинного. Такие подходы в социальной истории нередко оборачивались обострением межконфессиональной и внутриконфессиональной борьбы, религиозными войнами и преследованиями за веру, готовностью привести к истине силой и уничтожить «иное» как таковое, либо самих себя, вступая в противоречие со всем современным российским и международным правом, гарантирующим право каждого человека на жизнь и свободу вероисповедания.

Так, в общем, собственно «фундаменталистскую» религиозность отличает особое отношение к книгам, к Библии, характеризующееся убеждением, что там изначально изложены

все необходимые человечеству истины, причем ее понимать необходимо только буквально, и жить нужно только руководствуясь ее нормами. Либеральные направления христианских конфессий предпочитают использовать сложный историко-филологический анализ и нормы общенаучных фундаментальных знаний для понимания библейских текстов, при этом само «понимание» неизбежно считается только их «интерпретацией», более или менее адекватной и требующей дальнейшего (возможно, бесконечного) критического исследования, полагая религиозность только сферой личной моральной ответственности человека, которая регламентируется им самим.

Христианство, однако, при таком подходе слишком тесно увязывается со знанием древних языков. Здесь очевидно столкновение и противоречие между, с одной стороны, стремлением к простоте непосредственной христианской жизни «по любви» и, с другой – объективной сложностью действительного погружения в контексты преданий двухтысячелетней давности, между неизбежностью некоторой нормативности фундаментальных ценностей и неизбежной сложностью реальной жизни, где все нормы так или иначе контекстуализируются, релятивизируются и субъективируются. Данное противоречие – только небольшой аспект сложнейшей и многоплановой проблемы бытия религии и религиозности в современном мире.

Религиоведение призвано создать современную методологию, способствующую объективному постижению сложного и многоаспектного феномена религии и позволяющую разработать рекомендации для деятельности государственных структур в поддержании гармоничной духовно-нравственной атмосферы в обществе.

Основой взаимодействия и диалога выступает гуманизм, понимаемый, однако, различно в противостоящих мировоззренческих системах. Так, отмечает Ф. Г. Овсиенко, «сегодня мы явно обнаруживаем стремление сторонников различных гуманистических концепций к синтезу своих позиций, к выработке универсального гуманизма. Противоположность мировоззренческих установок в обосновании гуманистических ценностей и идеалов вовсе не исключает возможности диалога и сотрудничества светских ученых и религиозных деятелей в достижении общечеловеческих задач. Действительность подтверждает, что верующие и неверующие могут выступать как единое целое в стремлении к миру, социальному прогрессу, в решении других гуманистических проблем» [13, с. 52 – 53].

Диалог противостоит «конфессиоцентризму», который в истории способствовал как самоутверждению конфессий в обществе, их влиянию на разнообразные формы культуры, так и обоснованию, и оправданию бесчисленных репрессий в отношении «иных» как «псевдоверующих». Еще в начале XX века цивилизованными

французскими католиками утверждалось, что «Церковь получила от Бога право преследовать тех, кто уклоняется от истины, не только церковными карами, но и телесными наказаниями» (тюрьмой, сечением, калечением, смертью) и что «Варфоломеевская ночь была великолепной ночью для Церкви и для Отечества» [16, с. 8].

Христианство, как отмечал один из основателей экуменизма, французский историк христианства, перешедший из католичества в православие, аббат В. Гетте, исходит из веры в то, что «в мире всегда была только одна религия, источником ее – Бог. Все религии состоят по началу своему и по основам вероучения в связи с этой единственной и откровенной религией» [4]. Он в этой связи называет все земные учения «по-сусторонними», только приблизительно соответствующими своему единственному прообразу – истинной религии как таковой.

Научный подход тоже вызывает критику. Известный католический теолог Э. Жильсон обратил внимание на результаты позитивистской политики утверждения тотальной «конфессиональной нейтральности» преподавания философии, когда, «оберегая свою философскую мысль от любого религиозного заражения», начинали видеть «скрытую пропаганду» уже в самом факте преподавания истории средневековой философии [8, с. 30]. Он, однако, не занимается критикой «научности» ради апологии «теологичности», отмечая, что и теология может стать «настоящим

бедствием», приводящим к «непоправимым» последствиям, заражая людей духом «войны против всех», конфронтационной жадой «торжествующих опровержений», когда иная позиция просто объявляется «безумием» [8, с. 40].

«Научная» цензура превратила философию в «продукт разложения контизма», который «ограничивался утверждением, как чего-то само собой разумеющегося, что помимо наук не существует никаких иных форм знания, достойных этого названия» [8, с. 32]. История философии выступала в препарированном, предвзятом и «ампутированном» от теологии виде вплоть до толкований творчества и самого Конта, стремившегося, по его собственным словам, «сначала стать Аристотелем, чтобы затем превратиться в апостола Павла», но «сведенного» к «сущим пустякам» его последователями» [8, с. 34 – 35]. Такой «инквизиции позитивистов» Жильсон противопоставляет подлинно свободные образование и политику, которые опираются не на априорность теистической или атеистической веры, но на априорность права личности к свободному духовному самоопределению.

Любая интерпретация выступает как дефиниция, которая представляет собой высказывание, фиксирующее некоторый набор признаков, позволяющих выделить данное явление среди однородных. Без такого рода формулировок исследователь лишается определенности в понимании самой предметной сферы своей деятельности, а религиоведение – своей дисциплинарной

определенности. Вместе с тем уже стало традиционным подчеркивание сложности или невозможности формулировки общего определения понятия «религия» [1, с. 738].

Сложным является и понимание соотношения религии (христианства) и секуляризма. «Пора осознать, что мы вступили в постхристианскую эру и переживаем период, обратный тому, который переживало человечество при вхождении христианства в историю» – полагает Р. Гальцева, оценивая современное положение Церкви в мире [3, с. 3]. «Постхристианство» современности видится в утрате Церковью ведущих позиций в экономической, политической и мировоззренческой сферах жизни общества.

С. С. Аверинцев придерживается близких оценок: «и снова ...у нас христианство без "христианского мира", вера без внешней защиты, жизнь, в которой ничто не разумеется само собой» [2, с. 19]. «Светскость» здесь выступает как «антихристианство» и «псевдорегиозность», как утрата идеалов христианской Европы. На несовместимость «религии» и «светской культуры» еще в начале века указывал А. Ф. Лосев, писавший, что «религии не место в европейской культуре, борьба за религию есть борьба против культуры и нечего нам этого скрывать» [10, с. 228]. Основанием противопоставления является сведение «культурного» к «внецерковному».

В этой связи следует вспомнить, что еще Сократ отмечал кардинальное

различие между пониманием «общности» как «сходства», с одной стороны, а с другой – как системного «единства многоразличного» [14, с. 439 – 440]. Лицо есть и «сходство», тождество типичных частей любых лиц вообще (ртом, глаз, носов и т. п.), и в то же время «поляризованность» целого на эти «части», оно не их «сумма» вообще, не их одинаковость и неразличимость. Таким образом, термин «лицо» может обозначать как сходство множества лиц, эмпирических систем, наблюдаемых феноменов, так и «единство», «целостность» несходного – частей лица, элементов системы, которые тоже эмпиричны. Однако они объединены в «лицо» не одинаковостью формы (статики) и не одинаковостью функции (деятельностью), но именно своей структурно-функциональной системностью, органичной целостностью.

Впервые именно христианской тринитарной теологии удалось в диалектике образов «личностей-ипостасей» связать угаданные Сократом и Платоном отношения статики с динамикой, уникальности – с универсальностью, многообразия – с единством, а самосохранения – с самоизменением.

Собственно любое определение, если оно стремится выразить сущность феномена в предельно полной и всеобъемлющей форме, должно органично соединить три аспекта описываемого явления: прошлое, настоящее и будущее, или его «археологию», «феноменологию» и «телеологию» (П. Рикер). Так,

тенденция противопоставлять феноменологические виды индивидуальной и групповой «религиозности» намечается еще у Цицерона, когда он противопоставляет «религию» и «суеверия», стремясь отделить «полезную» государству, «легитимную», религиозность от «вредной», опасной [18, с. 27]. Тем самым утверждается, что некоторые религии могут быть не вполне «религиями», что одни религии являются более «религиями», чем другие.

Сущностное деление религий на «истинную» и «ложные» было характерно и для средневекового христианства. Адепты неканонических взглядов квалифицировались как «еретики», «раскольники», «нехристи» или «язычники», которых, скорее, «бичевали», чем «описывали», или, вернее, эти описания создавались по «принципу контраста»: «разгульное, неистовое язычество, с многочисленными празднествами и кровавыми жертвоприношениями, с одной стороны, и благолепие и смирение после успеха проповеди христианства, с другой» [17, с. 4]. Такое понимание поддерживалось авторитетом Церкви, полагающей именно себя вправе утверждать нормы как «мирского» законодательства [15, с. 12], так и нормативность понимания «религиозности» как таковой.

Возникновение неконфессионального пантеизма Возрождения и секулярной рационалистической философии Просвещения изменило традиционное для европейской культуры понимание соотношения «мирского» и «религиозного» как утилитарно-внецерковного и возвышенно-церковного,

ибо «светское» перестает трактоваться только как «внецерковное», «мирское» [11, с. 123 – 124]. Оно начинает выступать как гражданственно-гуманистическое, как «над-конфессиональное», призванное утверждать гармоничное сотрудничество в государстве сограждан с разными профессиональными предпочтениями.

Т. Гоббс писал, что «страх перед невидимой силой, придуманной умом или воображаемой на основании выдумок, допущенных государством, называется религией, не допущенных – суеверием. А если воображаемая сила в самом деле такова, как мы ее представляем, то это истинная религия» [6, с. 43]. «Допущенность государством» становится критерием «религии» как таковой, что релятивизирует сами понятия Церкви и секты [7, с. 219].

Дж. Локк одним из первых стал отделять «гражданскую» жизнь от «религиозной», полагая, что светская власть должна обеспечить равенство прав своих граждан, не разделяя их на сторонников «языческой» и «ортодоксальной» религии [9, с. 94]. Конфессиональная «религия» здесь выступает в качестве проявления, функции фундаментальной частной «религиозности», имманентной гражданам в общем, но манифестирующейся в конкретном многообразии организаций и убеждений.

В эпоху Просвещения обратили внимание на «социальный аргумент», или «этико-политический» критерий, выявляющий последствия деятельности объединений, которые при их абстрактном рассмотрении выглядят совершенно легитимными, «допустимыми», но в

своим социальным бытием совершают акции, нарушающие или разрушающие общественный порядок. Если Дж. Локк относил сюда атеистов и католиков, то Дж. Беркли – натуралистов и материалистов. Этатизм и гуманизм становятся критерием «допустимости» как для традиционных, так и нетрадиционных религий и личных мировоззрений.

Цивилизация не является средством тоталитарного подавления свободы совести каких-либо религиозных групп. Она результат трагического опыта европейской и мировой практики взаимоотношения конфессий,

мощный механизм предотвращения кровопролития и массовых преступлений против человечества. Неконфессиональный гуманизм выступает фундаментальной ценностью и предельным основанием для решений в этой сложной сфере социального бытия. Именно гуманизм является основой современной философии образования, ибо современная система государственного образования носит светский характер и призвана воспитывать людей с глубокими знаниями и толерантными убеждениями, готовых к искреннему диалогу о бытии [11].

Библиографические ссылки

1. The Catholic Encyclopedia. 1913. V.XX. P. 738.
2. Аверинцев С. С. Будущее христианства в Европе // Новая Европа. 1993. № 4. С. 19.
3. Гальцева Р. Христианство перед лицом современной цивилизации // Новая Европа. 1994. № 5. С. 3.
4. Гетте В. История церкви от рождения господина нашего Иисуса Христа до наших дней. СПб., 1872. Т.1. С. XXXVI.
5. Глубоковский Н. Н. Православие // Христианство : энцикл. слов. В 3 т. Т. 3. М., 1995.
6. Гоббс Т. Левиафан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского // Сочинения. В 2 т. Т. 2. М., 1991. С. 43.
7. Горчаков М. И. Церковь // Христианство : энцикл. слов. В 3 т. Т. 3. М., 1995. С. 219.
8. Жильсон Э. Философ и теология. М., 1995. С. 30.
9. Локк Дж. Послание о веротерпимости // Сочинения. В 3 т. Т. 3. М., 1988. С. 94.
10. Лосев А. Ф. О методах религиозного воспитания // Путь православия. 1993. № 1. С. 228.
11. Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии. М., 1979. С. 123 – 124.
12. О внесении изменений и дополнений в Закон Российской Федерации «Об образовании» // Российская газета. 1996. 23 янв.
13. Овсиенко Ф. Г. Гуманизм и религия // Наука, религия, гуманизм. М., 1996. С. 52 – 53.
14. *Она же*. Проблема человека в философии католицизма. Киев, 1986. С. 48.
15. Платон. Протагор // Сочинения. В 4 т. Т. 1. М., 1990. С. 439 – 440.

16. Протоиерей Иоанн Свиридов. Закон готовили неверующие // Коммерсант. 1997. 29 июля. № 27 (233). С. 12.
17. Рейнак С. Орфей. Всеобщая история религий. М., 1907. С. 8.
18. Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. М., 1988. С. 4.
19. Цицерон. Философские трактаты. М., 1985. С. 27.

N. M. Markova

THE PROBLEM OF HUMANISM AS A FORM OF INTERACTION BETWEEN RELIGION AND SCIENCE

The article examines the problem of interaction between the religious (confessional) and secular (non-confessional) worldviews, religious and non-confessional humanism. Through the lens of the division of religion in "true" and "false", "their" and "foreign" the author focuses on the dialogue as a way of achieving universal humanism.

Keywords: humanism, religious, dialogue, religion, religious, science, "their", "foreign".

УДК 211.5

Е. И. Коростиченко

НЕМЕЦКИЙ СОЮЗ СВОБОДОМЫСЛЯЩИХ КАК ПРЕЕМНИК ПРОЛЕТАРСКОГО СВОБОДОМЫСЛИЯ*

Статья посвящена рассмотрению современного состояния старейшей организации свободомыслящих Германии – Немецкому союзу свободомыслящих. Особое внимание автором статьи уделено мировоззренческой, идейно-политической и практической деятельности этой организации. Показано, что Союз, признавая себя преемником движения пролетарских свободомыслящих, в последние два десятилетия XX века в определенной степени отошел от его первоначальных идеалов.

Ключевые слова: Германия, атеизм, секуляризм, марксизм, свободомыслие в отношении религии, организации свободомыслящих, пролетарское свободомыслие.

В основу деятельности современных свободомыслящих Германии легли некоторые традиции пролетарского движения свободомыслящих. Оно развивалось в тесной связи с революционной классовой борьбой социал-демократии, начиная с 80-х гг. XIX в., и было включено в организационную систему

* Работа выполнена при финансовой поддержке гранта РГНФ, проект № 15-33-01342.

немецкого рабочего движения. Немецкий союз свободомыслящих (*Der Deutsche Freidenker-Verband*, сокращенно DFV) является носителем и продолжателем вековой традиции пролетарского организованного свободомыслия, позиционирует себя как преемник традиции довоенного движения пролетарских свободомыслящих.

В настоящее время Немецкий союз свободомыслящих, несмотря на незначительное по сравнению с тем же Гуманистическим союзом число членов (около 3 тысяч человек [9]), занимает отдельную нишу в отстаивании идей материализма, атеизма и светского гуманизма в немецком обществе. Возникший в 1881 г. в числе первых организаций свободомыслящих Германии, он долгое время (после воссоздания в 1952 г.) был единственной ассоциацией, представляющей интересы атеистов. Пережив времена фашистского террора и антикоммунистических репрессий времен холодной войны, падение Берлинской стены, после которого последовало крушение социалистического лагеря, он не изменил своей идеологии, базирующейся на учении марксизма, однако его программа была доработана в соответствии с современными реалиями. Показательным в этом отношении стал специальный номер теоретического и пропагандистского печатного органа DFV – ежемесячника «Freidenker», выпущенный в связи с юбилеем Ф. Энгельса. Творчество философа рассматривалось авторами журнала с точки зрения его актуальности в условиях современной Германии [10].

Ныне Немецкий союз свободомыслящих объявляет сферой своих интересов широкий спектр общедемократических проблем. Проблема справедливого общественного устройства, равноправия, качества жизни, экологии, различных форм дискриминации, безработицы, полного и всестороннего освобождения человека включены в программу Союза [7, с. 4].

Актуальными представляются фрайденкерам задачи, связанные с полным и окончательным отделением церкви от государства, налогами на религиозную собственность, усилением светского содержания образования. В отличие от чисто антиклерикальных ассоциаций и обществ (ИВКА, Фонд Джордано Бруно и др.), Немецкий союз свободомыслящих во главе с Клаусом Гартманом в своей деятельности не делает упор на развенчание религиозных догм и пропаганду атеизма. Здесь уместна параллель с позицией В. И. Ленина, призвавшего в своей работе «Социализм и религия» «не выпячивать религиозный вопрос на первое место» [1, с. 146].

Важное место в практической и теоретической деятельности фрайденкеров занимает вопрос о разоружении и предотвращении вооруженных конфликтов во всем мире. Особое внимание уделяется обличению агрессивного характера внешней политики НАТО в Югославии, Афганистане, Ираке, Ливии, Сирии и других странах. Фрайденкеры разделяют левые политические взгляды в отношении внешней политики НАТО. Они выступают против любых форм распространения и укрепления

милитаризма и за усиление роли ООН в международной политике. Между тем принципиальные антикапиталистические и пацифистские установки DFV не разделяются большинством свободомыслящих из других секулярных ассоциаций и обществ, особенно сторонниками свободно-религиозного мировоззрения и светскими гуманистами. Это препятствует слаженности действий, координации светских организаций в Германии.

Гуманисты упрекают DFV в политической ангажированности на следующих основаниях: в § 2 Устава DFV прописано, что Союз является независимым от любых политических партий, не имеет какой-либо политической ориентации [12, с. 33]. Тем не менее, на страницах журнала «Freidenker» нередко можно встретить требования читателей сохранить политическую направленность Союза, лозунги типа: «фрайденкеры должны заниматься политической деятельностью» [11, с. 47 – 48]. Результаты анкетирования читателей журнала в 2008 г. показали, что в целом фрайденкеры отказываются деполитизировать Союз, чтобы «общество его лучше принимало» [5, с. 42 – 43]. 73 % опрошенных ходатайствуют о получении Союзом общеполитического мандата, за антиимпериалистическую деятельность выступают 86 %, за международную солидарность – 93 %. 94 % читателей отказываются от сдержанности в критике правительства и господствующего класса. За критику капитализма и пропаганду его устранения ратуют 89 % опрошенных.

С другой стороны, к традиционным для фрайденкеров темам, непосредственно связанным с религиозным мировоззрением, например к «критике религии и церкви», проявляют интерес лишь 14 % читателей, 62 % просто констатируют факт, что религия и церковь играют главенствующую роль в одурачивании населения наряду со СМИ и другими общественными институтами, формирующими мировоззрение. За критический разбор «всех форм иррационализма – религиозного и светского» выступают 85 % читателей.

Среди читателей есть небольшое число тех, кто критикует ярко выраженную общеполитическую направленность журнала, подчас необоснованное игнорирование мировоззренческих вопросов, в том числе и критики религии. Анна Бартоломе, член Союза из Гельзенкирхена, пишет, что «Freidenker» «непозволительно пренебрегает мировоззренческими вопросами, критикой религии и церкви, а в случае ислама вообще эту критику табуирует» [6, с. 34]. Нарушение принципа внепартийности Союза, по ее мнению, происходит, когда позиции политических партий левой направленности (DKP, PDS, SED) по разным вопросам безоговорочно принимаются Союзом как единственно правильные. Это происходит, впрочем, продолжает она, не только с самим журналом, но и с президентом Союза Клаусом Гартманом, который открыто выражает свои симпатии к этим политическим партиям.

На съезде Союза 22 – 23 мая 2009 г. этот вопрос получил широкое

освещение: Клаус Гартман обстоятельно разъяснил членам Союза, что DFV не намерен ограничивать свою деятельность критикой религии и церкви. Союз не должен практиковать «половинчатое свободомыслие», выпячивать религиозный вопрос, считая религию основной причиной всех бед в обществе: «Нашему союзу некоторые ставят в упрек, что он не занимается исключительно критикой религии и церкви, а делает основным предметом своего критического рассмотрения иррационализм в общественно-политической сфере... Часто можно услышать высказывания о том, что «DFV не имеет общеполитического мандата» или что «Союз свободомыслящих не является антиимпериалистической лигой». Правление Союза выступает против высказываний такого рода... В какой другой организации есть диалектико-материалистическая позиция по отношению к бытию и сознанию, базису и надстройке? Какая другая организация так же последовательно продумывает до конца свои решения, так же сильно дистанцируется от господствующей системы власти? Здесь под предлогом заботы о нашей уникальности выступают за то, чтобы сделать нас «нормальными», такими же, как остальные свободомыслящие. То есть это означает, в первую очередь, что нас могут ограничить областью критики религии и церкви. Мы не приемлем такого ограничения» [4, с. 49 – 56].

Немецкий союз свободомыслящих Гартман характеризует как культурно-

мировоззренческую организацию, являющуюся выразителем интересов нерелигиозных людей. При этом основной упор делается на борьбу и поддержку антикапиталистических требований, на участие в актуальных дискуссиях. В конце своего выступления Гартман резюмирует, что общая церковная критика не дает результатов. Союз должен касаться политических вопросов и направлять огонь своей критики на союз государства и церкви, церкви и средств массовой информации и продолжать свой многосторонний общественный анализ.

На наш взгляд, вышеприведенные факты убедительно свидетельствуют о том, что в последнее десятилетие XX века Союз имеет крайне политизированную парадигму и в меньшей степени ориентирован на обсуждение мировоззренческих вопросов. Доказательством тому могут служить названия выпусков журнала «Freidenker»¹, а также тематика статей в нем.

¹ См. например, названия журналов «*Freidenker*»: «Нет – "стеклянным гражданам"! К чему приводит демократия?»; «Мировая цивилизация в тисках супердержав»; «Реальность и утопии между прогрессом и реакцией»; «Наша Америка»; «Какая демократия?»; «Ислам – исламизм – политический ислам. Между империализмом и антиимпериализмом»; «Истинный гуманизм не совместим с капитализмом»; «Кризис – сопротивление! Кризис принадлежит вам. Будущее принадлежит нам. Этот капитализм не принадлежит никому»; «Европейский стабилизационный механизм – нет спасения от кризисов и войн»; «Наши деньги, наш ЕС и наш кризис»; «1914: Первая мировая война. 100 лет против империалистических войн»; «Неповиновение: мятеж – сопротивление – всеобщая забастовка»; ««Антисоцинизм» = «антисемитизм»?» и т. д.

Однако остается не совсем ясным, как Союз пришел к данной политической парадигме, ведь очевидно, что она существенно отличается от традиции пролетарского движения свободомыслящих, скажем, в Веймарской республике, направленной на непримиримое противостояние со всеми формами религии и религиозного мировоззрения [3, с. 66]. Отчасти свет на этот вопрос проливает свидетельство одного из видных членов DFV Г. Шильда. В статье «Свобода от религии и левизна – но толерантность» он пишет, что после своего воссоздания в 1991 г. Союз сделал ставку на диалог с верующими, толерантное отношение к ним. Желая дистанцироваться от мировоззренческой политики бывшего государства (ГДР), «новые» свободомыслящие выражали твердое намерение не выступать против церкви, религии и верующих. Именно тогда фрайденкеры отказались от своей прежней воинственной позиции в отношении религии и церкви, которую они занимали до 1933 г.: «Антирелигиозная (не путать с обязательной антиклерикальной традицией) традиция прежнего свободомыслия не должна была продолжаться... При этом не скрывалось ни того, что мы со всей настойчивостью выступаем за полное отделение церкви от государства, ни того, что мы остаемся верны принципам философского материализма и диалектического мышления» [13, с. 31].

И далее определялась принципиальная политическая и мировоззренческая – марксистская по существу – позиция: «Само собой разумеется, мы, свободомыслящие, остаемся верны левой политической ориентации и являемся злейшими врагами капиталистического общества как всякого другого классового общества, построенного на эксплуатации. Интернационализм и солидарность для нас являются нерушимыми принципами. Само собой разумеется, мы опираемся на разум и доверяем ему, мы ведем борьбу за общество свободных и равноправных людей и отвергаем все отношения, в которых человек представлен как униженное, порабощенное, покинутое существо, достойное презрения. Основным принципом общества, достойного человека, должно быть полноценное и свободное развитие каждого индивидуума. Уже только из этого следует, что свободомыслящие не могут только говорить о толерантности, они также должны ее практиковать» [13, с. 33].

Достоверные выводы об истинных причинах изменений в деятельности Союза требуют отдельного глубокого исследования, однако мы можем предположить, что большую роль в этом сыграли политические события, связанные с объединением Германии, вслед за которыми последовали крушение социалистического лагеря и утрата идеологического ориентира в лице Советского Союза. После того

как руководство СЕПГ ушло в отставку в 1989 г., фрайденкеры, будучи культурной организацией при партии, в новой политической обстановке оказались в некоторой изоляции. Не отказываясь от своей идеологии, базирующейся на учении марксизма, культурная организация была вынуждена считаться с изменившимися социально-политическими обстоятельствами.

Ныне Союз продолжает тесно сотрудничать с партиями левого толка, а также с примыкающими к ним общественными фондами, например, с Фондом Розы Люксембург, Обществом Женни Маркс. Имея такую особенность (левую идентификацию), DFV является мировоззренческой организацией, представляющей интересы людей, не связывающих себя с какой-либо конфессией.

Несмотря на отход от первоначальных идеалов пролетарского свободомыслия, он продолжает практически в неизменном виде светские традиции пролетарского движения свободомыслящих. В работе с молодежью DFV сочетает атеистическую пропаганду с популяризацией и распространением среди подростков революционно-демократических светских традиций, сложившихся в первой трети XX в. в среде немецкого пролетариата и представляющих собой альтернативу церковной обрядности. Одной из таких традиций стало проведение гражданского обряда «Посвящение в юность»

(Jugendweihe)². Так стали называть торжественную церемонию, в которой принимают участие 14-летние подростки, как правило, из неверующих рабочих семей, не желающих, чтобы их дети (примерно в том же возрасте) подвергались протестантскому церковному обряду конфирмации или же католическому таинству «первого причастия» [2, с. 58 – 62]. Югендвайе является значительным культурным событием в жизни фрайденкеров, в некоторых землях

² Это нецерковная альтернатива конфирмации молодежи в протестантской и католической церкви не была изобретением сторонников свободно-религиозного мировоззрения. Истоки этого праздника восходят к практике евангелической церкви: здесь конфирмация была праздником совершеннолетия (Югендвайе). Немецкие католики и протестантские «друзья света» в 50-е годы XIX века просто подхватили идею этого праздника и оформили ее в соответствии со своими потребностями. Югендвайе должен был стать завершением введения каждого нового поколения членов свободной общины в «разумное» христианство. В теорию и практику свободно-религиозной конфирмации вошло со временем все больше светских элементов. В двадцатые годы численность участников Югендвайе постоянно увеличивалась. В конце двадцатых годов в Гамбурге примерно одна пятая часть всех выпускников школ принимала участие в этом празднике, который проводился на платформе Рабочего сообщества Югендвайе (*Der Arbeitsgemeinschaft Jugendweihe*), основанного в 1921 году социал-демократами. Во время раскола рабочего движения традиция Югендвайе тоже претерпела некоторые изменения. Сразу после захвата власти фашистами праздник Югендвайе был запрещен. В отдельных случаях понятие Югендвайе использовалось фашистами в своих целях – например, при принятии молодежи в Гитлерюгенд. Вскоре после освобождения Германии от фашизма в 1945 году была возобновлена практика проведения Югендвайе, заново создано Рабочее сообщество Югендвайе. Под его эгидой были объединены различные направления светской конфирмации. Общим для них всех было проведение светского посвящения молодежи с целью помочь им отыскать собственную жизненную позицию, вступая в мир взрослых.

Германии пользуется достаточно высокой популярностью [8, с. 39 – 40].

Помимо организации Югендвайе, в Берлинской декларации DFV зафиксированы и другие направления практической деятельности Союза: образование, работа с молодежью, помощь в решении жизненных проблем, светская траурная культура. Однако различные обстоятельства, пишет Г. Шильд, в особенности, «игнорируемое в Союзе уменьшение численности его членов, превалирование людей пожилого возраста привели в последние годы к тому, что Союз работает себе в убыток, а эти направления деятельности со временем могут утратить свое значение» [13, с. 35]. Кроме того, с годами все сложнее конкурировать с более сильным в организационном плане Гуманистическим союзом, который в силу своей практической направленности – оказания различных социальных услуг населению – фактически не оставляет шансов DFV сохранить былое влияние.

Политическая ангажированность Союза ставит его в промежуточное положение между организациями левой

направленности, будь то политические партии или общественные фонды, и организациями свободомыслящих. При этом она не только не способствует большей открытости Союза для привлечения новых членов, но и создает дополнительную сложность для возможной взаимной координации с другими организациями в рамках секулярной «сцены». Что касается традиционной задачи фрайденкеров – критики религии и церкви, то в результате политических событий последних двух десятилетий она значительно трансформировалась. Воинственная позиция в отношении религии, которую занимали их предшественники – пролетарские свободомыслящие до 1933 года, утратила свое значение. Надо сказать, что в отличие от пролетарских свободомыслящих, однозначно негативно оценивающих социально-политическую роль религии, фрайденкеры избегают категоричности в критике религии, переключая внимание, скорее, на деятельность религиозных организаций, на их взаимоотношения с государством и обществом в целом.

Библиографические ссылки

1. Ленин В. И. Социализм и религия // Полн. собр. соч. Т. 12. С. 142 – 147.
2. Мазохин В. Югендвайе // Наука и религия. 1979. № 4. С. 58 – 62.
3. Шейнман М. Борьба с религией и безбожное движение в капиталистических странах. М. : Безбожник, 1931. 143 с.
4. 22./23. Mai 2009: Verbandstag in Berlin // Freidenker. 2009. № 2. S. 49 – 56.
5. Auswertung der Leserinnen- und Leser-Befragung // Freidenker. 2010. № 1. S. 42 – 43.
6. Bartholome A. Zur Gestaltung des «Freidenker» // Freidenker. 2009. № 1. S. 34.
7. BFV Grundsatzdokumente. Potsdam: Brandenburgischer Freidenker Verband e.V., 2000. – 27 s.
8. Dreisbach S. Jugendweihe: Ohne Gott erwachsen werden // Freidenker. 2014. № 2. S. 39 – 40.
9. Fincke A. Der verlängerte Arm einer herrschenden Partei – Vor 15 Jahren wurden die DDR-Freidenker gegründet // IBKA [Электронный ресурс]. URL: www.ekd.de.

- de/ezw/Publicationen_zeitgeschehen_vor_15_jahren_gruendung_der_ddr_freidenker.php (дата обращения: 13.08.2015).
10. Friedrich Engels // Freidenker. 2010. № 4 – 10. 55 s.
 11. Kaal C. Freidenker müssen politisch sein // Freidenker. 2008. № 4. S. 47 – 48.
 12. Satzung des Deutschen Freidenker-Verband // Wer sind die Freidenker und was wollen sie? Berliner Erklärung des DFV // Deutscher Freidenker Verband e.V. 2009. № 3 EXTRA. S. 33 – 38.
 13. Schild H. Religionsfrei und links – aber tolerant; Anmerkungen eines Dresdner Freidenkers zwei Jahrzehnte nach der organisatorischen Neugründung // Freidenker. 2008. № 4. S. 30 – 34.

Е. И. Коростиченко

THE GERMAN FREETHINKERS LEAGUE AS THE SUCCESSOR OF PROLETARIAN FREETHINKING

The article covers the present state of the oldest "freethinking" organization in Germany – the German Union of Freethinkers. Special focus is put on the worldview of this organization, its political ideology and practical implementation thereof. It is shown that the Union, identifying itself as a successor of the proletarian free-thinking movement, has actually made a certain departure from its initial principles and ideals in the course of the last two decades of 20th century.

Keywords: Germany, atheism, secularism, Marxism, free-thinking, organizations of freethinkers, proletarian free-thinking.

УДК 17

П. Е. Матвеев

УЧЕНИЕ Ф. НИЦШЕ О РЕЛИГИИ

Статья посвящена анализу учения Ницше о религии. Особое внимание уделено характеристикам Иисуса Христа и апостола Павла, которые представил Ницше. Дается критика концепции Ницше.

Ключевые слова: религия, мораль, этика, декаданс, нигилизм, церковь, священнослужитель, ресентимент.

Концепция религии Ницше интересна и актуальна тем, что она представляет собой иную, отличную от традиционной, ценностную интерпретацию сакральных феноменов культуры. Поэтому и критический анализ идей

самого Ницше важен как критика одной из самых ярких и популярных интерпретаций религии в истории культуры.

Ницше затрагивал тему религии практически во всех произведениях, написанных им в годы «льва» и «ребенка». В «Речи Заратустры» говорится о трех духовных превращениях: «Три превращения духа называю я вам: как дух становится верблюдом, львом верблюдов и, наконец, ребенком становится лев» [2, с. 18]. По мнению Ж. Делеза, эти три превращения можно отнести к творчеству и жизни самого Ницше [7, с. 11 – 12].

Годы «льва» в творчестве Ницше начинаются с книги «Человеческое, слишком человеческое» (1878 г.). В эти годы им написаны также «Странник и его тень» (1879 г.), «Утренняя заря» (1880 г.), «Веселая наука» (1881 г.). Стадию «ребенка» открывает книга «Так говорил Заратустра» (1883 – 1885 гг.). После «Заратустры» написаны «По ту сторону добра и зла» (1886 г.), «К генеалогии морали» (1887 г.). «Сумерки идолов», «Казус Вагнера», «Антихрист», «Ессе Номо» – все они датируются 1888 г.. «Воля к власти», как известно, осталась неоконченной и опубликована после смерти автора в 1905 году. О религии Ф. Ницше больше всего высказывается в работах «К генеалогии морали» и «Антихрист». Присутствуют отдельные замечания в книгах «Воля к власти» и в других произведениях.

Отмеченная стадийность в творчестве Ницше означает, что Ницше развивался как исследователь. Следовательно, есть различие между ранним и

поздним Ницше, и, несомненно, что оно существует. Ницше не был автором одной книги. Но у него были «сквозные темы», к которым он обращался на протяжении всей своей творческой жизни. М. Хайдеггер выделил пять таких «главных рубрик в мысли Ницше»: «нигилизм», «переоценка всех ценностей», «воля к власти», «вечное возвращение того же», «сверхчеловек» [18, с. 67]. «Нигилизм» у Ницше предстает по Хайдеггеру как название реального исторического процесса «Бог умер». К этим темам Ницше будет неоднократно возвращаться, что-то повторяя и что-то добавляя. Можно сказать, что здесь исследование Ницше осуществлялось по им же сформулированному принципу «вечного возвращения». Кстати, к такому диалектическому рассмотрению и изложению прибегали неоднократно еще представители немецкой классической философии, в частности Кант [9]. Мы при исследовании нашей темы будем в основном ориентироваться на Ницше стадии «ребенка».

Итак, как Ницше оценивал религию? Можно ли считать Ницше атеистом, подвергающим религию только уничижительной критике и невидящим в ней ничего положительного? У Ницше действительно встречаются весьма резкие оценки религии. Вот критические слова Ницше в адрес христианской религии: «Не следует украшать и выражать христианство: оно объявило смертельную войну этому высшему типу человека, оно отреклось от всех основных инстинктов этого типа; из этих инстинктов оно выделило понятие зла, злого человека: сильный

человек сделался негодным человеком, «отверженцем». Христианство взяло сторону всех слабых, униженных, неудачников, оно сделало идеал из противоречия инстинктов поддержания сильной жизни; оно внесло порчу в самый разум духовно-сильных натур, так как оно научило их чувствовать высшие духовные ценности как греховные, ведущие к заблуждению, как искушение. Вот пример, вызывающий глубочайшее сомнение: гибель Паскаля, который верил в то, что причиной гибели его разума был первородный грех, между тем как ею было лишь христианство» [3, с. 634 – 635]. Примечательно и второе название произведения «Антихрист», которое мы только что процитировали: «Проклятие христианству».

Сын протестантского священника, Ницше хорошо знал жизнь верующих. А его гениальная чувствительность позволяла ему замечать малейшие негативные нюансы в поведении клира и прихожан. Отношение Ницше к религии может быть правильно истолковано лишь в рамках его историософии. Он искренне считал, что человеческая культура переживает эпоху декаданса как нигилистической переоценки ценностей. «Что обозначает нигилизм? – задается вопросом Ницше, и отвечает... – То, что высшие ценности теряют свою ценность. Нет цели. Нет ответа на вопрос «зачем» [5, с. 29].

Итак, человеческая культура деградирует, по Ницше, она поражена нигилизмом или «переоценкой ценностей». Это не только чья-то субъективная программа, но это реальный исторический процесс, который уже запущен в

истории, совершается здесь и сейчас. Можно назвать нигилизм как объективный исторический процесс «социальным нигилизмом», – такого понятия нет у Ницше. «Социальный нигилизм» есть определенный парадокс истории: реактивные силы одерживают верх, в воли к власти господствует отрицание. Но слабые, рабы торжествуют не за счет своей силы, а за «счет отнятия силы у другого: они отделяют сильного от того, на что он способен» [1, с. 38].

Подобный нигилизм есть «вырождение». Даже естественный отбор в природе благоприятствует слабым и больным. Но когда рабы одерживают победу, они от этого не становятся сильными, они остаются рабами.

Социальный нигилизм проходит ряд исторических этапов: 1. «Злопамятство»; 2. «Нечистая совесть»; 3. «Аскетический идеал». «Злопамятство» у Ницше есть первый этап объективного социального нигилизма. Его главный принцип: «Это из-за тебя, ты виноват. Ты виноват в том, что я слаб и несчастен». Здесь реакция направлена против активных сил, и со временем активности, здоровья, творческих сил начинают стыдиться.

«Нечистая совесть» – второй этап социального нигилизма, по Ницше. Его основной принцип: «Это из-за меня, я виноват». Здесь реактивные силы обращаются внутрь себя, начинают борьбу с собственной здоровой природой. «Они обретают власть заразительного примера – так возникают реактивные сообщества», – пишет Ж. Делез [1, с. 41]. Примером таких сообществ может служить монашество в разных религиях.

Наконец, третьим этапом социального нигилизма предстает «аскетический идеал». Здесь слабая (реактивная) жизнь хочет отрицания самой жизни. Здесь воля к власти – это воля к Ничто и наоборот.

Рассмотренные этапы нигилизма в Европе, по Ницше, связаны с иудаизмом и христианством. Христианство во многом подготовлено греческой философией, которая стала вырождаться, начиная с Сократа. Таким образом, по Ницше, религия является существенным фактором утверждения в человеческой культуре нигилизма. Она сама есть проявление нигилизма и фактор его развития. Философия здесь не противник религии. У Ницше в работе «К генеалогии морали» встречаются такие едкие замечания в адрес философии, как: «Выражаясь наглядно и зримо, аскетический священник представлял собою до последнего времени гадкую и мрачную форму личинки, под которой только и смела жить и ползти философия» [4, с. 487].

Не является противником религии и нигилизма современная наука, то есть наука XIX века. Казалось бы, именно наука развенчивает религиозные «фантазии», прогоняет религиозный «дурман», освежает разум. Однако, согласно Ницше, «наука выступает не антиподом аскетического идеала, а, напротив, новейшей и преимущественнейшей формой его» [4, с. 513]. Ницше не отрицает, что в науке еще встречается «строгая работа и не перевелись довольные труженики». Но в целом наука стала «средством самоусыпления». И современные ученые «боятся

лишь одного: как бы не прийти в сознание» [4, с. 514]. Ученые – это «чахоточники духа» в оценке Ф. Ницше.

Естественно, что Ницше не жалуется и священников, служителей культа, среда которых порождает в массовом масштабе святых и аскетов, а нередко тех и других в одном лице. У Ницше есть понятие «аскетический священник», денотат которого и подвергается критическому анализу. Он называет жреца «отрицателем», «клеветником», «отравителем жизни по призванию» [8, с. 637]. «Он есть самая распространенная и самая подземная форма лжи, которая только существует на земле, – пишет Ницше. – Все, что ощущает теолог как истинное, то должно быть ложным» [3, с. 637].

Но Ницше находит и положительные качества у священников, которые опять же связаны с их отрицательными функциями. «Аскетический священник должен рассматриваться нами как predetermined спаситель, – пишет Ницше, – пастырь и стряпчий больной паствы: только так пойдем мы его чудовищную историческую миссию. Господство над страждущими – царство его» [4, с. 496]. Церковь же есть «столпление и организация больных».

Важнейшая задача священника состоит в переориентации ресентимента. У Ницше нет определения ресентимента, но это понятие играет важную роль при анализе культуры нигилизма, и именно Ницше ввел его в этику. Классическое исследование ресентимента с позиций ценностного подхода мы обнаруживаем у Макса Шелера, прежде всего, в его работе «Ресентимент

в структуре моралей» [14]. В понимании Шелера ресентимент означает затаенную, беспредметную злобу и ненависть, обиду [14, с. 10]. Шелер отмечал, что это слово французское, и немецкие философы вынуждены им пользоваться потому, что «не удастся перевести его на немецкий» адекватно. Такую же проблему испытывают и русские ученые. Думается, что можно считать оправданным сохранение этого слова и в русскоязычной литературе для обозначения отмеченного выше явления, а именно: затаенной, беспредметной злобы, ненависти, обиды, зависти [15].

Ресентимент, по Ницше, скапливается в человеческом обществе, в этом «больном стаде», и чтобы его «гремучая смесь» не разнесла в клочья ни стадо, ни пастуха, пастух, то есть священник, переориентирует ресентимент. Кратчайшая формула ценности «священнического существования» является следующей: «священник есть переориентировщик *ressentiment*» [4, с. 497]. Он переориентирует ресентимент страдающих на самих себя, то есть священник «лечит» тем, что заставляет увидеть «согрешивших» свою собственную вину. Тем самым боль, доставляемая самой жизнью, и стремление отомстить кому-то за эту боль, за то, что нам нехорошо, заглушается аффектом от осознания того, что мы и виновны в собственном бедственном положении. Мы тем самым хотя бы избавляемся от чувства мести и еще более горького чувства бессилия во многих случаях отомстить за причиненное страдание.

Священник, по мнению Ницше, достиг большого мастерства в деле подобного врачевания. Ницше просто дивится возможностям и успехам священников на данном поприще. «Но достаточно лишь однажды стать в перспективу, одному ему ведомую и им самим занимаемую, как уже не перестанешь дивиться всему, что привелось ему в ней видеть, искать и находить. Облегчение страдания, «утешения» всякого рода – вот в чем обнаруживается его действительный гений; с какой изобретательностью понял он свою задачу утешителя, с какой находчивостью и смелостью подобрал к ней средства» [4, с. 499].

Надо отметить, что подобную характеристику можно отнести и к самому Ницше, к его поприщу «мирового судьи» человечества, «врачевателя» людей от нигилизма и декадентства. Это автопортрет Ницше!

Ницше отмечает различные средства «врачевания», которые использует аскетический священник. Это и «общее притупление чувства жизни», «машинная деятельность», то есть повседневный монотонно повторяющийся труд, это и «дозированная радость» в виде «любви к ближнему», «благотворительности», и «стадная организация», чувство «коллективной власти», «коллективного процветания» и т. п.

Но все действия аскетического священника содержат большой изъян, поскольку он борется не с причиной страданий, а со следствием, то есть с самим страданием. Поэтому терапия священника в конечном счете не вылечивает больного, а залечивает. «Он борется

лишь с самим страданием, с неудовольствием страдающего, – пишет Ницше, – не с его причиною, не с болезнью вообще – таким должно быть наше принципиальнейшее возражение против «священнической терапии» [4, с. 499].

Ницше предлагает собственную программу излечения нигилизма. Естественно, что она связана с отказом от аскетического идеала, с новой переоценкой ценностей. Например, в гносеологии важнейшую роль должна играть не истина, а ценность. Ницше отмечает, что ложь в жизни может играть и положительную роль. «Ложность суждения еще не служит для нас возражением против суждения: это, быть может, самый странный из наших парадоксов... Отречение от ложных суждений было бы отречением от жизни, отрицанием жизни. Признать ложь за условие, от которого зависит жизнь, – это, конечно, рискованный способ сопротивляться привычному чувству ценности вещей, и философия, отваживающаяся на это, ставит себя уже одним этим на ту сторону добра и зла» [6, с. 243].

Ницше производит переоценку и всей прежней философии, религии, морали, искусства, права, политики. Все прежние авторитеты, ценности переоцениваются. – Бог умер! «Бог мертв» – данная идея у Ницше многозначна. Как и в случае с нигилизмом здесь отражается реальный социальный факт – крушение прежних авторитетов, утверждение атеизма в сознании европейцев XIX в., века, ставшего, вероятно, самым атеистическим для Европы за всю ее историю.

У Ницше насчитывается около 15 вариаций на тему Бога и «все необыкновенной красоты» [7, с. 33]. Как отметил Ж. Делез, согласно Ницше, «смерть Бога является, бесспорно, величайшим, ошеломительным, но недостаточным событием». Социальный нигилизм продолжается, только он поменял форму. Раньше он означал обесценение жизни, ее отрицание ради высших ценностей, ради Бога. Теперь же он отрицает сами высшие ценности, самого Бога (Бог мертв!) [7, с. 43].

Высшие ценности заменяются ценностями человеческими, «слишком человеческими». Мораль заменяет религию; польза, деньги, прогресс ставятся на место божественных ценностей. Но по сути ничего не меняется. То же рабство торжествует, но под сенью человеческих ценностей. «Высшие люди» хотят стать на место Бога, и, конечно, заменить собой религиозного святого [7, с. 42 – 44]. В IV части «Так говорил Заратустра» Ницше дает типы «высших людей», которые, с нашей точки зрения, предстают и типами нравственного святого в его понимании [7, с. 64 – 68]. Отдельно в типологии человека у Ницше стоит Заратустра, он же Лев. Заратустра не Дионис и еще не сверхчеловек. Он пророк Диониса и отец сверхчеловека. Он помогает рождению сверхчеловека в человеке.

Отмеченные типы «высших людей» реально заменяют собою святых как христианский идеал человека. Все эти типы несовершенны, являются проявлением декаданса. Они не побеждают нигилизм, а, напротив, являются показателем его развития.

Не является идеалом для Ницше и Иисус Христос. Ницше позволяет себе столь критическую оценку Христа, что она для многих христиан предстает просто кощунством. «Все наше понятие о «духе», целиком культурное понятие, – в том мире, в котором живет Иисус, не имеет никакого смысла, – пишет в «Антихристе» Ницше. Говоря со строгостью физиолога, здесь было бы уместно совершенно иное слово, слово «идиот»» [3, с. 655]. Эти слова для многих оказались просто шокирующими. Достаточно сказать, что во всех изданиях книги «Антихрист», до издания Шихты, которое вышло в 1956 году, данная характеристика Христа отсутствовала.

Существует множество интерпретаций скандального заявления немецкого философа. Так, в примечаниях к двухтомнику Ницше, написанных его составителем К. А. Свасьяном, говорится: «Из сказанного следует с достаточной ясностью, что «Антихрист», как, впрочем, и «Ессе Номо», то есть две последние книги Ницше требуют особенно осторожного и критического подхода. Элемент невменяемости и распада Я свил себе в этих сочинениях зловещее гнездо, и оттого говорить здесь об авторстве в обычном смысле слова следовало бы с большими оговорками» [3, с. 802]. Однако существует мнение Ж. Делеза, изучавшего многие годы творчество и личность Ницше, что «по поводу последних произведений нельзя думать, что они выходят за рамки творчества или просто скомпрометированы безумием» [1, с. 58]. И, думается, что Ж. Делез в этом случае прав.

Дело в том, в каком значении использовать слово «идиот» и как относиться к идиоту. Я считаю, что Ницше жалел Иисуса Христа, как определенный тип человека, как жалеют в народе блаженных, убогих, изувеченных. Да, у Ницше есть гневные слова против страдания; но есть и признание, что существуют две «злейшие эпидемии», «которые, может статься, уготовлены как раз для нас, – от великого отвращения к человеку! от великой жалости к человеку!» [4, с. 495]. Была доступна сердцу Ницше жалость к человеку, была!

Известно, что Ницше обращался к Толстому и Достоевскому. В черновике «Антихриста» есть отрывок, озаглавленный: «Иисус: Достоевский», где написано: «Я знаю только одного психолога, который жил в мире, где возможно христианство, где Христос может возникать ежемгновенно... Это Достоевский. Он угадал Христа, и инстинктивно он прежде всего избегал того, чтобы представлять себе этот тип с присущей Ренану вульгарностью» [3, с. 802]. Связь Ницше, Достоевского с Иисусом Христом и с идиотизмом можно интерпретировать таким образом, что Достоевский якобы «угадал» в Иисусе Христе идиота, что отобразил в романе «Идиот» в образе князя Мышкина. Таких людей, как князь Мышкин, кротких, безобидных, в народе называют «христосиками», одновременно жалея их и отчасти восхищаясь ими. Но не следует забывать, что с Евангелием, то есть со Словом Христа, Достоевский пошел на каторгу и с Евангелием на груди умер! Иисус Христос

был для Достоевского Богом, Богочеловеком, Спасителем, а для Ницше только человеком определенного типа.

Ницше дает свою интерпретацию образа Христа. Прежде всего он отмечает, что Иисус Христос был «политическим преступником», поскольку, если верить Евангелиям, проповедовал учение, призывающее «низший народ» к противодействию господствующему порядку. Этот «низший народ» составляли изгнанные и грешники, чандалы внутри еврейства [8, с. 654]. Ницше произносит в связи с этим примечательные слова, что и теперь подобное учение может довести «до Сибири»! С этой точки зрения Ницше характеризует Христа как анархиста, правда, добавляя, что это был «святой анархист». «Святой» здесь используется явно не в религиозном смысле, а в дискурсе светской этики.

Но при этом Иисус Христос никакой не герой, не гений, как описывал его Ренан. Ницше был хорошо знаком с работами Ренана, Штрауса об Иисусе Христе. «Далеко то время, – пишет Ницше, – когда я, подобно всякому молодому ученому, с благоразумной медлительностью утонченного филолога смаковал произведения несравненного Штрауса» [3, с. 654]. Как политический преступник Иисус Христос был казнен именно за собственную вину. «Он умер за свою вину, – нет никакого основания утверждать, как бы часто это не делали, что он умер за вину других» [3, с. 654]. Таким образом, Ницше сходу отрицает один из догматов христианства, что Иисус Христос был единственным из людей безгрешным, а

смерть в христианстве есть наказание за грех, и умер Христос за чужие грехи, взяв их на себя.

Что же проповедовал Иисус Христос, что сделало его политическим преступником в глазах еврейской общины и римской власти (в лице Пилата)? По мнению Ницше, Иисус Христос – это особый тип проповедника. Иисус Христос проповедовал не новое философское учение, – он, видимо, не был даже знаком с эллинистической философией, он не проповедовал и новую веру, то есть религию, он проповедовал новый образ жизни. Иными словами, Иисус Христос дал новое жизнеучение. И преподавал его не только и не столько словами, сколько поступками, примером своей собственной жизни и смерти.

Что было главное в жизнеучении Иисуса Христа? Это учение о Царстве Божиим. Согласно Ницше, оно свободно от всего сакрального, мистического, религиозного. «Царство Божье внутри нас» [3, с. 655]. Все это подобно учению Л. Н. Толстого «Царство Божие внутри нас» с той лишь разницей, что саму личность Иисуса Христа Ницше понимал в духе Ф. М. Достоевского, опять же с той оговоркой, что в его собственной интерпретации Достоевского. «Царство Божие внутри нас», по Ницше, означает, что состояние блаженства, счастья есть внутреннее состояние человека, достижение которого зависит исключительно от самого человека. Внешние обстоятельства – это лишь фон внутреннего самодовлеющего бытия, экзистенции.

«Если я что-нибудь понимаю в этом великом символизме, – пишет Ф. Ницше

об Иисусе Христе, – так это то, что только внутренние реальности он принимал как реальности, как «истины», – что остальное все, естественное, временное, пространственное, историческое он понимал лишь как символ, лишь как повод для притчи» [3, с. 659].

Как можно добиться такого внутреннего состояния, то есть как можно достичь Царства Божия? Ницше в принципе не согласен с христианским учением о спасении как пути в Царство Божие. Соответственно он отвергает и учение Канта о Царстве Божиим, о должном образе жизни, соответствующим требованиям категорического императива как пути достижения Божьего Царства. По мнению Ницше, путь в Царствие Божие – это определенная психология, основывающаяся на некоторых имеющих психологическое значение принципах. И прежде всего – это принцип «не противься злему». «"Не противься злему" – глубочайшее слово Евангелия, его ключ в известном смысле» [3, с. 655]. Все это снова напоминает Л. Н. Толстого. Но если для Толстого данная заповедь имела прежде всего нравственное значение, составляя основу подлинно христианской морали, то для Ницше эта заповедь имела психологическое значение (для Ницше, но не для Христа!) и достигалась не моральными средствами, а психологическими. «Мы – психологи», – часто повторял Ницше.

Ницше согласен, что эта заповедь «является здесь как инстинкт: неспособность к противодействию делается здесь моралью» [3, с. 655]. Но в основе ее и в основе учения Христа о спасении,

по Ницше, лежат «две физиологические реальности», а именно: «инстинктивная ненависть против реальности» и «инстинктивное отвращение от всякого нерасположения, от всякой вражды, от всех границ и расстояний в чувстве» [3, с. 655 – 656].

Отсюда и учение о любви, в том числе к «врагам своим», ибо вражда, борьба нарушают внутренний мир как подлинное Царство Божие внутри нас. Это определенная психологическая самозащита для психически больных, страдающих различными фобиями. «Боязнь боли, даже бесконечно малого в боли, не может иметь иного конца, как только в религии любви» [3, с. 656].

Ницше обращает внимание на слова Христа, что Царство Божие принадлежит детям. В Евангелиях от Матфея, Марка и Луки есть подобные слова Христа [10]. Иисус Христос просил допускать к нему детей и ставил их в пример взрослым. Действительно, есть «детская вера» в то, что говорят родители, взрослые, вера, не отравленная сомнениями, не требующая доказательств и свидетельств. Взрослые, воспитанные в определенной культуре, уже не могут верить по-детски, «детской верой». Особенно это касается нас, людей последних столетий, взрослых наукой, определенным искусством. Нам нужны свидетельства о Боге и лучше всего чудо, нужны также рациональные доказательства философии и науки.

А Христос, по Ницше, не совершал никаких чудес, кроме того, что жил и умер как учил. Это был человек декаданса, а не сверхчеловек. «Жизнь

Спасителя, – пишет Ницше, – была не чем иным, как этой практикой, не чем иным была также и его смерть» [3, с. 659]. То есть добавляет Ницше, «этот «благовестник» умер, как и жил, как и учил, – не для «спасения людей», но чтобы показать, как нужно жить» [3, с. 660].

Для Ницше Иисус Христос не идеал человека, и в этом смысле не святой и не герой. Ницше высмеивал Ренана, что тот идиота представил гением и героем. Иисус Христос и не сверхчеловек, он как психологический тип значительно ниже сверхчеловека и даже Заратустры. Заратустра ведь учил о другом типе человека – о сверхчеловеке, который будет жить по принципам, находящимся по ту сторону добра и зла, по принципам воли к власти. Христос же являл пример жизни самоограничения, отказа от всякой власти.

Последующее христианство, по мнению Ницше, есть грубое извращение жизнеучения Иисуса Христа. И особенно большая вина лежит на апостоле Павле. Ницше не стесняется высказывать жестокие слова в адрес Павла и христиан. Думается, что и книга Ницше «Антихрист» написана не против Христа, а против христианства, христианина, каким он в массе своей предстает в истории. Поэтому правильнее назвать ее «Антихристианин». Как говорится в «Примечаниях» [3, с. 804], немецкое слово «Antichrist» допускает двойной перевод – и как «Антихрист», и как «Антихристианин». И первый перевод на русский язык данной книги, сделанный в 1907 г. В. А. Флеровой, носил название: «Ницше Ф.

Антихристианин. Опыт критики христианства» (СПб., 1907).

Как отмечалось, особая негативная роль в искажении образа и учения Иисуса Христа Ницше отводит апостола Павлу. Он характеризует Павла как тип «противоположный „благовестнику“» [3, с. 666], как «dysangelist» («дизангелист»), как «гения ненависти», как «величайшего из всех апостолов мести». Павлу не нужна была жизнь Иисуса, ему была нужна позорная смерть Спасителя, смерть на кресте. И «он распял его на своем кресте» [3, с. 666]. Чего же добивался Павел? Ницше считал, что Павел добивался власти, и в лице Павла жрец еще раз постарался ее заполучить. И ему это удалось. Для этого было извращено жизнеучение Иисуса Христа, туда добавили догматы о бессмертии души, о «Страшном Суде», о едином Боге, о Воскресении и др.

Ницше не обращает внимания на положительную ценность отмеченных догматов, он делает упор на их отрицательные аспекты. И он их находит. Так, идея о бессмертии души содержит «великую ложь о личном бессмертии» [3, с. 667]. И плохо здесь то, что обыкновенная, естественная жизнь, заканчивающаяся естественной смертью без всякого загробного существования, утрачивает смысл. А ведь иной жизни у человека нет. «Жить так, – пишет Ницше, – чтобы не было больше смысла жить, – это становится теперь смыслом жизни» [3, с. 667]. Такая жизнь ничто, она мгновение перед будущей бесконечностью, перед будущей вечной жизнью.

Поэтому надо не жить полноценно, полагаясь на естественные инстинкты, а надо готовиться к будущей жизни. В этом ложь индивидуального бессмертия, проповедуемого христианством.

Какую оценку можно дать данной концепции религии Ницше? Как во всяком крупном учении в философии религии Ницше есть достоинства и недостатки. Вначале отметим формальные особенности его работ. Как отметил Ж. Делез [7, с. 26], Ницше включил в философию новые средства: афоризм и стихотворение. Поискам истины Ницше противопоставил толкование и оценку.

С нашей точки зрения, философия Ницше есть определенное аксиологическое учение. Ницше не анализирует действительность, а оценивает ее. У него свой критерий ценности – «воля к власти». Ценность же для Ницше есть значение объекта для субъекта. Он вершит суд над действительностью, он законодатель, а не исследователь. У Ницше мало ссылок на других авторов, хотя все его тексты свидетельствуют, что он неплохо знал историю философии и всегда по-своему ее интерпретировал. У него нет того научного аппарата, которым отличается современная серьезная научная литература, представленная в статьях, монографиях, диссертациях. У Ницше нет ссылок в современном их понимании с указанием на страницы, издательства и т. п. В этом смысле его работы носят более публицистический, нежели научный характер.

Итак, философии самого Ницше не хватает научности. Многие его идеи

носят характер гипотетический, бездоказательный. Но в философии Ницше в избытке есть нечто иное, также значимое, особенно для рядового читателя, а не ученого. В ней есть чувство, пафос, ярко выраженная авторская позиция. Вы можете соглашаться или нет с авторской точкой зрения, но вы не останетесь равнодушным. Философия Ницше смущает не только разум, но и сердце. Она уже оказала и будет впредь оказывать огромное воздействие на человека, на культуру.

Одним из положительных моментов философии Ницше является его соматичность, то есть обращенность к телесности, к телу. И в то же время он не материалист. Согласно Ницше в основе бытия лежит воля к власти, и чем здоровее тело, тем может быть сильнее в нем и воля к власти.

В теле Ницше ценил здоровье, мужество, силу, жизнерадостность, веселость. «Но преступник, который с мрачной решимостью держит ответ за свою судьбу и задним числом не хулит свое деяние, имеет в себе куда больше душевного здоровья, – считает Ницше. Преступники, вместе с которыми Достоевский отбывал каторгу, все сплошь были натурами несломленными, – разве это не во сто крат более цельные и ценные люди, нежели иной ”сломленный” христианин» [5, с. 150].

Ницше как бы воскрешает эпикуреизм, гедонизм, дает ему право на жизнь, – «вечное повторение»! Хотя Эпикура он оценивал как лицо, подверженное декадансу. «Разве это и была

жизнь? – Ладно, еще раз!» Надо любить жизнь больше смысла ее, как учил Достоевский.

В философии Ницше есть и другие позитивные черты, а теперь выделим ее негативные аспекты. Учение Ницше не убедительно в его онтологии. Почему, на каком основании считается воля к власти основой бытия? Несомненно, есть правда в учении Шопенгауэра и Ницше о воли как основе бытия. Но по Шопенгауэру – это воля к жизни, а не воля к власти, как у Ницше. Можно также считать, что основой бытия, скорее всего, является воля к жизни как воля к счастью. Иными словами, нет убедительных оснований у онтологии Ницше.

Ницше выделил три этапа в развитии декаданса человечества: злопамятство, нечистая совесть и аскетический идеал. Выделены они также без должного обоснования, на уровне интуиции, в рамках интерпретации истории самого Ницше. С нашей точки зрения, более оправданным можно считать выделение иных трех этапов в истории бытия людей, а именно: гедонистического (гедонизм), демократического (демократия), эвдемонистического (эвдемонизм). Конечно, все это требует специального предметного анализа.

В критике религии со стороны Ницше есть и позитивные черты. Ницше видел, чувствовал ханжество, чванство прежде всего у священнослужителей, их паразитирование за счет трудового народа. Рушили церкви в 20 – 30-е г. XX в. в России, сбивали кресты, издевались над священниками и те, и дети

тех, кто трудился от зари до зари на своей полоске земли в поте лица, а проезжающий мимо в дрожках священник грозил ему церковным наказанием, епитимией, если тот не придет в субботу ко всенощной. Много обид, злости, ненависти скопилось за многие годы у простых людей в отношении священнослужителей, дворян. Конечно, удовлетворение всех этих негативных чувств в первые годы советской власти было чудовищным, нарушающим всякую меру человечности, что чувствовали, понимали и многие представители рабочих и крестьян.

В 1891 г. великий русский философ Вл. С. Соловьев зачитал реферат на заседании Московского психологического общества, который назывался «Об упадке средневекового мирозерцания». Реферат был напечатан в следующем 1892 г.. Эта работа Вл. С. Соловьева сразу же вызвала бурную дискуссию в российском образованном обществе. Здесь Вл. С. Соловьев утверждал идею, что «христианство есть религия спасения», что, несомненно, верно. Однако в средневековье эту идею спасения соединили с церковным догматизмом и получили нечто ужасное. Вот что пишет по этому поводу Вл. С. Соловьев: «И вот от незаконного соединения этой идеи спасения с церковным догматизмом родилось чудовищное учение о том, что единственный путь спасения есть вера в догматы, что без этого спастись невозможно» [17, с. 346]. Из христианства ушел подлинно христианский дух. Но как тогда объяснить несомненный прогресс христианского

общества? А тем, утверждал Вл. С. Соловьев, что если христиане по имени изменили делу Христа, то нехристиане по имени стали объективно служить делу Христову. «Уничтожение пытки и жестоких казней, прекращение, по крайней мере на Западе, всяких гонений на иноверцев и еретиков, уничтожение феодалного и крепостного рабства – если все эти христианские преобразования были сделаны неверующими, то тем хуже для верующих» [17, с. 349].

Как видим, во времена Ницше не только он, но и другие выдающиеся представители человеческой культуры делали острые критические замечания в адрес христианства, христианских конфессий. Есть грехи в любой исторической земной церкви, и в католической, и в православной. Есть грехи и в протестантизме. Лишь Церковь Небесная безгрешна.

Но вернемся к Ницше. Все же его критика христианства, христианского священства однобока, тенденциозна. Ницше как будто не замечает ничего позитивного за христианством. Создается впечатление, что он просто физически не мог посмотреть на небо и узреть там идеальные ценности. Что-то мешало ему, он постоянно смотрит в землю. Есть даже стремление объяснить это определенной маской Ницше. Ж. Делез пишет: «У Ницше все маска. Первая, для гения, – его здоровье; вторая – и для гения, и для здоровья – его страдания» [1, с. 18]. Он отмечает, что некоторые, близко знавшие Ницше, считали, что может быть безумие – это

тоже маска. У Ницше ведь есть такие слова: «Порой само безумие является маской, за которой скрывается роковое и слишком надежное знание». Может быть, и атеизм Ницше, его критика религии есть блеф, маска со стороны гениального человека?! В «Послесловии» К. А. Свасьян ставит вполне правомерный вопрос: «Что же здесь является истиной, а что – самооговором?» Однако сам Ницше в годы написания «Антихриста», несомненно, был атеистом. Маски сорваны!

Образ Иисуса Христа у Ницше не героический, не сверхъестественный. Как уже отмечалось, это образ простого, безобидного человека, «христосика», которого и пожалеть можно. Но данная интерпретация не отражает всего содержания Евангелий. И не случайно уже две тысячи лет умнейшие представители человечества пытаются осмыслить, понять Иисуса Христа. И так будет продолжаться, пока живо человечество, ибо Иисус Христос – Бог, значит, бесконечен по своему содержанию. То, что сказал Ницше по поводу Иисуса Христа, является чрезмерным упрощением и искажением того Сына Человеческого, которого мы знаем по Евангелиям. Все же научная объективность требует, чтобы наши выводы основывались не на ограниченном числе фактов, а на всей их совокупности, чего нет у Ницше.

Изображение апостола Павла у Ницше – это вообще злая, несправедливая карикатура. Мы должны только удивляться мудрости «апостола язычников» и

быть благодарны ему за раскрытие того религиозного, философского, нравственного содержания, которое скрывается за «простыми» словами Христа, за его поступками, включая и его смерть, и воскресение. В интерпретации апостола Павла Ницше выглядит особенно ограниченным, тенденциозным. То, что написано им по этому поводу, право, не достойно его гения. Не случайно те философы и теологи, которые в XX в. писали об апостоле Павле, анализируя его сочинения, практически не упоминали Ницше. Я имею в виду Альберта Швейцера и его работу «Мистика апостола Павла». А. Швейцер называл Павла «святым заступником мышления в христианстве». Есть гениальная книга Карла Барта «Послание к римлянам», где он по главам разбирает одноименное послание Павла и выявляет бесконечную глубину содержания мыслей апостола. То же характерно и для работ Рудольфа Бультмана [12]. Бультман упоминает вскользь имя Ницше, когда анализирует влияние христианства на мировую историю, на человеческое существование [13]. Но он в своих работах, например «Иисус и Павел», «Теология апостола Павла», даже не затрагивает оценку Павла, которую дал Ницше. Как видим, серьезные ученые не придавали большого значения словам Ницше об апостоле Павле!

То же самое можно сказать об учении Ницше о христианской религии в целом. Главный методологический недостаток Ницше здесь в том, что он делает обобщения, дает оценку христианству не по совокупности всех фактов, а

лишь по их части и подобранной тенденциозно под саму идею, оценку. Идея, оценка у Ницше уже предшествует фактам и лишь подкрепляется их определенной совокупностью. Таким образом, у Ницше мы имеем дело с поистине догматическим подходом, который он невольно позаимствовал у ненавистной им религии, когда исходные идеи стараются лишь подтвердить фактами. Для чего они, факты, и подбираются тенденциозно, а сама действительность при этом фальсифицируется, – логический прием, известный как *ad hoc*.

Ницше не замечает исторической заслуги христианства, той же католической церкви, папства, когда эти институты в обстановке социального хаоса, который царил на Западе в определенное историческое время, стояли непоколебимо как стена, и это спасало западную цивилизацию. Из социального раствора постепенно вокруг церкви стали выпадать «осадки», и раствор очищался. Такое мы наблюдаем в природе, в химических растворах.

Не замечает Ницше и благотворной психологической, нравственной роли христианства. Один исторический факт: викинги были столетиями страшной угрозой народам Европы, выступая как «бичи божьи», наподобие древним ассирийцам. Крещение во Христа преобразило их через два поколения. То же случилось и на Руси при принятии христианства.

Ницше отказывает в благодати догматам бессмертия и Царства Божия, принятых в христианстве. Он считает их даже вредными, противоречащими

этой, земной жизни. Как будто он не знает, что вера в них помогала миллионам людей жить, терпеть страдания, находясь на грани возможного, и при этом обретать силы для забот о детях, о других людях. Чувство долга, в том числе перед Богом, вера в благого Бога, в бессмертную, пусть и потустороннюю жизнь, вдохновляла их на постоянный подвиг жизни. Какую радость и удовольствие испытывали они, видя как подрастают, взрослеют их дети!

Ницше не оценил должным образом и христианскую любовь, любовь к ближнему, христианскую святость, смирение, аскетизм, сострадание, терпение. Прав Б. Рассел, когда пишет: «Есть два вида святых: святой от природы и святой из боязни. Святой от природы искренне и непосредственно любит человечество, он делает добро потому, что это дает ему счастье. Святой из боязни, наоборот, подобен человеку, который не ворует, потому что боится полиции, и который был бы злым, если бы его не сдерживали мысли об адском пламени и о мести соседей» [19, с. 704]. Ницше мог представить себе второй тип святого, но не первый.

Следует сделать замечание и в адрес понимания Ницше ценностей. Он критиковал Канта за то, что тот не исследовал природы ценностей, но и сам он не свободен от этого недостатка. У

Ницше отсутствует учение о природе ценностей, их специфике. В целом он понимал ценность в традиционном дискурсе, считая ее «значением объекта для субъекта». При этом совершалась «натуралистическая ошибка», когда ценности отождествлялись с их предметными носителями [11]. Это было характерно для прежней, классической этики. В современной этике и аксиологии есть точка зрения, которую разделяю и я, что ценности имеют идеальную природу, они предстают специфическими качествами объектов и субъектов, им также свойственна одновалентность, то есть они могут быть ценностями добра или зла, но ни того и другого одновременно. Действительным вещам, то есть объектам и субъектам свойственно и добро и зло [16]. У Ницше же реальные вещи, феномены оказываются одновалентными, – гениальная чувствительность Ницше и здесь не подвела, однако он неправильно связал одновалентность не с ценностями, а с их предметными носителями. Сам же Ницше исследовал именно предметные носители ценностей, в том числе человека, жизнь, волю к власти, религию, христианство и т. д. Все они объективно сопричастны и добру и злу, естественно, что в разной степени, что требует конкретного, предметного анализа.

Библиографические ссылки

1. Делез Ж. Ницше. СПб., 1997. С. 18.
2. Ницше Ф. Так говорил Заратустра // Сочинения. В 2 т. Т. 2. М., 1990.
3. *Он же*. Антихрист. Проклятие христианству // Там же.

4. *Он же*. К генеалогии морали // Там же.
5. *Он же*. Воля к власти. М., 2005.
6. *Он же*. По ту сторону добра и зла // Сочинения. В 2 т. Т. 2. М., 1990.
7. См. Ж. Делез. Ницше. СПб., 1997.
8. См. Ницше Ф. Антихрист. Проклятие христианству // Сочинения. В 2 т. Т. 2. М., 1990.
9. Э. Кассирер. Жизнь и учение Канта. СПб., 1997.
10. См.: Мф. 19, 13 – 15 ; Мф. 18, 2 – 6 ; Мк. 10, 13 ; Лк. 18, 15.
11. Мур Д. Принципы этики. М., 1974.
12. Рудольф Бультман. Избранное: Вера и понимание. М., 2004.
13. *Он же*. Христианство как восточная и как западная религия // Там же. М., 2004.
14. Шелер М. Ресентимент в структуре моралей. СПб., 1999.
15. Более подробно об учении М. Шелера о ресентименте см. Матвеев П. Е. Ценностный подход в этике. Владимир. 2009.
16. См., например: Матвеев П. Е. Моральные ценности. Владимир, 2004.
17. Соловьев Вл. С. Об упадке средневекового мирозерцания // Сочинения. В 2 т. Т. 2. М., 1988.
18. Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Время и бытие. М., 1993.
19. Рассел Б. История западной философии. Новосибирск, 1997.

P. E. Matveev

F. NIETZSCHE'S TEACHINGS ON RELIGION

The article analyses Nietzsche's teachings about religion. Particular attention is paid to the characteristics of Jesus Christ and the Apostle Paul which were given by Nietzsche. The Paper provides a critique of Nietzsche's concept.

Keywords: religion, morality, ethics, decadence, nihilism, Church, priest, resentment.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

БИСЕРОВА Анжелика Владимировна – научный сотрудник АНО "ВЦАРПИК".
abiserjva2@mail.ru

ГЕРАНИНА Галина Александровна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и религиоведения Владимирского государственного университета им. А. Г. и Н. Г. Столетовых.
geranina@list.ru

КОРОСТИЧЕНКО Екатерина Игоревна – аспирант кафедры философии, религии и религиоведения Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова
klinkot@yandex.ru

КОСТЫЛЕВА Ирина Александровна – кандидат филологических наук, доцент кафедры русской и зарубежной литературы Владимирского государственного университета им. А. Г. и Н. Г. Столетовых.
irakostyleva@yandex.ru

ЛАПШИН Александр Геннадьевич – кандидат исторических наук, доцент кафедры всеобщей истории Владимирского государственного университета им. А. Г. и Н. Г. Столетовых.
a-lapshin@vlsu.ru

МАРКОВА Наталья Михайловна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и религиоведения Владимирского государственного университета им. А.Г. и Н.Г. Столетовых.
natmarkova@list.ru

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

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

НИКОНОВ Олег Александрович – доктор исторических наук, профессор кафедры новой и новейшей истории исторического факультета Московского педагогического государственного университета.

lapshina.nni2012@yandex.ru

ПЕТРОВИЧЕВА Елена Михайловна – доктор исторических наук, профессор директор Гуманитарного института

helenp94@mail.ru

РОГОЖНИКОВА Татьяна Павловна – доктор филологических наук, профессор кафедры русского языка, славянского и классического языкознания Омского государственного университета им. Ф. М. Достоевского

pmtr@mail.ru

ФЕДОСОВ Виктор Александрович – доктор педагогических наук, профессор кафедры начального образования Владимирского государственного университета им. А. Г. и Н. Г. Столетовых.

fedosovva@mail.ru