
Министерство образования и науки
Российской Федерации

ФГАОУ ВО
«Севастопольский государственный университет»

ВЫПУСК 4

2016

Парадигмы истории и общественного развития

СБОРНИК НАУЧНЫХ ТРУДОВ

Основан в 2016 году

Выходит 4 раза в год

Под общей редакцией Е. Н. Максимовой

Севастополь
СевГУ
2016

УДК [1+93/94+32](06)

ББК 60+87я437

П18

Учредитель и издатель:

Федеральное государственное автономное образовательное учреждение высшего образования
«Севастопольский государственный университет»;
299053, г. Севастополь, ул. Университетская, д. 33

Главный редактор:

Е. Н. Максимова, д-р полит. наук, доцент

Редакционная коллегия:

П. И. Артюх, д-р полит. наук, профессор; **Ю. А. Бабинов**, д-р филос. наук, профессор; **Е. Е. Бойцова**, канд. ист. наук, доцент; **А. А. Ирхин**, д-р полит. наук, доцент; **А. В. Казначеев**, д-р ист. наук, профессор; **М. Н. Козлов** (редактор отдела исторических наук), д-р ист. наук, профессор; **М. С. Колесов**, д-р филос. наук, профессор; **А. В. Миронов** (редактор отдела философских наук), д-р филос. наук, доцент; **Д. Г. Сидорук**, д-р ист. наук, профессор; **Е. В. Скребец** (редактор отдела политических наук), д-р полит. наук, доцент; **А. А. Чемшит**, д-р полит. наук, профессор

Ответственный секретарь:

В. Р. Шадрин

Четвертый выпуск сборника научных трудов «Парадигмы истории и общественного развития» рекомендован к печати Ученым советом ФГАОУ ВО «Севастопольский государственный университет» 26 декабря 2016 года (Протокол № 35)

Полные тексты Сборника размещены в Научной Электронной Библиотеке – **eLIBRARY.RU (РИНЦ)**:
http://elibrary.ru/title_about.asp?id=58369

Парадигмы истории и общественного развития [Текст] : сб. науч. тр. / под общ. ред. Е. Н. Максимовой ; Севастоп. гос. ун-т ; [сост. и оформ. В. Р. Шадрин]. — Севастополь : СевГУ, 2016. — Вып. 4. — 90 с. — ISSN 2500-4190.

Рецензируемый сборник научных трудов, ориентирован на публикацию философских размышлений, результатов исследований по историческим и политическим наукам. Предполагается обмен идеями между теоретиками и обществоведами-практиками. Обсуждаются актуальные проблемы социально-политического бытия. Текущий выпуск содержит работы по социальной философии и истории философии, философии религии и религиоведению, политике и геополитике, краеведению.

Настоящее научное издание адресовано научным сотрудникам, преподавателям, аспирантам и студентам социально-гуманитарных направлений обучения, а также специалистам, интересующимся обществоведческой проблематикой

УДК [1+93/94+32](06)

ББК 60+87я437

© ФГАОУ ВО «Севастопольский государственный университет», 2016

© Шадрин В. Р., составление, оформление, 2016

СОДЕРЖАНИЕ

Социальная философия и история философии

Коркишко А. П. Методологические оценки формирования рациональности XXI века.....	4
Миронов А. В. Проблема социальной адаптации в философии XX века	11
Ткаченко Р. В. Анализ гносеологических аспектов философии С. Н. Булгакова.....	16
Чугунов С. В. Идея свободы в философии И. А. Ильина	21

Философия религии и религиоведение

Жиртуева Н. С. Тантризм в контексте компаративного анализа философско-мистических традиций мира.....	26
Козлов М. Н. Волхв Всеславич (к вопросу об антихристианских народных движениях на Руси во второй половине XI века)	37
Наумова Н. В., Глушак А. С. Крещение Руси: исторический дискурс	43

Политика и геополитика

Чемшист А. А. Политическая мораль и нравственное государство	50
Гарас Л. Н., Каримов А. А. Современные трансформационные процессы в Европейском Союзе: кризисные аспекты.....	56
Максимова Е. Н. Кризисы развития современной политической системы Венесуэлы	62
Скребец Е. В. Качественная трансформация имперского дискурса в западной политической мысли в начале XXI века	68
Филатов А. С. Историческая миссия России в свете концепции Третьего Рима	72

Краеведение

Гуменюк А. Ю. Крымская война: оккупационные власти и городское население (1854–1856).....	80
Шендрикова С. П. Становление театральной жизни в Севастополе в 30-е – 70-е гг. XIX века	85

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ И ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

УДК 141.132

Рассматриваются проблемы формирования современного облика рационалистической философской школы, в основе которого лежит напряженный диалог между различными логическими школами, порой контрадикторно противостоящими и в теоретическом, и в аксиологическом отношении. Оцениваются различные направления развития этой драматической ситуации, возникшей на острие известного тезиса Р. Киплинга: «Запад – есть Запад, Восток – есть Восток, и вместе им не сойтись!»

Ключевые слова: методология, теория, истинность, рациональность, структурный сдвиг, формы мышления.

А. П. Коркишко, доцент, канд. филос. наук

Севастопольский государственный университет

E-mail: kormanial@mail.ru

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОЦЕНКИ ФОРМИРОВАНИЯ РАЦИОНАЛЬНОСТИ XXI ВЕКА

Целостность анализа структурных и методологических оснований современных форм рациональных дискурсов, на наш взгляд, может быть реализована на базе конкретно-исторического воспроизведения цепи последовательно сменяющихся базовых философем научного знания, происшедших на рубеже встречи тысячелетий.

Для социальной философии эта ситуация едва ли не уникальна хотя бы потому, что у нас на глазах в России завершился кардинальный структурный сдвиг в сфере общественного бытия, повлекший за собой глубокие изменения в материальном и духовном производстве. Сами по себе феномены этих изменений достаточно очевидны и результаты их вхождения в общественную жизнь неоспоримы, но по-прежнему остается неясным содержание социально-культурного восприятия этих изменений обществом в целом, которое традиционно относят либо к области категориального анализа историко-философского знания (условно говоря – это «гуманитарная классика»), либо сосредотачиваются на проблеме оценки культурного диалога, как цели и средства культурологической коммуникации (эту область можно условно обозначить, как «культурологический модерн»).

Если обратиться к первой части выделенного вопроса, то он изначально озадачивает нас, с одной стороны, широтой и разнообразием научных подходов и направлений, с другой – отсутствием универсальных семантических единиц современного философского языка, когда дискурсы философской речи сегодня одновременно содержат в себе такие понятия как «ризома» и «поверхность» (семантика модерна) и «сущность» и «абстрактность» (философская классика). В этой связи не кажется экстравагантным изыском позиция современного британского философа-марксиста Э. Хобсбаума, считавшего, что основные проблемы XXI-го века потребуют решений, которые в отдельности уже не могут дать, и это становится все очевиднее, ни чистый рынок, ни чистая либеральная демократия, ни чистая марксология. Последняя сегодня переживает сложный процесс реформирования, который затронул практически все области ее существования. В этой связи любопытны интересные сдвиги в части конструирования «образов будущего». Эти процессы затронули далеко не одну из многих философских школ, а оказались общим моментом развития современной философии, снизив «идеологический накал» методологических и теоретических разногласий, не могущих быть продуктивно разрешенными в обозримой исторической перспективе, и уступили место поиску общих «коммутирующих» философских конструкций в культуре.

Чтобы убедиться в этом, в качестве примера, возьмем с одной стороны, философские выводы и оценки такого философского авторитета как К. Поппер, а с другой – примем во внимание традиционно оформленную марксистскую позицию по отношению к критике методологии неопозитивизма в области философии науки и, прежде всего, в области социального проектирования и прогнозирования.

Заметим, что считать «марксову философию» (не смешивать это понятие с другим рядом расположенным понятием «марксизм как повивальная бабка истории», которое соответствует известным

словам Маркса: «... попом марксистского прихода никогда не был») исторически преодоленной формы философской культуры слишком наивно и опрометчиво, ввиду ее действительного содержания, учет которого и обуславливает выбор современного марксизма в качестве одного из объектов для сравнения. Добавим к сказанному еще и то, что и отдельные философские категории, и философские направления в целом, уже совершили, а в последующем – ещё совершат удивительные смысловые перестановки. Возьмем во внимание удивительный метаморфоз в понимании категории «*causa sui*» происшедший в профессиональном понимании со времен Спинозы, и, кончая нашим временем, когда и Выготский, и Ильенков, и Мареев осознавали ее содержание в других контекстах, нежели голландский мыслитель.

Осуществленный нами «прыжок во времени» позволяет более предметно и, если так можно выразиться, осязаемо представить степень напряженности осуществления философского, местами переходящего в социально-культурную драму, диалога, который разворачивался между тремя направлениями на протяжении последних полутора столетий.

Неопозитивистская школа в качестве объекта критики выбрана, конечно, не случайно, так как: во-первых, без сомнения, может быть отнесена к числу влиятельных и авторитетных мировых философских школ; во-вторых, методологические проработки школы наиболее полно охватывают весь спектр современной научной проблематики; в-третьих, научные изыскания ее представителей максимально логицированы и в этом смысле открыты для научной критики; в-четвертых, современная предьявленность неопозитивизма делается все более социоцентричной, а значит – остро актуальной.

Справедливости ради, отметим, что акцентировка роли субъекта в процессе созидания общественных форм жизни, познания характерны для марксистской традиции, однако способ в подходе и методах постановки и решения, особенно эпистемической проблематики, для материалистической философии специфический иной, чем для школы «критического рационализма». Если эти две философские школы что и объединяло, причем скорее формально, чем по существу, так это – неприятие основных методологических императивов неопозитивизма.

Поппер выделял две основные, на его взгляд, характеристики неопозитивистского метода, которые вызывали его наибольшее негодование:

- 1) сведение всего многообразия эпистемических проблем к строгому анализу связей, соединяющих высказывания теории друг с другом;
- 2) индивидуализация эмпирического содержания понятий, соотносенных с понятиями теории (самоочевидные положения отвергаются позитивистами как противоречивые и ненадежные).

Интересно, что по тем же основаниям предьявляли свои претензии к неопозитивизму и философы марксистской ориентации. При этом, главным моментом марксистской критики неопозитивизма была мысль о недостаточной оценке Р. Карнапом науки, как неотъемлемого элемента динамики развития естественного и человеческого мира.

Если с последней частью утверждения К. Поппер еще и мог согласиться, то его первая часть вызывала его резкое неприятие. Вот почему критические стрелы, которые он посылал в адрес неопозитивизма, были аргументами подчёркнуто логицированного плана, сознательно дистанцированные от онтологического смыслового поля.

Если кратко сформулировать смысл претензий К. Поппера к методологии неопозитивизма, то его можно свести к следующим утверждениям:

- 1) Неопозитивисты ошибаются, отбрасывая метафизический пласт понятий, особенно таких, которые лишены эмпирического содержания. Здесь К. Поппер касается чрезвычайно «болезненного» для современной науки вопроса о роли «нулевых» понятий. С одной стороны, ясно, что наука, стремясь к абсолютной ясности и прозрачности своих суждений, должна отказаться от безденотатных понятий, поскольку их логическая проверка исключена, с другой – отказаться от подобной практики даже точные науки пока не могут: попробуйте представить фундаментальную физику, лишенную понятия «абсолютно твердое тело». Очевидно, что сие пока невозможно и К. Поппер обоснованно подвергает оппонентов жесткой критике, за методологический пуризм, тем более так демонстративно подчеркиваемый;

- 2) Неопозитивисты заблуждаются, когда полагают, что научные теории, даже и специально операционализированные, обладают «надвременной», абсолютной природой.

По существу, смысл основного аргумента Поппера таков: Карнап не прав, подводя под научные теории основу, способную их вывести за пределы всякого сомнения, т. е. Карнап, может быть, и сам того не желая, нарушал известный в теории методологический принцип Р. Декарта: «Сомневайся во всем» [1, с. 119].

Попросту, К. Поппер – первый из западных ученых, сформировавшихся в кругу неопозитивистов, понял реальную связь между философией науки и ее историей, и осознал эту связь преимущественно как феноменологическую, что кардинально отличает его философскую критику неопозитивизма от критических оценок неопозитивизма философами-материалистами.

Методологический акцент попперовской критики поставлен на критике принципа индукции – основного принципа наукопостроения Р. Карнапа. Позитивисты, полагает К. Поппер, в своих устремлениях разрушить метафизику разрушают вместе с ней и естествознание. В действительности же законы науки не могут быть сведены к элементарным эмпирическим положением. Справедливости ради, следует отметить, что К. Поппер здесь в своей критике несколько «передерживает», поскольку всех своих оппонентов из лагеря неопозитивизма он относит к тем, кто имеет своей целью создания системы абсолютно очевидных и безупречно истинных утверждений. Но ведь эту точку зрения разделяют далеко не все эмпирики.

Однако К. Поппер был слишком озабочен укреплением позиций рационализма, чтобы обращать внимание на подобные, с его точки зрения, «мелочи». С принципом верификации К. Поппер обошелся еще более круто, чем с индуктивным принципом. Поппер стремится разрушить методологические основания чуждого ему принципа, вкладывая в него «лабераторный смысл», т. е. подразумевая сиюминутность, односторонность проверки, не предполагая, что она может быть длительной, полной и комплексной, то есть может быть формой социальной практики.

В этой точке своего философствования Поппер достигает полного противостояния в своей позиции в части понимания роли и места, и способа функционирования эпистемической системы в социальной сфере точкам зрения философских школ, ориентированных на социальный рационализм, и в особенности марксизму. Специфической чертой эпистемических построений Поппера является его отказ от классических координат гносеологической аналитики. Для характеристики знания Поппер не пользуется понятиями истины и лжи. Теория для него – это лишь синоним универсальный и строго построенной гипотезы. Даже те предложения, которые выдерживают эмпирическую проверку, характеризуются как относительно подтвержденные, однако проблемы истинности, выраженного в них знания, не ставится.

Поппера откровенно раздражали заявления Рейхенбаха относительно того, что принцип индукции безоговорочно принят наукой. Если даже предположить, что принцип индуктивности верен, полагал Поппер, все же стоило настаивать на том, что он, по крайней мере, излишен, и что при его принятии нельзя избежать логических противоречий.

В подтверждение своему заявлению Поппер выдвигает своего рода апорию: пусть принцип индукции является общим положением, но тогда для его подтверждения требуется другой принцип индукции более высокого порядка и т. д. до бесконечности. Иными словами, нельзя прибегать к индукции, не допустив предварительно существования в природе устойчивой закономерности. Однако, сама природа индукции не допускает установления подобной связи.

Главным принципом понимания и объяснения в своей философии Поппер делает принцип фальсификации, или точнее его инструментальный аспект – фальсифицируемость. Для его выполнения необходимо соблюдать следующие требования:

1. Выдвигать в качестве основы той или иной научной теории (особенно социальной) гипотезы, которые никоим образом не выведены из эмпирических наблюдений и данных (в этом месте Поппер особенно едко полемизирует с социально-философскими воззрениями Маркса), но подсказаны одним только воображением, взяты из метафизических начал или из констатации ошибочности других методов, т. е. умозрительно. Это последнее «или» очень симптоматично для попперовских рассуждений. Оно, как мы увидим далее, разрушит цельность методологии «критического рационализма»;

2. Фиксировать все возможные эмпирические выводы;

3. Применять все возможные средства опровержения и выстраивать на этой основе новые гипотезы.

Таким образом, по мысли Поппера, фальсифицируемость выполняет важные методологические функции, а именно:

1. Служит критерием разграничения объектов (в широком смысле – предметов мысли);

2. Является отображением меры эмпирического содержания и потенциальной ценности теории.

Здесь Поппер ставит точку, хотя очевидным является продолжение перечня функциональных свойств фальсифицируемости. Явно требуется определение критерия строгости, который Поппер, однако, никак не определяет. Видимо, это объясняется тем обстоятельством, что в строгом смысле слова, посредством фальсификации невозможно оценить ни истинный, ни ложный статус теории.

Парадокс попперовской критики неопозитивизма состоит в том, что в самой сильной части своей аргументации «против», он оказывается помимо своей воли на позиции ... оппонентов. Этот момент тонко подметил Р. Карнап: «Наши расхождения лишь кажущиеся. Поппер ближе к нам, чем он сам думает» [3, с. 118]. И если бы это был последний парадокс, обнаруживаемый в творчестве оригинального философа.

Итак, по Попперу, факт истинности или ложности теории является неустановимым, но, может быть, с помощью эпистемологии критического рационализма удастся продуктивно решать вопросы, связанные с выяснением генезиса научных теорий? Поппер задается вопросом: «Как возникают теории?». И отвечает: «Во всяком случае, не на основании индукции, а скорее иррационально» [5, с. 227]. Последнее слово сказано, и сказано так, что оставляет нас в полном недоумении: в защиту принципа чистой рациональности выдвигается аргумент к иррациональности.

Как нам представляется, основой для подобных умозаключений послужила любимая Поппером философская метафора теории как символической сети, закидываемой с целью поймать мир, объяснить его и понять. В части выполнения задачи понимания и объяснения теория выявляет себя как гипотетико-дедуктивная система универсально-строгих суждений, но как эта сеть конструируется, если в нее можно поймать целый мир? Вот тут-то Попперу и понадобился аргумент к иррационализму, который в полном своем представлении обретет форму концепции «третьего мира».

Именно логические затруднения в области эпистемологии вынудили Поппера занять двойственную позицию философской феноменологии, когда не удалось свести в одно методологическое целое концепцию «третьего мира» и принцип фальсификации. С одной стороны, приходится настаивать на том, чтобы базисные предложения указывали на методы своей проверки, с другой – утверждать неизменность результата проверки.

И вновь срабатывает уже известный нам механизм – чем активнее Поппер стремится дистанцироваться от верификационизма, тем ближе на самом деле подходит к нему. Дело видимо, не только в том, что далеко не всякое научное предложение можно представить в такой форме, когда методы фальсификации будут очевидны. Еще более сложной выглядит задача построения и проверки гипотез, объясняющих социальные механизмы истории.

Гипотезам социального знания соответствует бесконечное множество базисных предложений, что можно было бы интерпретировать как подтверждение их. Но это противоречит собственному определению базисного предложения, так как базисные предложения могут лишь противоречить, либо не противоречить общему предложению, причем никак не подтверждая его. Если же допустить, что эта гипотеза – простое их обобщение, тогда возникает проблема индуктивности их вывода, что опять не возможно, и Поппер с необходимостью приходит к мысли об иррациональности процесса фальсификации гипотезы. Сам он по этому поводу несколько меланхолически заметил: «Наука начинается с проблем и заканчивается проблемами» [4, с. 81].

Стремясь преодолеть очевидную для него методологическую несостоятельность неопозитивизма, Поппер попытался создать такую методологическую базу построения знания, которая отвечала бы требованиям и научной, и социальной аналитики (и в этом смысле была бы универсальной), а критерий проверяемости имела бы в самой себе. В последнем утверждении Поппер усматривал кардинальное отличие своего философского замысла от гносеологического императива марксистской философии, выносящего критерий проверяемости теории за ее рамки, в сферу общественной практики. По сути дела английский философ попытался укрыть, спасти принцип классического рационализма от иррационалистических и релятивистских воздействий путем создания своеобразной логической герменевтики. Однако в реализации своего замысла ему пришлось столкнуться с труднопреодолимыми препятствиями, которые, видимо, свидетельствуют о том, что философия приблизилась к более высокому уровню понимания и объяснения самой природы рациональности. Отрицательный опыт, извлеченный из философских усилий Поппера, имеет большое значение для дальнейших разработок в области обоснования природы рациональности.

Так, стало очевидным, что ограничение анализа только апостериорными обобщениями, пусть и очень удачно лежащими в конструируемые логические схемы, является явно недостаточным. Эвристическая ценность моделей такого рода оказывается незначительной, поскольку теоретическую систему приходится записывать в формализованном виде, при этом метод формализации не всегда содержательно очевиден. Вот почему бывает трудно судить о действительной значимости созданных моделей, особенно когда речь идет о реализации задач социального проектирования и прогнозирования. Вызывает также сомнения предпринятая Поппером попытка абсолютизации логической оценки истинности предложений. Само по себе стремление не выходить за рамки семан-

тики при определении истинности выражения является конструктивным, на наш взгляд, приемом мышления, однако в авторском исполнении он превращается в своего рода логический формалин, убивающий процесс становления истины.

Историко-философский процесс отреагировал на возникшую ситуацию незамедлительно, что к концу минувшего столетия стало достаточно очевидным для многих. Несмотря на предпринятые К. Поппером, в общем, продуктивные усилия в области общеполитических установок и представлений, все более явственно проступали парадигмальные ориентации естественнонаучного плана. Тем самым превращая в самоочевидность положение о том, что категориальная определенность понимания и бытие предметности в философии на какую бы изощренную методологическую базу не опирались, не могут быть принципиально «освоены» философией без учета аксиологической составляющей мира человека.

Характерная черта для предшествующего исторического времени, состояла в том, что настойчиво отыскивая те или иные критерии истинности (в качестве примера сошлемся на напряженный тон диалога «критический рационализм» – «неопозитивизм» – «марксизм»), культура уже предвкушала предстоящее парадигмальное растворение в каком-то очередном «изме», счастливо забывая о грозной опасности «измов», как таковых, в социально-историческом мышлении. Воистину – «нести пророков в своем Отечестве!» Ну, как тут не вспомнить М. Вебера и его манифестации тезисы о многомерности социальной динамики, согласно которому отношение к власти, различия в статусе социальных солидарностей, разделение людей по религиозным и идеологическим признакам, значат в целом не меньше, чем отношения, вытекающие из отношений собственности. Интересно, что в этой кажущейся достаточно простой конструкции, содержатся два тезиса, которые так ясно и жестко определяют настоящее бытие людей. Во-первых, отчетливо стала обнаруживать себя узость «школьных» философских направлений при оценке тех или иных сторон текущей общественной жизни, во-вторых, сами общетеоретические принципы (принципы индукции, принцип фальсификации, еще столетие назад воспринимавшиеся как надвременные константы) в мозаике происходящих событий перестали осознаваться как нечто абсолютно непогрешимое и вечно неизменное.

Если всмотреться попристальнее в суть завязавшихся сегодня глобальных конфликтов, то с некоторым удивлением обнаруживаем, что проблема мигрантов в современной Европе, и конфликт «Россия–Запад», и проблемы Ближнего Востока при всей непохожести сюжетов, фигурантов, механизмов, удивительно схожи в отмеченном уже нами слиянии философской теоретико-методологической базы с аксиологической формой восприятия, без которой и сам «мир» перестает быть для человека «миром».

Подспудно эта тенденция просматривается в комплексе явлений обозначенном практикой XX века и лежащей в треугольнике образуемом «критическим рационализмом» – «неопозитивизмом» – «марксизмом». Однако превратить возможность указанного слияния в ведущий тренд в современной жизни философии пока не удалось, а потому, естественнонаучная парадигма не распознавала и не вступала ни во внутренний, рефлексивный, ни во внешний, дискурсивный, диалог по поводу способов понимания, содержания таких категорий ценностного восприятия мира как «сострадание», «милосердие», «доброта», «любовь» и так далее.

Выдвинутый тезис может показаться излишне категоричным, особенно если вспомнить, что уже со второй половины XIX века, в общем русле философской практики возникает своего рода методологическая «оппозиция» в виде подчеркнутого гуманитарного подхода. Достаточно вспомнить имена Кьеркегора, Шопенгауэра, Ницше, Камю, Сартра и многих других.

Общая цель указанных мыслителей просматривается довольно отчетливо, невзирая на их стилистическое, формальное, языковое разнообразие: попытаться сохранить человеческий облик культуры и как процесс, и как результат. Любопытно отметить акцентированное отличие результатов усилий приверженцев «очеловеченной» философии от рассмотренных выше теоретико-методологических выкладок рационалистической философии (Поппер, Рейхенбах, Ильенков, Мареев) неожиданным образом, в конечном счете, почти совпали. Случилось нечто непредвиденное: гуманитарный подход, при всем своем богатстве и многообещающих перспективах, обеспечивал движение философской мысли вширь, но не в глубину понимания субъективных процессов. Было получено большое разнообразие описаний, изучены различные аспекты ценностно-психологического отношения субъекта к другим субъектам, к миру (здесь, например, лингвистические школы неопозитивизма, «критический рационализм» и марксистская праксеология с указанным выше «гуманитарным подходом» нередко пересекались), но это были результаты исследований не столько души человеческой, сколько ко весьма отдаленного от нее мира переживаний, т. е. феномена «душевности».

Здесь, на наш взгляд, произошла философская «встреча на Эльбе», когда современные философские мужи, сами того не ведая, оказались в интеллектуальные ловушки, известной еще Платону. Именно ему принадлежат лавры первооткрывателя принципиальной разницы между понятиями «лошадь» и «лошадность». Невольно на ум приходят слова Виндельбанда о том, что вся философия состоялось в лице Платона, а все позднейшее лишь более или менее удачные комментарии к нему.

Случившиеся в историко-философском процессе явление было бы неверно относить к области терминологических курьезов. Произошедший сбой в системе восприятия философских объектов повлек за собой не одни только дефинитарные ошибки, но и привел к искажению прогностической функции философии, которая служит, своего рода, визитной карточкой принципа рационализма в современной культуре. Ведь обострение иррациональных недугов истории всегда происходило на фоне острых конфликтов рационального начала.

Вглядываясь в современные философские дискурсы, мы обнаруживаем, что растущая напряженность социокультурного диалога между различными философскими школами и направлениями, а теперь уже и государствами, и даже культурами, достигла того опасного уровня, когда стороны пустились во все тяжкие, доходя до прямого использования военной риторики.

Разрешение возникшей конфликтной ситуации совместимо с дальнейшей непрерывностью истории только в случае возврата к активному рационально построенному диалогу, в котором устойчиво различают контуры самого «предмета» и соответствующей ему «предметности», то есть ясно различают собственные значения и присвоенные. Удивительно, но Платону более двух тысяч лет назад этот теоретико-методологический императив был, похоже, ближе и понятней.

Действительно, если вновь обратиться к логике К. Поппера, которая в целом обращена к поиску абсолютной логической оценки истинности высказываний (в век компьютерных технологий подобная позиция не может не вызывать одобрительного отношения), то приходится признать, что принцип фальсификации в разработке К. Поппера, выступая как внешнее условие осуществления рациональности как таковой, стал для него самодовлеющим обстоятельством. Дело здесь не столько в том, что осуществляя проверочные процедуры мышления, мы сталкиваемся с содержанием, которое задано извне, но с тем, что мышление, реагируя на те или иные индикаторы внешней объективированной среды, одновременно активно включает и внутренние ресурсы, и прежде всего язык.

Прослеживая хитросплетения изложенной понятийной цепочки, становится неясной действительная цель спекулятивных рассуждений К. Поппера. Если допустить, что он хотел добиться абсолютной ясности формулировок критериев логической оценки, то стремясь к четкому разграничению понятий «объективное» и «субъективное», «истинное» и «ложное», К. Поппер почти достигает цели. Может показаться, что миг рационалистического торжества уже наступил и здесь вдруг неожиданно обнаруживается контрапункт в виде известного тезиса рационалиста Декарта, что на истину «натолкнется скорее отдельный человек, чем целый народ» [1, с. 271].

Пытаясь разрешить возникшее затруднение, К. Поппер инструментальные сложности в области эпистемологии переносит в формат концепции «третьего мира», таким образом, что «внешнее» превращается в надежный индикатор понятия «мир». Холодное, отстраненное логицирование должно было приводить нас к истине, которая отождествлялась с представлением о теории, прошедшей все уровни фальсификации.

Однако история не пожелала терпеть жестких условий логицирующего Разума и предстала в начале XXI века сложным переплетением событий, тенденций, культур, которые не вмещаются в рамки системы натурального вывода или какой-нибудь иной логической операции.

Вот почему рациональная идея сегодня стремится растворить себя в понятиях «системность», «достоверность», «комплексность» и т. п. С логической точки зрения этот ход беспроигрышный, сразу снижающий модус высказываний, переводя их из общего, универсального звучания, на более или менее частный уровень, тем самым почти автоматически снижая риск ошибки, ведь в «частном» ошибки бывают реже, чем в «общем». Если же ошибки того или иного рода становятся более или менее очевидны, то их можно без особых затруднений отнести к области досадных заблуждений какого-то научного направления, школы. Поэтому, на наш взгляд, современная эпистемическая картина крайне запутана. С одной стороны, сегодня уже учтены все те реальные проблемы, с которыми столкнулся К. Поппер и другие ученые, включенные в проект «критический рационализм» и можно было бы уже наблюдать результаты дальнейшего продвижения философской мысли, с другой – мы видим почти что судорожные попытки иррационализма и других близких к нему школ и направлений утвердиться на почве философских суждений. Все это свидетельствует о том, что мир охвачен тоской по «большой Теории», рождение которой явно запаздывает. Концепции «либеральной демо-

кратии», «культурного плюрализма», «мультикультурности» и иные, схожие с перечисленными, не смогли, как показала история, справиться с ролью поставщиков потенциально ценных теорий. Простой индуктивный перебор этого ряда теоретических построений убеждает в том, что мы сегодня наблюдаем парадигмальный сдвиг в архитектонике научного знания.

Очевидно, что актуальный со времен Понтия Пилата вопрос об истине, остается таковым и по сегодня, вот только скепсис относительно возможного позитивного ответа на него нарастает.

Если до недавнего времени поиск ответа на вопрос о возможности построения непротиворечивой и по содержанию, и по языку, и по способу понимания и объяснения теории рассматривался по преимуществу в логическом ключе, как правило в эпистемической модальности, то сегодня спектр поиска возможных решений расширился за счет широкого варьирования модальностями, в рамках которых мы ставим задачу. Интересные промежуточные результаты, полученные нашим известным логиком А. А. Ивиным, позволяют надеяться на действительное слияние эмпирического, теоретического и контекстуального планов научной работы [2, с. 192].

Речь идет об оценке логических возможностей синтеза алетической, эпистемической, деонтической и ряда других модальностей в единый логико-оценочный комплекс, что позволит, как нам представляется, преодолеть, уже отмеченные нами, затруднения попперовского подхода и приблизиться к формулированию задач нового качества, когда логика «слова» и логика «дела» подпадают под одну интерпретацию. Последнее можно расценивать как серьезную предпосылку в деле осуществления построения рациональности нового типа, лишенной во многом ограниченностей из предшествующего времени. Они, возможно, столетие назад и навеяли известному русскому публицисту В. В. Розанову мрачные строки об исторической судьбе рациональной философии, которую он определял «... как философский мавзолей над умирающим человечеством» [6, с. 35].

К счастью, этот мрачный прогноз, впрочем, как и многие другие, не оправдывается и слухи о предстоящей кончине человечества, говоря словами М. Твена, оказались сильно преувеличенными. Однако непринужденная манера шутить, свойственная американскому писателю, не может заслонить от нас необходимость серьезно переосмыслить место и роль рационального начала во всех областях наличной человеческой активности.

Список литературы

1. Декарт, Р. Избранные произведения / Ренэ Декарт ; пер. с фр. и лат., ред. и вступ. ст. Е. В. Соколова. — М. : Госполитиздат, 1950. — 712 с.
2. Ивин, А. А. Теория аргументации / А. А. Ивин. — М. : Гардарики, 2000. — 416 с.
3. Карнап, Р. Значение и необходимость : исследование по семантике и модальной логике = Meaning and Negessity : A Study in Semantics and Modal Logic : пер. с англ. / Р. Карнап ; под общ. ред. Д. А. Бочвар. — Биробиджан : Тривиум, 2000. — 380 с.
4. Поппер, К. Нищета историцизма / К. Поппер. — Киев : Абрис, 1994. — 192 с.
5. Поппер, К. Открытое общество и его враги. В 2 т. Т. 2. Время лжепророков: Гегель, Маркс и другие оракулы / К. Поппер. — М. : Феникс, 1992. — 528 с.
6. Розанов, В. В. Опавшие листья. Короб первый / Василий Розанов. — СПб. : Кристалл, 2001. — 160 с.

Статья поступила в редакцию 18.10.2016

Korkishko, A. P. *Methodological Estimations of the Forming the Rationality of Twenty-First Century*

The problems of formation of the modern image of the rationalist school of philosophy, which is based on intense dialogue between the various schools of logic, sometimes opposing contradictory and theoretical and axiological respect are considered. The various directions of this dramatic situation, which arose on the edge of the well-known thesis of Rudyard Kipling: "The West - is West and East - is East, and never the twain shall meet!" are evaluated.

Keywords: methodology, theory, truth, rationality, structural shift, the forms of thought.

УДК 1:316.6

Рассматриваются проблемы социальной адаптации, связанные с трудностями установления общественной коммуникации. Анализируются вариативные подходы вхождения в социум, связанные с пониманием общезначимых целей, представленные в философии XX века. Акцент делается на соотношении личностных и общественных приоритетов индивида при установлении контактов в социальной системе.

Ключевые слова: адаптация, социальная коммуникация, неравенство, герменевтика, верования, предрассудки, социум.

А. В. Миронов, доцент, д-р филос. наук

Севастопольский государственный университет

E-mail: andreymironov@gmail.com

ПРОБЛЕМА СОЦИАЛЬНОЙ АДАПТАЦИИ В ФИЛОСОФИИ XX ВЕКА

Навыки социальной адаптации помогают человеку установить прочные связи с другими членами сообщества, почувствовать себя своим и создать условия для успешного взаимодействия, определяемого частной пользой и надеждой на общественный успех. Принципиальным моментом адаптации является эффективная приспособляемость, применительно к предлагаемым обстоятельствам, ситуациям, положениям. Особенность общественной адаптации – способность предъявить окружающим требуемый набор ценностей и норм, принятых на данном этапе и в данной группе. Образцы поведения, знания, психологические установки, гибкость реализации зависят от среды, в которой рос, воспитывался, формировался индивид. Достижение соответствия между индивидуальным и групповым восприятием мира, его целями и способами их реализации может стать фундаментом для полноценных социальных контактов, профессиональной карьеры, социального уважения. Максимальная привлекательность предписаний для граждан всегда трактовалось как следствие достигнутого обществом успеха в гуманитарной сфере, что являлось залогом социальной гармонии, обусловленной истинной формой правления, правильной духовной направленностью, необходимым балансом запретов и разрешений. Социальный контроль осуществлялся через общественную мораль. Ее потенциал (в той степени, в которой она поддерживалась большинством) становился действенным орудием влияния на общественное сознание, создание атмосферы нетерпимости вокруг нарушений и игнорирования установившихся предписаний.

Отличие подобной конструкции от законов природы – в различии целей. Естественные условия предполагают выживание особи как главный стимул любых мутаций, они должны преобразовываться в позитивный аспект борьбы за существование. Человек как социальное животное стремится к укреплению связей с себе подобными. Физических качеств (сила, выносливость, агрессивность и др.) в реализации коммуникативной направленности недостаточно. Культура, искусство, образование, духовные принципы, законопослушность, моральный облик – факторы вовлечения в сложную систему общественного взаимодействия. Предвзятость в оценках не позволяет расширить диапазон понимания, а непонимание порождает настороженность и подозрительность. Язык, как объединяющее начало этноса, может в силу различных смыслов, вкладываемых в слова, служить негативным функциям – смешению понятий, взаимным упрекам, дезориентации. Не владея общепринятым лексическим запасом, характерным для данной группы или общества в целом, крайне сложно добиться согласия на вход в социальную группу.

Неравенство интеллектуальное, образовательное, культурное, материальное служит сдерживающим фактором установления социальных отношений. Индивид заблуждается относительно прошлого и настоящего, меняя их местами и допуская тем самым ошибку в понимании социальной действительности. «Все они должны быть отвергнуты и отброшены твердым и торжественным решением, и разум должен быть совершенно освобожден и очищен от них. Пусть вход в царство человека, основанное на науках, будет почти таким же, как вход в Царство Небесное» [1, с. 33]. Философия Нового времени, полагаясь на разум, пыталась создать условия нового мира, свободного от ложных ограничений.

Желание обрести контакты – только достаточное условие их осуществимости, оно инициирует появление и развитие качеств, способных помочь в социальном обустройстве. Общество берет на себя задачу обучения, совершенствования этих навыков. Опыт, приобретаемый индивидом на протяжении жизни, регулирует его поведение, выявляет специфику требуемого. Глубина погружения в социальное пространство зависит от ряда факторов, которые можно разделить на две группы,

в качестве критерия используя принцип общезначимости. Первая: личные способности, сконцентрированные в реакциях, социокультурном арсенале, ролевых претензиях, духовной и материальной мотивации. Вторая: в совпадении с коллективными представлениями, общеобязательными правилами и нормами. Масштаб освоения социального пространства прямо пропорционален суммарности этих групп. Так как в первом случае речь идет об уровне вхождения в объединение, сообщество, а во втором – об индивидуальном освоении правил, которое трансформирует сознание в плоскость всеобщей жизнедеятельности. Между группами оснований возможны конфликты, потому что универсальной координаты норм и ценностей не существует в современных светских понятиях.

Философия XX века рассматривала проблемы, связанные с социальной адаптацией, как основополагающие в контексте сложностей, с которыми столкнулся человек в современных условиях. Переосмысливая опыт предыдущих теорий классического периода учитывались изменения, связанные с ролью техники в жизни индивида, накопленным информационным потенциалом, стиранием сословных барьеров, всеобщей грамотностью. Мыслители этого периода выдвинули ряд тезисов, объясняющих приспособляемость индивида в сообществе. Акцент делался на единичности, самостоятельном выборе, индивидуальном синтезе потребностей и желаний. Решительный разрыв с прошлым выразился в уменьшении ограничений, возлагаемых на человека, ранее это был основной инструмент давления на гражданина. Полученная свобода замыкает субъекта в границах собственного эгоцентризма. Как следствие, она диктует свои представления, взгляды, вкусы, считая их единственно верными.

Х. Ортега-и-Гассет отмечает в массовом человеке абсолютизацию собственного мнения и неспособность представить его другим, кроме как в форме примитивного насилия. Социальная адаптация отождествляется с навязыванием своего «я» окружающим, при этом чужое мнение, как правило, не учитывается. Диалог в такой ситуации теряет смысл, приобретенная неблагодарность к сообществу препятствует поиску объединяющих начал. Совпадение «стилей жизни» (термин, введенный Х. Ортегой-и-Гассетом) дает ощущение общности с другими. Участие в созидательной деятельности, моральная адекватность вытесняются ранее вторичными основаниями – оборотами речи, устойчивыми словосочетаниями, внешним видом, местами проведения досуга. Набор слов становится опознавательным знаком для того, чтобы стать своим. «Эти фундаментальные идеи, которые я называю «верованиями», ...конституируют целое нашей жизни, и потому не характеризуют отдельные наличные моменты внутри них. Можно сказать, что это не идеи, которые мы имеем, а идеи, которые есть мы. Более того, именно потому, что эти идеи суть радикальнейшие верования и совпадают для нас с самой реальностью – как на мир и бытие – они неизбежно теряют характер идеи, мыслей, которые могли прийти нам в голову, а могли и не приходиться» [3, с. 405]. Система верований делает индивида соучастником происходящего в социуме. Принимая ряд принципов как данность, приспособляемость к целому упрощается, так как она больше не нуждается в рациональных доказательствах.

Бесспорные социальные факты обладают самоочевидностью, и тем легче гражданам выстраивать линию поведения, соответствующую общественным целям. Рассуждая о верованиях, Х. Ортега-и-Гассет подчеркивает их светский характер, наполненность наглядными, часто встречаемыми примерами. Они не вызывают сомнения, не требуют доказательств, их форма приближена к аксиоме, что максимально устраивает человека XX века, освобождая его от интеллектуальных усилий, необходимых в обосновании собственного выбора. Удобство такого подхода заключается в нехватке времени, динамике современной жизни, отсутствии навыков рациональной рефлексии. Верования вбирают в себя религиозную абсолютность, не имея к сверхъестественному никакого отношения. Убежденность в их неоспоримости, непогрешимости проверяется практикой. Эффективность полученных результатов закрепляется в качестве единственного способа освоения социального пространства. Общество придает этому набору навыков характер преданий, заповедей, тиражируемых массовым сознанием. Каждый исторический период формирует свои верования, включающие ответы на вызовы эпохи. Точкой совпадения индивида и социальности является реакция, услышанность, понимание взаимодействующих субъектов, перетекающее в сопереживание общего.

Преодолеть верования – значит усомниться в базовых положениях существования как собственного «я», так и существования «другого». Утрачивается смысл, вкладываемый в слова, поступки, деятельность, перспективы. Логика нарушается и, как следствие, наступает череда противоречий между причиной и следствием, желанием и воплощением, человеком и сообществом. Конфликт идет по нарастающей, от простого к сложному. Прежняя конструкция социальных связей теряет устойчивость, появляются лакуны, требующие заполнения. Дальнейший процесс участия в общест-

венной системе возможен только по мере появления новых принципов, способных восстановить ощущение целостности социума, предложить качественно иные основы коммуникации индивидов.

Кризисные периоды характеризуются поиском идей, которые могли бы заменить старые верования. Смена политических формаций, технические и научные революции, религиозные расколы содержат в себе потребность в новых ориентирах и нормах. Интеграция человека в общество происходит в соответствии с той данностью, которая утвердилась как приоритет группового развития. Появляются политические доктрины, религиозные ереси, социальные утопии, предлагающие свои формы адаптации, настаивая на их уникальности, истинности, сакральности. Неприятие их порождает физическое и материальное насилие по отношению к индивиду. Хаос понятий, установок означает вакуум социального бытия для конкретного индивида. Человек оказывается в вынужденной изоляции, утратив устойчивые представления о способах утверждения себя в статусе социального участника.

Прагматизм, делая акцент на полезности философского знания, применении его положений в социально значимых сферах, использует понятие верований в значении сложившихся привычек. Стереотипы, эффективно действующие в различных ситуациях, со временем становятся средством достижения успеха в обществе, что равносильно признанию их устойчивыми формами поведения. Осознание действенности, результативности, плодотворности гарантирует, что привычка, пройдя апробацию, становится действенным средством социального позиционирования. Применение проверенных способов адаптации позволяет чувствовать себя увереннее в коммуникации с другими и тем самым добиваться внутренней стабильности.

Главная цель мышления – помочь человеку освободиться от сомнений, как причины беспокойства и неудовлетворенности собой. Окружающие остро реагируют на признаки личностного разлада. У большинства он вызывает недоверие к самому себе, формируя позицию отстраненности и отторжения от социума. Сомнение, испытываемое индивидом, толкуется как показатель вины, мятельных настроений. Оно может нанести вред обществу, в такой же мере оно оказывает негативное влияние и на его носителя. Ч. Пирс и У. Джемс, рассматривая проблему истины как фундаментальный вопрос философии, высказали мнение, что стремление к истине есть стремление к прошлым верованиям. Они не должны зависеть от настроений, эмоций, симпатий, а должны предписываться социальными институтами, имеющими авторитет в глазах сограждан (государство, церковь, община). Большинство получает твердые установки, с помощью которых принимает новых членов, регулирует отношения, наказывает инакомыслие. «Существенным признаком верования является установление привычки ... Если верования прекращают одно и то же сомнение, создавая одно и то же правило поведения, простые отличия в их восприятии еще не образуют из них разных верований... Поэтому, чтобы раскрыть значение мысли, надо просто определить привычки, которые она производит, ибо значение вещей состоит именно в привычках, которые она за собой оставляет» [4, с. 160].

Общепринятые взгляды, исходящие из здравого смысла, принимаются человеком как имеющие максимальное влияние в обществе. Переход от индивидуального к коллективному осуществляется через поиск выгоды для себя. Многообразие мнений может привести к ошибке, направить по ложному пути. Утверждение себя в единомыслии с другими воспринимается как самый короткий путь к успеху. Сложившиеся привычки – ориентиры в социальном пространстве, отступление от них – трудности в адаптации. Поэтому прагматизм призывает освободиться от всего лишнего (что выходит за рамки здравого смысла). Тожественность в действиях, идеях, пристрастиях, вкусах, способах мышления становится критерием разделения на «свой»–«чужой». Человек, обладающий социальным опытом, совпадает с реальностью, придает миру определенность. В его действиях прослеживаются мотивы примиряющего начала. Поскольку необходимо избежать столкновения, выбираются устраивающее большинство принципы. Таким образом, социальное одиночество вступает в противоречие со здравым смыслом в глазах окружающих, принуждая человека отказаться от положений, инициирующих его. Личностные ощущения должны уступить коллективному мнению даже в ущерб внутренним чувствам.

Х. Г. Гадамер предлагает считать основным вопросом проблему понимания между участниками коммуникационного процесса. Герменевтика обращает внимание не на предметное содержание, а на способность мыслящего человека интерпретировать происходящее. Выявление особенностей – возможность установления контактов, завязывание диалога, открытость к общению, оно становится кардинальной задачей личности. Восприятие через сложившиеся стереотипы, игнорирование уникальной составляющей приводит к механической схеме действий, не отвечающей реальной картине жизни. В случае включения обычаев, условий существования, мыслей, стремлений в процесс пере-

живания собственный образ индивида меняется и появляется возможность установить прочную связь с собой. Исследование герменевтических феноменов отдельного субъекта позволило расширить представление о всеобщем фундаменте мотивации социокультурной деятельности. В герменевтической философии личный опыт признается точкой отсчета, он позволяет конструировать модель коммуникации с другим, опираясь на понимание мира в пределах чужого бытия. Поиск смысла с определенной достоверностью должен помочь в осознании взглядов окружающих. Х. Г. Гадамер предупреждает об ошибках предыдущих теорий, истолковывавших сущность человека, когда единственная позиция выдвигалась как инструмент к постижению целого. Подобный подход примитивизировал представление о внутренней жизни, ограничивал возможности диалога. Сам факт желания понять другого изменяет сознание, допуская вариативность отношений.

Существенной частью понимания мира становится понимание истории. Человек, пребывая в личном пространстве, включен в процесс взаимодействия с другими. Возникающие ситуации требуют ответа на постоянно меняющиеся обстоятельства. Личный опыт наполняется политическими положениями, моральными принципами, социальными установками. Смысл их объясним и понятен через контакты с другими. Преемственность традиций обусловлена повторяемостью задач как перед одним, отдельно взятым человеком, так и перед целым сообществом. Стремление встроиться в систему, то есть стать органической частью целого, вынуждает обратиться к предпосылкам социального бытия. Х. Г. Гадамер использует понятие предрассудка, значение которого он выносит за скобки «ложь–истина». Главной чертой его является устойчивость, укорененность в общественном сознании. Предрассудки можно воспринимать в качестве смысловой связи с историей, отношения индивида и прошлого выражают вариации социальной адаптации: нормы, образцы поведения, стиль жизни, общие ценности. «В действительности традиция всегда является точкой пересечения свободы и истории как таковых. Даже самая подлинная и прочная традиция формируется не просто естественным путем, благодаря способности самосохранения того, что имеется в наличии, но требует согласия, принятия, заботы. По существу своему традиция – это сохранение того, что есть, сохранение, осуществляющееся при любых исторических переменах» [2, с. 334]. Общество участвует в истории, создавая предания эстетические, этические, политические и другие. Оно формирует способы социальной адаптации, со временем закрепляющиеся в виде предрассудков. Способность индивида вести диалог с традицией создает условия для независимой расстановки акцентов. Таким образом, меняется конфигурация предрассудков, и человек должен определять новые смыслы. На этом этапе возникает потенциальная опасность непонимания между индивидом и обществом. Процесс вхождения в социальное пространство затрудняется, отстраненность между участниками социального процесса нарастает, непонимание инициирует конфликт задействованных сторон.

Культурологическую линию в разработке проблемы социальной приспособляемости представляет Й. Хейзинга и его произведение «Homo ludens». Сфера культуры существует как «игровое поле», со своими правилами, участниками, призами. Общественная функция комментируется как «выполнение ожидаемого». Игра вносит порядок или создает его иллюзию. Искусственность предписаний требует максимально жесткого контроля за их соблюдением, потому что биологические стимулы не участвуют в осуществлении. «Человеческое общежитие поднимается до супербиологических форм, придающих ему высшую ценность посредством игр. В этих играх общество выражает свое понимание жизни и мира» [5, с. 61]. Элементы игры рассеяны в языковых употреблении, сакральных мистериях, этикетных ритуалах. Этнос пытается установить взаимосвязь культурных посылок, реализуя потребность в объединительной модели. Состязательность – способ доказать не только свое превосходство, а в большей мере право на участие в общезначимом. Продемонстрированные качества служат основанием решения, принимаемого большинством. Проверка индивида на готовность стать своим спонтанна. Элементы игры, предъявляемые в коммуникации, оцениваются как с количественной, так и с качественной стороны. Они могут служить свидетельством морального развития, воспитания, образования, овладения культурой. Способы позиционирования позволяют судить о нюансах личности. Игра в рамках культуры во многом не включает вопросы целесообразности действий, смысловой нагрузки. В противном случае обнажается искусственность конструкции, что грозит ее разрушением. Социальная адаптация использует игру как стремление к выигрышу, где наградой является включение в сообщество (команду).

Из приведенных примеров можно сделать вывод, что социальная приспособляемость опирается на очевидные правила, определяющие поступки, манеру поведения, стиль жизни. Они вырабатываются, исходя из исторической обусловленности, и должны соответствовать исторической ситуации. Требования, содержащиеся в них, носят характер бесспорности и категоричности, которые одобря-

ются обществом. Запретительный сегмент превалирует над всеми остальными, в противном случае, многообразие общественных ориентиров и способов их достижения может породить анархию, представляющую угрозу всей системе социальной деятельности. Ограничения оправдываются государством, социальными институтами, общественным мнением. Устойчивые положения, необходимые для социальной адаптации, рассматриваются как квинтэссенция общественной жизни, на которую нельзя покушаться. Любые попытки поставить под сомнение (рациональные, моральные, политические и др.) их абсолютность объявляются недопустимыми и принимаются меры карательного свойства по отношению к инициаторам пересмотра общественно значимых ценностей. Индивид, пребывающий в череде запретов на протяжении жизни или должен поверить в их абсолютность, свыкнуться с ними настолько, чтобы воспринимать как единственную данность, или, почувствовав расхождение с официальным набором принципов, начать собственный поиск способов установления контактов с социумом. Возникающая внутренняя разобщенность служит основанием прекращения взаимодействия с обществом. Прежние связи не приносят удовлетворения, личность дистанцируется от враждебной среды, воспринимая подобное как двойственную проблему: и свою собственную и социальной системы. Недовольство собой мешает проявлению открытости, активной жизненной позиции, создает сложности в становлении профессиональной карьеры, провоцирует антиобщественные действия. Претензии к системе компенсируют падение самооценки, представляя отчуждение закономерным результатом нереализованности собственного потенциала.

Последние несколько десятилетий западная философия, затем и философская наука постсоветского пространства сместили упор в исследовании вопросов социальной адаптации в практическую плоскость, отдавая преференции социологии в разработке данной темы. Основными категориями граждан, тестируемыми на приспособляемость к социальным условиям стали люди, отбывшие наказание, без определенного места жительства, безработные, наркозависимые, злоупотребляющие алкоголем, инвалиды, дети, то есть группы, представители которых по объективным причинам утратили, еще не сформировали или ограничены в возможностях установить социальную связь. Для них вырабатывают методики реабилитации, создаются центры психологической поддержки, проводятся обучающие занятия на основе данных, представленных социологическими изысканиями.

Их главная цель: вернуть, вовлечь в социальное пространство, продемонстрировать перспективы адаптации, избавить от вредных привычек. Совокупность культурных, религиозных, национальных стереотипов вызывает непонимание между представителями различных общностей. Регулирование нуждается в государственных программах, общественном контроле. Социологические проекты в состоянии справиться с поставленной задачей, но анализ ситуаций пробуждения сознания, механизма формирования аксиологических и моральных моделей взаимодействия с обществом остается прерогативой социальной философии. Феномен социального одиночества как следующая стадия дезинтеграции человека нуждается в детальном рассмотрении в рамках философских исследований. Автор выделил разночтения в понимании адаптационного процесса через столкновение установок, предполагающих отказ от индивидуального жизнестроительства и непризнания за ним равных прав с коллективными представлениями. Терпимость к «другому», его проявлениям создает условия для совместной плодотворной деятельности во благо всех.

Список литературы

1. Бэкон, Фр. Сочинения : В 2 т. Т. 2. / Фрэнсис Бэкон ; [сост., общ. ред. А. Л. Субботина] ; АН СССР. — М. : Мысль, 1978. — 575 с. — (Философское наследие).
2. Гадамер, Х.-Г. Истина и метод : Основы филос. герменевтики : Пер. с нем. / Х.-Г. Гадамер ; общ. ред. Б. Н. Бессонова. — М. : Прогресс, 1988. — 699,[1] с.
3. Ортега-и-Гассет, Х. Избранные труды : Пер. с исп. / Хосе Ортега-и-Гассет; сост., и общ. ред. А. М. Руткевич. — М. : Весь мир, 1997. — 700,[1] с.
4. Прагматизм / В. Джемс. Прагматизм, исследование его различных форм / М. Эбер. О прагматизме / П. Юшкевич. — Киев : Україна, 1995. — 284 с.
5. Хейзинга, Й. Homo ludens = Человек играющий ; В тени завтрашнего дня = In de schaduw van morgen / Йохан Хейзинга ; пер. с нидерл., примеч. В. В. Ошиса. — М. : Прогресс, 1992. — 464 с.

Статья поступила в редакцию 23.10.2016

Mironov, A. V. *The Problem of Social Adaptation in the Philosophy Twentieth Century*

In the article the problems of social adaptation associated with the difficulty of establishing social communication is considered. The divergent approaches of socialization related to the understanding of the significant purposes presented in the philosophy of the XX century are analyzed. The emphasis is on the relation between personal and social priorities of the individual in establishing contacts in the social system.

Keywords: adaptation, social interaction, inequality, hermeneutics, beliefs, prejudice, society.

Рассматриваются отдельные аспекты философии С. Н. Булгакова, связанные с гносеологической проблематикой. Анализируются вопросы, связанные с проблемой богопознания в контексте русской религиозной философии. Исследуется значение феномена Софии для русской православной традиции. Проводится сравнительный анализ между русской религиозной и классической индийской философией в отношении метафизических аспектов.

Ключевые слова: Бог, София, софиология, богопознание, религия, религиозная философия, апофатическое богословие, бытие, метафизика всеединства.

Р. В. Ткаченко, доцент, канд. филос. наук

Севастопольский государственный университет

E-mail: histphilsoc@sevsu.ru

АНАЛИЗ ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИХ АСПЕКТОВ ФИЛОСОФИИ С. Н. БУЛГАКОВА

Творчество видного русского философа и богослова отца Сергея Николаевича Булгакова (1871–1944) вполне заслужено считается одной из ярчайших страниц в истории русской религиозной философии. Так, протоиерей Василий Васильевич Зеньковский анализируя в своей работе «Очерки русской философии» различные аспекты булгаковской философской системы, рассматривает её в качестве продолжения философской линии, ведущей своё происхождение от Плотина и Николая Кузанского. Данная философская тенденция стремится к построению глобальной метафизики всеединства, которая органично объединяла бы в себе все аспекты понимания мира и человека. «В системах о. Флоренского и о. Булгакова мы находим явные мотивы «восхождения» от космоса к Абсолюту» [4, с. 872].

Мотивы стремления к всеединству проявляются не только в онтологических, но и в гносеологических аспектах философии С. Н. Булгакова. Стоит отметить, что в стремлении к неразделенности миропонимания на раздробленные сегменты, русский философ пытается преодолеть классический антагонизм между религиозной чувственностью и логической аргументацией. Так, в сфере познания Булгаков рассматривает в качестве одного из гносеологических инструментов не только классическую рациональность и эмпирику, но и религиозную веру. Рассматривая проблематику гносеологического значения веры в работах Булгакова, стоит отметить вариативность её интерпретации в различные периоды его философской деятельности. Если при написании своей ранней работы «От марксизма к идеализму» (1903) Булгаков исходил из принципа трансцендентального идеализма, признавая гносеологическое значение интуиции, которую практически полностью отождествлял с верой, то в фундаментальной работе «Свет Невечерний» (1917) интуиция по-прежнему характеризуется познавательным значением, но уже оказывается разделённой с верой. «Можно интуицию называть и верой, и «мистическим эмпиризмом», но при этом не надо забывать основного различия, существующего между интуицией и религиозной верой: интуиция всегда остаётся в пределах эмпирически данной действительности» [2, с. 59]. Религиозная же вера, по Булгакову, направлена на обоснование иной, не эмпирической, хотя и трансцендентной сферы. Следовательно, объект веры исходит не из характерных особенностей эмпирического познания, но связан с творчеством и проявляется из свободного, творческого духовного порыва. «Чтобы оценить значение веры, нужно принять, что вера хотя и не подчиняется категориям дискурсивного познания, однако тем самым ещё не изводится на степень субъективного верования, вкуса или похоти» [2, с. 47]. Стремясь избежать критики со стороны представителей строгого сциентизма, Булгаков обращается к анализу познавательного значения эстетического восприятия, поскольку данный вид восприятия, также как и религиозная вера, основывается не на силлогистике, а на чувственных переживаниях. «Сила искусства не в том, что оно само владеет красотой, но в том, что оно в своих художественных символах обладает ключом отверзающим глубину мира» [2, с. 570].

Таким образом, исходя из логики Булгакова, доводами скептического рассудка невозможно разрушить познавательное значение веры как самостоятельного источника мировосприятия и мироощущения. Конечно, если следовать путём сциентистской критики гносеологическое значение религиозной веры можно поставить под сомнение, либо вывести за пределы проблемного поля науки (как это сделали представители логического позитивизма), но её невозможно абсолютно отвергнуть в качестве познавательной и интерпретационной основы.

Стоит отметить, что при анализе оснований веры и дискурсивного познания, неизменно проис-

ходит проявление антиномических позиций. Например, дискурсивное познание в качестве гносеологической основы исходит из того, что базируется на логических доказательствах, из того, что обнаруживается как необходимый элемент в составе причинно-следственной связи. Так, в качестве краеугольного камня научного знания выступает логическая необходимость. Вера же не укладывается в рамки формальной логики и выступает как средство познания, находящееся вне доказательственной базы, вне закона причинности и достаточного основания, вне фигур и модусов силлогизма.

В историко-философском контексте философские построения Булгакова сближаются со знаменитой позицией Тертуллиана: «Верую, ибо абсурдно». Помимо этого, в отношении религиозного понимания мира Булгаков обосновывает тезис, явно противоречащий стремлениям Фомы Аквинского аргументировать бытие Бога при помощи логических доказательств и цепи причинно-следственных связей. Исходя из принципа трансцендентной имманентности Бога, Булгаков вообще исключает возможность подобного подхода в познании и аргументации. «Кто познает Бога, включая его в число предметов научного знания? Его познают верой» [2, с. 49]. Из данного следует практическая максима: всё, что может стать предметом познания (не обязательно дискурсивного), должно быть познаваемо. Вера же здесь выступает как некая форма антиципации знания, не опирающаяся на закон достаточного основания или на силлогистические принципы. Однако, это не означает, что вера совершенно отвергает дискурсивность: просто объект её постижения (именно постижения, а не понимания или интерпретации) лежит за пределами сферы силлогистики.

В данной ситуации Булгаков прибегает к своеобразному познавательному синтезу, находящемуся на грани гносеологии, формальной логики и теологии. Стоит отметить, что феномен своеобразного «размыывания» научных границ периодически проявляется в истории философской мысли. Так, Станислав Лем, анализируя генезис науки, указывал на неизбежность возникновения новых подходов, стоящих на грани различных дисциплин. В определённый момент развития науки «прежняя демаркация теряет свою актуальность, зато появляются новые структурные компоненты, стоящие на стыке различных областей знания» [7, с. 167]. Кроме того, подобный мотив встречается и в философии постмодернизма, стремящейся к переступанию (трансгрессии) устоявшихся проблемных границ философии (например, в творчестве Ж. Батая и М. Фуко). Булгаков же пытается соединить гносеологию с религиозной мыслью. Так, антиципация вероятного опыта, по Булгакову, не может означать полное отрицание или нивелирование закона достаточного основания. В применении же к религиозной сфере, это означает, что вера никогда не возникает без некоторого обоснования собственного содержания и достаточного объёма знаний необходимого для её генезиса. Кроме того, вера всегда соотносится в своём существовании с религиозным опытом в различных формах его проявления (коллективных и индивидуальных). Так, по мнению М. Элиаде: «в религиозной жизни любой человеческой группы всегда присутствует определённая доля религиозных теоретических элементов» [11, с. 85]. Однако процесс расширения религиозного опыта всегда зависит от самого человека и непосредственно связан с проблемой свободы воли. Согласно позиции Булгакова, было бы ошибкой полагать, что только реальное содержание личного религиозного опыта составляет предмет веры, а различная герменевтическая традиция противоречит её основам. Подобное положение (близкое к доктринам квакерства и духоборства) предаёт феномену веры оттенок религиозного эмпиризма и превращает её в некий вариант «мистического позитивизма».

Рассматривая такую проблематику как трансцендентность Бога миру и истории, необходимо отметить, что в данном вопросе религиозные мотивы зачастую распространяются на сферы недоступные для рационалистического познания, например на область будущего, находя проявления в таких течениях как христианская апокалиптика или миллениаризм. Кроме того, вере может быть доступно и своеобразная интерпретация настоящего, поскольку она способна прикоснуться к аспектам бытия стоящим вне рационалистического понимания.

Различные религиозные аспекты, относящиеся к области имманентного мира и истории, протекают из основного содержания веры и выступают в качестве неких интерпретационных разветвлений. Но то, что составляет собственный предмет веры – богопознание, по своей сущности не может фигурировать в качестве предмета рационального знания. Вера же в православной метафизике выступает скорее как некая константа и функция духовной свободы. Так, Булгаков указывает: «Знание принадлежит «миру сему», оно ему имманентно, религия же основывается на поляризации сознания, напряжённом чувстве противоположности трансцендентного и имманентного, богосознания и мироздания» [2, с. 52].

В данном тезисе проявляется один из основных мотивов философии Булгакова: богопознание, религиозное понимание жизни в своём генезисе оказывается восходящим к своеобразной расщеп-

ленности бытия. Стоит отметить, что проблема преодоления расщепленности бытия находит отражение не только в русской религиозной философии. Подобную проблематику мы можем обнаружить и в индийской ортодоксальной философии (например, в позиции абсолютного недуализма в школе веданты). В постклассической же философии наиболее яркой попыткой преодоления сегментации бытия может служить выведение категории Dasein в фундаментальной онтологии Мартина Хайдеггера. В философии Булгакова краеугольным камнем онтологической раздробленности выступает противопоставление трансцендентного и имманентного.

Антиномия «трансцендентное – имманентное» играет значительную роль в области православной метафизики. Под имманентным в данном контексте можно определить то, что содержится в границах человеческого познания как результат возможного опыта. Трансцендентное, как предел для имманентного, интерпретируется в качестве некой абсолютной сверхреальности. Необходимо отметить, что интерпретация смысла категорий имманентного и трансцендентного не имеет однозначной определённости и характеризуется некоторой вариативностью. Однако (практически со времён Псевдо-Дионисия Ареопагита), в религиозной философии неизбежно возникал вопрос об их взаимном соотношении и проявлении. Так, если исходя из эмпирики, мы имеем дело с замкнутой имманентностью, то каким образом мы можем постулировать существование трансцендентного? И не будет ли кантианская категория сверхопытной данности выступать всего лишь как модификация имманентности? По Булгакову, на данный вопрос можно ответить лишь новым опытом, своеобразным духовным знанием. «Миры, которых достигает «духовное знание», есть наш собственный мир, воспринимаемый лишь более широко и глубоко; и как бы далеко не пошли мы в таком познании, всё же оно остаётся в пределах нашего мира ему имманентно» [2, с. 40].

Таким образом, хотя имманентное («мир» и «я») имеет внутри себя степени проявления относительной трансцендентности (в кантианской философии – категории чистого разума), оно противоположно трансцендентному как таковому. Трансцендентное, как религиозная категория не принадлежит имманентной данности. Оно вне эмпирической досягаемости человека как гносеологического субъекта.

В качестве трансценденции в философии Булгакова выступает Бог, понимаемый как некая абсолютная необходимая сущность. Попытка же наделения подобной трансцендентной категории предикатами является бессмысленной. Здесь Булгаков становится на апофатические позиции. «Бог сверх-мирен. Он единственное и подлинное Не-я. Он есть и Не-мир, причём это Не-я отнюдь не полагается нашим собственным я, как у Фихте, но есть абсолютное и подлинное Не-я, т. е. сверх-я, выше-я» [2, с. 42]. Действительно, в апофатической традиции, Бог, как трансцендентное, абсолютно надмирен, и к нему не может быть никаких методических путей познания, базирующихся на сциентизме. Однако, воплощение Бога в мире, его присутствие в человеческой истории (на чём, в частности, основывается идея христианской апокалиптики) является примером того, как трансцендентное становится имманентным. Данную основную антиномичность религиозного сознания, противоположение имманентного и трансцендентного, можно выражать различными противопоставлениями (Бог и мир, Бог и человек и т. д.), либо, используя построения Канта, вывести Бога, как безусловно необходимую сущность, за пределы онтологических и космологических доказательств [6, с. 359].

Исходя из вышесказанного, можно сделать вывод, что в подобной конструкции к антиномии приводит общее определение объекта религии, в котором уже изначально содержится оппозиция противоположностей. Безусловное отрицание всех предикатов, всех качеств, применение «не» ко всему, что полагается Абсолютным – вот чем характеризует подобная позиция. «Бог в трансценденции своей бесконечно удалён от человека, уходит от него в запредельную тайну, оставляя в религиозном сознании одну пустоту» [2, с. 162].

Для преодоления возникших противоречий, Булгаков обращается к такой всеобъединяющей категории как «София». Необходимо отметить, что для другого видного русского религиозного философа – Владимира Сергеевича Соловьёва, София выступала в качестве символа божественной мудрости. В интерпретации Соловьёва София являлась образованием, в котором не существовало противопоставлений единичного и множественного, и органично заключались все противоположности. В традиции русской религиозной философии София трактуется в качестве универсальной категории, где ни одно из противоположных начал антитезы (например, свобода и необходимость, трансцендентность Бога и имманентность посюстороннего мира и т. д.) не подлежит упразднению, и все противопоставления включены в глобальное всеобъемлющее единство. Анализируя историко-философские тенденции, хотелось бы отметить, что подобные позиции встречались и в других культурно-исторических типах философии. Так, относительный аналог мы можем встретить в ортодок-

сальной индийской философии, а именно в традиции адвайты, принадлежащей к системе веданты. Брахман как Высшая Реальность рассматривается здесь в качестве категории, в которой элиминируются целый ряд противоположностей (прежде всего между Я и Абсолютом). «Этот бескачественный и безличный недвойственный Абсолют, иногда условно характеризуемый как бытие – сознание – блаженство, есть единственная реальность» [8, с. 233]. Таким образом, здесь формируется концепция бесконечного бытия как сущности и первопричины мира, в которой исчезают практически все антиномии. «Единственный путь, ведущий к пониманию того, каким образом Бог может быть и в мире и вместе с тем вне его пределов, – к пониманию имманентности и трансцендентности Бога лежит через учение упанишад» [10, с. 31].

Стоит отметить, что тематика Софии как всеобъемлющего гармоничного начала также повлияла не только на творчество С. Н. Булгакова, но и на других представителей русского религиозного ренессанса. Например, Павел Александрович Флоренский в своём сочинении «Стоп и утверждение истины» (1914) подчёркивал гармоническую основу Софии и описывал её всеобъемлющую природу. «В отношении к твари София есть Ангел-Хранитель, Идеальная личность мира... Она – образуемое содержание Бога-разума, «психическое содержание» Его, вечно творимое Отцом через Сына и завершаемое в Духе Святом» [9, с. 268]. Кроме того в интерпретации Флоренского София обладает не только онтологическими, но и космологическими признаками. Космос, по Флоренскому, открывается не только через осознание единства и целостности, но выступает как «многоединое существо», переживаемое в живом духовном опыте. «Мысль Флоренского движется всё время по линии «восхождения» от космоса к его основе в Абсолюте и отвечает космологизму всей его философии» [3, с. 853]. Главной точкой, соединяющей в себе всё проявленное «многоединство» духовного и физического мира, согласно работам Флоренского и выступает София.

Вслед за В. С. Соловьёвым и П. А. Флоренским, Булгаков также акцентирует внимание на понимании сущности Софии, которая позже становится настолько глобальным и всеобъемлющим понятием, что органично включает в себя иные категории его философских построений. «Булгакову импонировало само имя – София, тот поэтический облик, который даёт ей Соловьёв, зачаровавший целую плеяду поэтов и философов» [4, с. 900]. Стоит отметить, что влияние позиции Владимира Сергеевича Соловьёва в данном контексте было решающим в философском развитии Булгакова, именно в силу изначального синтетического замысла Соловьёва – его стремления создать систему, в которой наука, философия и религия были бы внутренне и органически связаны друг с другом.

Обращаясь к сочинениям С. Н. Булгакова можно встретить неоднократные упоминания о мудрости и цельности мировой души: «Душа мира – есть органическая сила, имеющая инстинктивную закономерность бытия в его эволюционном развитии» [1, с. 346]. Подобные построения Булгакова демонстрируют постоянный акцент не только на онтологическом значении мировой души, но и на космологических аспектах данной категории. В своих космологических построениях автор «Света Невечернего» идёт гораздо дальше П. А. Флоренского. Для Булгакова нерасщеплённость тварного бытия, его жизненная сила, глобальный панэротизм природы, способствует формированию восприятия мира (и, прежде всего, природы) в качестве живого одушевлённого существа. Данному «живому единству бытия» Булгаков, вслед за В. С. Соловьёвым и П. А. Флоренским, также присваивает имя «София». Подобное именование, стремление к наделению Софии комплексными чертами, выводит данную категорию за пределы чисто космологической (либо онтологической) тематики.

Стоит проанализировать различные аспекты идеи Софии в философии Булгакова. Так, уже в своей ранней работе, а именно в «Философии хозяйства» (1912) Булгаков именует «душу мира» Софией. Мир, в данной интерпретации, уже является потенциально «софиен». Актуально же он хаотичен и полон дисгармонии. В своем вневременном бытии мир и есть сама София, но он удалён от данной категории не по существу, а по состоянию. В различные периоды творчества понимание сущности Софии в сочинениях Булгакова претерпевает изменения. Например, в «Свете Невечернем» проявляются новые мотивы в толковании космологического аспекта Софии. Кроме того, помимо тяготения к глобальному всеединству («тварь есть всеединство»), София наделяется определёнными чертами божественной ипостаси. «София обладает личностью и ликом, – пишет Булгаков, – есть субъект, лицо или, скажем богословским термином, ипостась. Конечно, она отличается от ипостасей Святой Троицы, есть особая, иного порядка, четвёртая ипостась» [2, с. 333].

В своей другой работе, а именно в «Ипостаси и ипостасности» (Scholia к «Свету Невечернему») Булгаков рассматривает Софию в качестве космологического интегрального начала. «София, как ипостасность, есть предвечное человечество. Сотворение мира означает погружение Софии в ничто с вовлечением его в бытие мира в качестве его основы» [5, с. 31]. Однако ипостасность Софии, по

Булгакову, разнится с ипостасями Бога. Так, ипостастность Софии не имеет самостоятельного существования в Боге и получает её только в мире. София выступает здесь как «онтологическое основание возможности боговоплощения, воссоединения единой ипостаси Логоса обоих пород, божеской и человеческой, свидетельствующего об их изначальном единстве» [5, с. 31]. Таким образом, София понимается как своеобразная сущность мира, ипостасирующая в человеке. Она выступает одновременно и как собственное откровение и основание, сочетающее в себе одновременно и высшую природу (трансцендентность), и внутренний нормативный закон (имманентность).

Многогранность понимания природы Софии в некой мере сказалась и на православной литургии и иконографии. Так, в иконографии выделяют три варианта изображения Софии: как сложную композицию с распятием в центре, как Богородицу в окружении святых и ангелов, и как огненного ангела, имеющего по сторонам Богоматерь и Иоанна Крестителя. Несмотря на вариативность, «общей чертой всех композиций, изображающих Софию, является соединение небесного и тварного человеческого мира, а также присутствие изображения Богоматери наряду с Христом» [5, с. 38].

Помимо этого, София характеризуется и всеобъемлющей онтологической природой. Хотя София сверхвременна, она не трансцендентна времени по природе. Для неё характерно положительное всеединство, то есть через неё обосновывается связанность многоаспектного бытия. София содержит в себе реальный синтез времени, в котором уже переступаются грани времени данные для понимания человеку. Описывая метафизические свойства Софии, Булгаков прибегает к позиции апофатики: «метафизическая природа Софии совершенно не покрывается обычными философскими категориями: абсолютного и относительного, вечного и временного, божественного и тварного» [2, с. 338]. Таким образом, София в философии Булгакова выступает как высшая всеобъединяющая сущность, одним из качеств которой выступает гармоничное понимание сути мира и человека.

Список литературы

1. Булгаков, С. Н. Невеста Агнца / Протоиерей Сергей Булгаков. — М. : Общедоступный православный университет, 2005. — 655, [1] с.
2. Булгаков, С. Н. Свет не вечерний. Созерцания и умозрения / Сергей Булгаков. — М. : АСТ : Фолио, 2001. — 665, [1] с.
3. Зеньковский, В. В. История русской философии / Василий Зеньковский. — М. : ЭКСМО-Пресс ; Харьков : Фолио, 2001. — 894, [1] с.
4. Зеньковский, В. В. Христианская философия / Василий Зеньковский. — М. : Институт русской цивилизации, 2010. — 1066, [1] с.
5. Исследования по истории русской мысли = Studies in russian intellectual history : серия. — Т. 6: Труды о троичности / С. Н. Булгаков ; сост., подгот. текста и примеч. А. Резниченко. — М. : О.Г.И., 2001. — 330 с.
6. Кант, И. Критика чистого разума / Иммануил Кант ; [пер. с нем. Н. Лосского]. — М. : ЭКСМО, 2006. — 734, [1] с.
7. Лем, С. Фантастика и футурология. В 2 кн. Кн. 1. / Станислав Лем ; [пер. с пол. С. Н. Макареца, Е. П. Вайсброта]. — М. : АСТ : Ермак, 2004. — 591 с.
8. Торчинов, Е. А. Пути философии Востока и Запада : познание запредельного / Евгений Торчинов. — СПб. : Азбука-классика : Петербургское Востоковедение, 2007. — 473, [1] с.
9. Флоренский, П. А. Столп и утверждение истины : опыт православной теодицеи / Павел Флоренский. — М. : АСТ, 2007. — 633, [2] с.
10. Чаттерджи, С. Индийская философия / Сатисчандра Чаттерджи, Дхирендрамохан Датта ; [пер. с англ., под ред. В. И. Кальянова]. — М. : Альма Матер : Акад. проект, 2009. — 361 с.
11. Элиаде, М. Трактат по истории религий = Traité d'histoire des religions. В 2 т. Т. 1. / Мирча Элиаде ; пер. с фр. А. А. Васильева. — СПб. : Алетейя, 1999. — 391, [1] с.

Статья поступила в редакцию 30.10.2016

Tkachenko, R. V. *An Analysis of Aspects of Gnoseology in S. N. Bulgakov's Philosophy*

The paper considers certain aspects of S. N. Bulgakov's philosophy related to the problems of gnoseology as well as the variety of issues dealing with the idea of learning about God as part of Russian religious philosophy. The role of the notion of Sophia for the Russian Orthodox traditions has been studied. In addition, a comparative analysis of some metaphysical principles of Russian religious and classical Hindu philosophical outlooks has been conducted.

Keywords: God, the concept of Sophia, sophiology, knowledge of God, religion, religious philosophy, apophatic theology, being, metaphysics of Oneness.

УДК 1(091)

Рассматривается концепция свободы в философии И. А. Ильина. Исследуются особенности внутренней и внешней свободы человека. Свобода – это процесс самоосуществления человека.

Ключевые слова: мир, свобода, человек, государство.

С. В. Чугунов, доцент, канд. филос. наук

Севастопольский государственный университет

E-mail: serzh.chugunov.62@mail.ru

ИДЕЯ СВОБОДЫ В ФИЛОСОФИИ И. А. ИЛЬИНА

Ильин Иван Александрович (1882–1954) – русский религиозный философ, один из представителей философии всеединства. Проблему свободы, он рассматривал в процессе анализа социальных сторон жизни общества и человека. По мнению философа, свобода человека как процесс имеет две стороны: внутреннюю и внешнюю.

Внешняя или отрицательная свобода заключается в запрете всех форм внешнего давления на выбор религиозной веры или форм ее проявления. Следуя традиции православной соборности, русский философ сформулировал требование внешней свободы, следующим образом: «Не заставляй меня насильственно, не принуждай меня угрозами, не запрещай мне, не прельщай меня земными наградами и не отпугивай меня наказаниями; представь мне самому испытать божественность Божественного, уверовать в Бога и свободно принять закон моим сердцем и моей волей» [1, с. 196].

Ильин считал, что в общественной жизни человек, нуждается в различного рода предписаниях или запретах, причем, эти предписания могут и должны быть часто поддержаны угрозой, а иногда, и силою. Людьюми, нередко, в их действиях, управляют негативные причины, рождающие зло, а там, где есть злые намерения, запрет необходим. Более того, как подчеркивал философ, ни воспитание детей, ни создание прочных и сильных общественных организаций, не могут обходиться без внешних запретов и предписаний, регулирующих поведение и действия людей.

Вера в Бога и личные духовные искания человека не должны быть связаны с такими запретами и предписаниями. Духовная «интимная» жизнь личности не нуждается во внешнем контроле и на него отвечает упрямством и ожесточением. Как указывал русский философ, человек, вместо того, чтобы строить свой личный духовный опыт, начинает взывать к формальной свободе. Личность начинает ссылаться на неотъемлемое право и может вступить в борьбу за него. Угрозы и страх не порождают любовь и искреннюю веру. Истинная вера не терпит фальши и не признает лукавства, ибо она требует, действительно, искреннего отношения к Богу.

По мнению, философа, существует духовный закон, согласно которому, человек сам постоянно уподобляется тому, во что верит. Душа человека наполняется содержанием предмета веры, постепенно вживаясь в него. Поэтому, как объяснял Ильин, люди не в состоянии полюбить то, во что не верят. Чужая воля и принуждение не порождают предмет любви или поклонения. Несомненно, воля может жить и вести человека и без любви, но тогда она окажется безжалостной и холодной. Воля, оторванная от духа, не наполненная веры становится безнравственной.

Бог дарует людям любовь, красоту, наполняя их божественным смыслом. Ожесточенная душа, не в состоянии принять и осознать силу и притяжение божественной любви. Философ указывал: «И если любовь возникает после приказа, то она возникает не по приказу, а вопреки ему и независимо от него: т. е. любовь приходит сама, а приказу не удастся помешать ей и сделать ее невозможной» [1, с. 197].

Власть, не признающая духовной свободы, не признает и свободы творчества, что в конечном итоге приравнивает человека к животному, умаляя его достоинство. Это заставляет человека лгать Богу, самому себе и другим людям. Задача церкви, как религиозного посредника сводится к тому, чтобы научить человека непосредственному обращению к Богу, подготовить его к этому и, в дальнейшем, углублять единение личности с Божеством. Отрицание свободы рождает тиранию, искажает естество человеческой личности и готовит народу печальное будущее. Свобода – это способ жизни и отвергает ее тот, кто никогда не любил, не творил и не верил.

Истинная религиозная вера не признает указаний, предписаний и т.п. Каждый верующий вносит в веру что-то свое: внутренне-интимное и духовно-сокровенное. Не стоит бояться и преследовать еретиков, ведь ересь может иметь двойственный характер. В вопросах веры человек может ошибаться, но эта ошибка не опасна. Любой человек имеет право увидеть Бога по-своему, стремясь

к нему, проявляя искренность в своих религиозных чувствах. Это стремление, пусть и ошибочное, может быть оценено, как путь к духовному обновлению, к свободе от принуждения. Опасность заключается в том, что люди могут отойти от Бога и духовных исканий, увлечь за собой других, первоначально ложью, а затем давлением и террором. Этот путь – путь разрушения и злоупотребления внешней свободой, ведущей к отрицанию процесса внутреннего освобождения.

Если внешняя свобода – это запрет на различные формы давления на религиозную веру, то внутренняя свобода – это основа для самоосуществления личности. Как и классики немецкой философии, Ильин, определял внутреннюю свободу, как свободу духа, а не тела и души.

Тело не свободно. Оно находится в пространстве и времени, существует среди других тел, как больших, так и малых. Тело подчинено всем законам и причинам физического мира вещественной природы. Человек может комбинировать эти законы или себе на пользу, или себе во вред; но создавать или нарушать их он не может. Человек даже может не знать о них, забыть механизм действия этих законов, но освободится от них, он не может никогда. Более того, тело подчиняется действию внутренних источников существования. Оно не в состоянии отменить те потребности, которые являются условием его жизни.

Несвободна и душа. Ильин указывал, что, таинственным путем, душа связана с телом и обусловлена его жизнью. Во-вторых, душа зависит от законов времени и последовательности жизненных процессов и циклов. И, наконец, душа ограничена своим внутренним устройством, которое она сама не создает и нарушить его не может. Душевная жизнь человека связана с законами сознания и бессознательного, силой инстинкта, принципами мышления и воображения. Душа, имея свою природу, подчиняется ее законам и не в состоянии их изменить.

Свободой обладает, только, дух, так как он имеет силу. Русский философ отмечал: «Дух есть сила, которая имеет Дар усилить себя и преодолеть в себе то, что отвергается; дух имеет силу и власть создавать формы и законы своего бытия, творить себя и способы своей жизни» [1, с. 198]. В этом, по мнению И.А. Ильина, заключался процесс освобождения духа. Проявить силу, значит освободить себя, избавляясь от прихоти, влечений, злости и т.п.

Но этот процесс освобождения может привести человека к конфликту с потребностями, ибо дух будет искать нужную ему меру еды, питья, движения, применения мускульной силы. Дух, как считал философ, способен комбинировать и изменять в свою пользу законы телесной природы. Более того, дух не может примириться с негативными душевными влечениями, например с ленью. Поэтому возможны и конфликты с душевными пороками.

Найти в себе силы для борьбы за внутреннее освобождение – значит, для личности заложить основы своего духовного характера. Внутренняя свобода – это процесс духовного самоосуществления человека, власть над телом и душой. Внутренне освобождаясь, человек заполняет «пространство» своей жизни божественным содержанием, приобретаемым с помощью любви и веры.

Внутренняя свобода – это не дар, за нее необходимо бороться, как с самим собой, так и с внешними обстоятельствами. Свобода не освобождает от повседневной жизни и встреч с другими людьми. Свободным, является не тот, кто победил свои страсти, а тот, кто их духовно преобразовал.

Внутренняя свобода, по мнению Ильина, не является отрицанием закона и авторитета, т. е. беззаконием и сомнением. Внутренняя свобода – это способность духа самостоятельно увидеть верный закон, признать его авторитетную силу и свободно осуществить его в жизни. Свобода не может быть произволом, так как произвол всегда ведет к следованию прихотям души и тела. У свободного человека, сделал вывод философ, произвол ведет к свободе, а свобода царит над произволом.

Наиболее явным проявлением механизма действия внутренней свободы, по Ильину, является преодоление конфликта между влечениями и ответственностью. Сила духа человека способствует свободе действия, которой руководит духовная воля. Духовная воля выражает способность очистить духовность от всего неприемлемого, чуждого, враждебных воздействий, как внутренних, так и внешних. Но, в ходе выполнения действия, человека могут одолевать сомнения в правильности своего решения. Источником сомнения, как считал философ, выступает душа. Душа может чего-то не желать, «не знать». Для нее характерно чувствовать себя «духовно беспомощной», «духовно слабой». Душа любит чувствовать, а не действовать, страдать, а не бороться. Поэтому, необходимо, сменить душевную установку на духовную. Духу не свойственно колебаться или испытывать страх перед возможностью активно действовать. Ильин подчеркивал: «Дух есть живая энергия: ему свойственно не спрашивать о своем умении, а осуществлять его; не ссылаться на «давление» влечений и обстоятельств, а преодолевать их живым действием» [1, с. 754]. Дух преодолевает влечение лени и борется со стремлением не совершать действие. Он ищет пути, так как испытывает недовольство

собой. Еще не совершив действие, дух уже ощущает свою ответственность за него и за результат. И это чувство своей ответственности, дисциплинирует его и вдохновляет. Русский философ соглашался, что и дух может проявить слабость, но его слабость не заключается в незнании, а выражается в степени самоосуществления. Самоосуществление духа раскрывается в способности укреплять себя, противостоять негативу и преодолевать препятствия.

Бесспорным фактом для философа является отличие душевной силы от силы духа. Душа может противостоять влечениям, только в двух случаях. Во-первых, когда не ощущает давления или насилия. Во-вторых, когда влечение для нее не обладает притягательной силой, оно не является насущной потребностью. Дух через самоосуществление стремится к самоосвобождению, душа, в лучшем случае, через самоограничение способна к духовному обновлению.

Религиозная вера, как подчеркивал Ильин, нуждается в обеих формах свободы. Человек идя к вере, пользуется тем, что его никто не «заставляет» и никто не вправе запретить его движение к духовному росту. Внешняя свобода – это основа для подъема творческих сил, научных открытий. В тоже время русский философ предостерегал, что чрезмерная духовная свобода губительна. Люди, требующие себе внешней свободы, но не постигшие ее внутреннего смысла, духовно обречены.

Духовная свобода связана с религиозной самостоятельностью и не исключает общения и единения людей. Напротив, как подчеркивал Ильин, истинное духовное единение возможно только тогда, когда каждый человек приобщается к духовному опыту и источникам религиозной веры. Там, где этого нет, там единение невозможно, а единственным условием саморазвития становится внутренняя свобода. Не случайно поэтому, русский философ обращал внимание на роль воспитания и преподавания. Воспитание позволяет осознать значение и смысл духовного роста. Преподавание учит самостоятельности, ответственности, и в частности, в области религиозного знания.

Внутреннюю свободу нельзя характеризовать как свободу от силы духа. Если, человек стремится освободиться от требований духовной силы, то он теряет контроль над собой. Свобода не должна быть свободой духовного падения, преступления против веры или убеждений. Если люди видят в свободе средство для осуществления зла, то власть имеет полное право эту свободу отнять.

Духовная свобода носит христианский характер. Как и большинство русских философов, Ильин считал примером духовного освобождения, образ Иисуса Христа. Христос пришел на землю, чтобы свободно вовлечь людей в процесс духовного обогащения и самоосвобождения. Нельзя обратиться к вере посредством силы и принуждения. Вера, в этом случае, теряет свою сущность и духовную мощь. Деяния Христа – это источники действий и поступков человека, которые выполняются свободно и без принуждения.

Философ отрицал абсолютность свободы человека, по трем основным причинам. Во-первых, человек не обладает такими возможностями, чтобы реализовать эту способность. Даже правитель, обладая полнотой власти, зависит от принятых решений и их реализации. Во-вторых, индивидуальная свобода ограничена условиями, в которых живет личность. Любой человек не должен забывать, что вокруг него живут «судьи», оценивающие его действия и не согласные, если они, в чем-то ущемляют свободные стремления и интересы других людей. Не смотря на то, что повседневность изменчива и не постоянна, нравственное воздействие «судей» не ослабевает ни при каких условиях. В-третьих, человек, просто, не в состоянии ею распорядится. Абсолютная свобода порождает нравственную вседозволенность, а та, в свою очередь, ведет к отрицанию доверия между людьми, что является аксиомами воспитания и правопорядка.

Большое значение, в особенности, в послеоктябрьский период деятельности, русский философ уделял проблеме политической свободы. Первыми условиями для нормального действия механизма политической свободы являются, по мнению Ильина, лояльность и самодисциплина. Лояльность заключается в добровольном признании за социальным авторитетом права управлять или запрещать что-либо в области общественной жизни, за исключением религиозной веры. Лояльность не унижает и не подавляет человека, т. к. она основывается на его гражданском чувстве к решениям государственной власти. Это чувство не должно быть принудительным, оно является сознательным проявлением гражданского долга. Поэтому, философ, предлагал включать в процесс образования, изучение основ законодательного права и норм религиозной морали.

Самодисциплина, по мнению Ильина, лежит в основе психологического отношения личности к условиям социально-политической жизни. Философ подчеркивал, что если каждый человек ощущает себя свободным, то он в какой-то мере претендует на автономию. Автономный человек – это личность с высоким чувством гражданской ответственности, обладающая способностью ясно осмысливать свою личную и социально-политическую позицию. Свободен, тот человек, кто

способен владеть собой и созидать себя при условии наличия самодисциплины. Самодисциплина укрепляет желание личности к активному социальному действию, препятствуя проявлению различных форм негативного поведения. Характерная черта проявления самодисциплины – это концентрация действий на достижение определенного результата, даже если, оно противоречит желаниям конкретной социальной группы людей.

Государство – это не только политический союз, но и духовно-нравственное единство граждан. Оно заинтересовано в духовно зрелых и политически грамотных гражданах. Гражданин – не раб. Если раб в своей жизни зависит от воли господина и обстоятельств, его действия ограничены, то гражданин всегда является носителем чувства социальной власти, иерархии и общественного правопорядка. Он может быть никак не связан со структурами власти, но всегда, является полноправным участником социально-политической жизни общества, с достоинством исполняющим свои функции. Чувство достоинства, подчеркивал Ильин, необходимо не только гражданину, но и, в конечном итоге, государству в целом. Достоинство государства зависит от степени проявления уважения к нему его граждан. Государство может требовать от граждан активной служебной деятельности и жертв, но оно и само должно быть готово служить и жертвовать. Понятно, что государственная власть не обязана принимать во внимание интересы отдельного гражданина. Более того, что и интересы различных социальных групп могут не только не учитываться, но и активно подавляться. Задача государства состоит в привлечении личных устремлений гражданина к общей цели, каковой является рост благосостояния всех граждан.

Гражданство, русский философ подразделял на две формы: формальное и сознательное. Формальное гражданство не опирается на свободу выбора, не зависит от доброй воли или согласия человека. Такая форма гражданства несет в себе потенциальную опасность для государства, так как является источником враждебных отношений к государственной власти. Сознательное гражданство не только опирается на добровольное желание быть гражданином, но и на активное участие в социально-политической жизни государства. Сознательного гражданина не надо убеждать в необходимости в любви к своему государству, патриотизме и правильном понимании своих обязанностей.

Ильин резко критиковал утверждения, что признание индивидуальных особенностей противоречит демократическому взгляду на природу государства и общества. Утверждение гуманистической основы общественного развития, по его мнению, не означает того факта, что индивид не обладает уникальными качествами и потребностями. Природа не рождает неравенство, она создает многообразие. Уникальные способности человека не являются привилегиями наций, партий, классов и т. д., они являются индивидуальным достоянием и сами по себе не могут быть основанием социального неравенства. Идея совершенствования социальных отношений заключается в предоставлении личности возможностей самореализации, использования личных навыков, качеств и способностей. Государство тогда станет «человечным», когда индивидуальное свободное «Я» для него станет «живой ценностью».

Государственная власть имеет свои аксиомы и приоритеты, искажение которых ведет к уничтожению политической свободы, деградации и распаду государства. Власть должна быть сильной, опираться на правовые нормы и уметь себя защищать. Важным элементом власти, Ильин считал наличие ответственности. Ответственность принуждает власть исходить не из субъективного мнения, а принимать во внимание общие интересы и устремления. Если власть, в своих решениях, не будет принимать во внимание единую всенародную волю, то она обречена. Политика, как подчеркивал философ, является искусством совместного и решительного «воления», если политика безвольна, то она выступает источником бедствий и разочарований. Политическая власть, таким образом, нуждается в свободной воле. Государственная власть есть проявление волевой силы, способ ее действия носит психический и притом духовный характер. Философ подчеркивал, что физическая сила, то есть способность к вещественно-телесному воздействию человека на человека, также необходима государственной власти, но она не может составлять основного способа воздействия, присущего государству. Совершенный государственный строй вообще должен ограничить обращение к физической силе. Власть утрачивает волевою силу, если будет постоянно тяготеть к исключительному господству физической силы. Ильин соглашается с тем, что бывают периоды, когда власть может прибегнуть к физическим воздействиям, но это периоды исключительные.

Сила воли власти измеряется не только интенсивностью и активностью принятых решений, но и способностью создавать в душах людей настроение определенности, завершенности, и исполнимости. Проявление власти – это особый процесс общения, в котором более сильная воля притягивает к себе более слабую, но, не разрушая ее, а наоборот, защищая и поддерживая. Только, в этом

случае, может быть поддержана политическая свобода граждан. Власть сильна не давлением, а своим авторитетом. Основу авторитета составляет независимость власти. Даже зависимость принятия политических решений от мнения церкви философ считал нежелательным. Сильная волевая власть не должна искать поддержки и испрашивать помощи у каких-либо других политических или социальных образований.

Одним из ярких проявлений механизма действия политической свободы, по мнению русского философа, является частная собственность. Собственность рождает в человеке инстинктивные побуждения и духовные мотивы для напряженного труда. Если человек утрачивает желание владеть чем-либо или управлять ей, то, автоматически он перестает, уважительно относиться к чужому. Превращение собственности в государственную собственность, неразрывно связано с процессом отрыва труженика и от результатов своего труда, и от процесса своей деятельности. Он ощущает себя всего лишь нанятым работником, естественно, не оказывающим влияние на принятие управленческих решений. Ожидать в таких условиях, возникновения чувства свободного хозяина, творческой предприимчивости, нельзя.

Частная собственность связана со свободой, но в тоже время она порождает и определенные обязательства. Не случайно, поэтому русский философ призывал воспитывать в народе правильное понимание идеи собственности. Эта идея должна опираться на знание не только как владеть, но и как распоряжаться тем, чем ты владеешь.

Особое значение Ильин придавал анализу свободы русского народа. Она, по словам философа, выражается в органической естественности и простоте, в импровизаторской легкости и непринужденности, широте души и душевном отношении. Свобода русского народа имеет глубокие исторические корни. Ее основания: пространственные просторы, поля, реки, а, главное, духовная лояльность и христианское терпение, любовь к своей земле и своей родине. Даже во время татаро-монгольского нашествия русский народ не чувствовал себя порабощенным, а, наоборот, боролся за свое освобождение.

В одинаковой степени негативно относился русский философ к таким, по его определению, «безбожным» формам политической власти, как фашизм и коммунизм. По мнению Ильина, эти две формы политической власти не имеют и не могут иметь будущего. Отрицая и преследуя религию и веру, они разрушают основу политической свободы – дух единения народа, свободное, непринудительное проявление патриотизма.

Список литературы

1. Ильин, И. А. Почему мы верим в Россию : [сочинения] / Иван Ильин. — М. : ЭКСМО, 2007. — 912 с. — (Антология мысли).

Статья поступила в редакцию 25.11.2016

Chugunov S. V. *The Idea of Freedom in the Philosophy of I. A. Ilyin*

The concept of freedom in the philosophy of Ivan Ilyin. Russian philosopher reveals the features of the internal and external human freedom. Freedom is the process of human self-realization.

Keywords: world, freedom, man, state.

УДК 248.2+241.513

Тантризм рассматривается в контексте компаративного анализа философско-мистических традиций согласно трём основным направлениям: 1) Сущность Абсолюта и характер мистического контакта с Ним. 2) Соотношение идеального и феноменального (материального) бытия. 3) Методы мистической психопрактики. Индуистский тантризм сформировался на основе религии веданты. Он является имманентной интеграционной мистической традицией. Абсолют рассматривается как единство и взаимодействие идеального и материального начал бытия. Буддистский тантризм (ваджраяна) сформировался на основе ведических и буддийских концепций. Он является имманентной холистической мистической традицией. Абсолют рассматривается как Целостность, существующая по принципу «всё в одном, одно во всем». Основными методами психопрактики тантризма являются медитативное созерцание Абсолюта, психосоматические упражнения, дисциплинарный аскетизм. Уникальностью тантризма является активное использование энергий тела. В результате мистической практики достигается трансформация сознания (просветление, пробуждение).

Ключевые слова: тантризм, ваджраяна, Абсолют, имманентная мистика, эгоцентрическое сознание, просветленное сознание, интеграционная традиция, холистическая традиция, психопрактика.

Н. С. Жиртуева, доцент, д-р филос. наук

Севастопольский государственный университет

E-mail: zhr_nata@bk.ru

URL: www.zhirtueva.ru

ТАНТРИЗМ В КОНТЕКСТЕ КОМПАРАТИВНОГО АНАЛИЗА ФИЛОСОФСКО-МИСТИЧЕСКИХ ТРАДИЦИЙ МИРА

Современная культура, формирование которой началось еще в эпоху антропоцентричного Возрождения, абсолютизирует ценность чувственно-материальной реальности. С ней связаны не только величайшие достижения цивилизации, но также социальные и природные катаклизмы, творцом которых является сам человек. С полным основанием можно говорить о переходном характере нашей эпохи. Человечество нуждается в новых ценностях и идеалах, убедившись в ограниченности чувственно-материального мира.

Одним из путей преодоления кризиса культуры стало обращение к опыту мистических традиций мира. Во все времена мистика воспринималась как самая сокровенная (внутренняя) часть религии, противоположная ее культовой (внешней) стороне. Она имеет ряд особенностей, которые определяют ее универсальный характер независимо от религиозной конфессии, в которой сформировалась та или иная мистическая традиция [8, с. 62-65].

Целью статьи является исследование тантризма в контексте компаративного анализа философско-мистических традиций мира. К отдельным аспектам этой проблемы обращались в своих работах А. Авалон, Х. фон Глазенапп, Д. Голмен, В. Лысенко, С. Пахомов, А. Сафронов, Е. Торчинов и др.

В статье предлагается оригинальная методика компаративного анализа тантризма согласно трем основным направлениям: 1) Сущность Абсолюта и характер мистического контакта с Ним, 2) Соотношение идеального и феноменального (материального) бытия, 3) Методы мистической психопрактики. Первая позиция является определяющей и утверждает существование двух мистических типов – имманентного и трансцендентно-имманентного. Если первый допускает имманентное слияние мистика с Абсолютом, то второй предполагает разнородность человека и Абсолюта.

Во-вторых, в зависимости от решения вопроса о соотношении идеального и феноменального (материального) бытия в пределах двух основных типов мистики формируется многообразие традиций. Так, 1) *монистическая традиция* признает реальность только идеального бытия, 2) *дуалистическая традиция* противопоставляет идеальное и феноменальное как совершенное и неполноценное, 3) *интеграционная традиция* стремится к единению идеального и феноменального путем сакрализации последнего, 4) *холистическая традиция* признает идеальное и феноменальное единосущностным, 5) *плюралистическая традиция* отрицает существование материальной и духовной субстан-

ций, и утверждает бытие как множество первоэлементов. В-третьих, мистические традиции выбирают разные методы психопрактики, среди которых дисциплинарный аскетизм и психосоматические упражнения, медитативное созерцание и любовь-доверие к Абсолюту [7, с. 205-209].

Тантризм сформировался на основе индуизма и буддизма в начале нашей эры и распространился в Индии, Непале, Бутане, особенно в Тибете. Такое понятие как «*тантра*» (от санскрит. «нить, на которую нечто нанизано») в Индии используется как в широком, так и в узком значении: во-первых, это текст, который является основой, стержнем какой-то традиции; во-вторых, сама мистическая традиция, которая в европейских языках получила название тантризма.

Очень долго господствовала точка зрения, что тантра совсем не связана с традиционной индийской культурой. Первым, кто убедительно доказал глубокую укорененность тантризма в культуре Индии, был юрист и профессор Калькутского университета Дж. Вудрофф (Артур Авалон). Он преодолел миф, что тантризм связан исключительно с сексуальными практиками и стремлением к чувственным удовольствиям. Современным тантрологам приходится постоянно напоминать, что тантризм – не руководство по извлечению чувственных удовольствий, не учебник по кама-сутре, а серьезная духовная дисциплина, работающая с потоками энергии и стремящаяся преодолеть обусловленность земного существования [11, с. 52].

Прежде всего, необходимо говорить о двух разновидностях тантризма – его индуистской и буддистской формах.

Индуистский тантризм. С. В. Пахомов отмечает, что дистанция между тантрой и ведантой не предполагает их противостояния. Отношение между двумя учениями лучше понимать по принципу дополнительности: каждое из них вносит свой вклад в становление индийской духовности [10, с. 147]. Тексты индуистского тантризма признают авторитет ведического знания, однако утверждают, что оно устарело и перестало быть эффективным. В них для эпохи Кали-юга предполагается новое знание. Поэтому Тантра располагает собственной «литературой откровения», отличающейся от ведической, а также собственным кодексом посвящения. Среди самых известных тантрических текстов такие как «Маханирвана-тантра», «Куларнава-тантра», «Шатчакра-нирупана» и другие.

Представление о сущности абсолютной и феноменальной реальности. Согласно тантрического учения, существует непроявленный Абсолют-Брахман, который является вечным Духом (Параматман, Пуруша), лишенным всех атрибутов. Он почитается как Творец, вседержитель и разрушитель миров. Но для того, чтобы создать Вселенную и стать проявленным *Абсолютом-Шивой*, Брахману необходима творческая потенция, сила и энергия. Абсолют обнаруживает Себя с помощью *Шакти* («сила, энергия; творческая сила»), которая «пропитывает и поддерживает Собой весь мир, как масло – семя сезама». Неслучайно *шиваизм* известен также под именем *шактизм*.

Процесс творения выглядит так, что первично существовал только единый непроявленный Брахман. «Вначале было Одно. Оно пожелало и стало множеством: “Да стану я множеством”». Так Брахман становится низшим (или проявленным) Абсолютом, владеющим атрибутами. От него берет свое начало *нада* («слово», «звук»), а из *нады* рождается *бинду*, изображенное в виде горошины, которая под внешней оболочкой содержит семя, разделенное на два. Это *парамабинду*, или *Шива-Шакти* (*Пуруша-пракрити*). Если *бинду* считать неделимым единством Шивы и Шакти – духа и материи, то процесс творения происходит путем их поляризации [1, с. 23-24].

Абсолютная реальность в индуистском тантризме это *парадоксальный союз двух равноценных половин, двух аспектов Абсолюта – Шивы и Шакти*. Парадокс проявляется в их тождественности по сущности и различии по форме, то есть по способу их бытия – «надмирового» и «мирового» [10, с. 138]. Дуальные принципы Шивы и Шакти пропитывают всю Вселенную, однако при этом существует *нада* как взаимосвязь двух божественных начал.

Известны другие имена Шивы – Шамбху, Садашива, Шанкара, Махешвара и др. Все они отображают отдельные состояния, качества и проявления Абсолюта после его нисхождения во множественность. Прежде всего, Шива олицетворяет аспект самоизлучения Абсолютного сознания. Шакти отождествляется с материей-пракрити и является богиней-женой Шивы, которую почитают как Кали, Дургу, Уму, Парвати. Ее часто называют Великая Мать или Богиня (Девы). Шакти – это первичная «материальная причина», проявляющаяся в равновесии трех гун. Они возникают на втором этапе творения и выражают разные качества природы: 1) путь восхождения от Духа к материи (*самтва*), 2) путь восхождения от материи к Духу (*раджас*), 3) плотная завеса Духа (*тамас*). В результате третьего этапа творения возникает *ахамкары* (эгоистическая самость), которая всегда троична, так как состоит из комбинации трех гун.

В отличие от Шивы, Шакти полна активности, но проявлять ее она способна только в присутст-

вии своего божественного мужа. Шива без Шакти абсолютно пассивен и бездеятелен, а во время единения с ней способен к творчеству. В одном из текстов шиваистской традиции «Анандалахари» говорится так: «Сам Шива имеет силу созидать только в соединении с Шакти. Без нее он не может даже пошевелиться». А в «Девы-Бхагавата Пурава» утверждается, что «даже Шива без Кундалини-Шакти становится Шава (подобным трупу)» [13, с. 124].

В шактизме тантрой называют тексты в форме диалога Шивы и Шакти, в которых Шива играет роль учителя, а Шакти – его старательной ученицы. Они ведут беседу в раю Шивы, на священной горе Кайлас. Но если Шива и Шакти – это одно, почему же одна половина Единого играет роль учителя, а другая – ученицы? Шакти спрашивает не потому, что «не знает», а потому что поддерживает со своим Мужем божественную игру сознания (*лилу*). Слившись в любовных объятиях, наслаждаясь взаимным общением-игрой учителя и ученицы, Шива и Шакти демонстрируют идеальный процесс учебы, которая природна, непринужденна, наполнена взаимной любовью, лишена гордыни и ложного чувства двойственности. Шива одновременно является и Абсолютом и высшим Знанием, источником всех откровений и писаний, а Шакти предельно открыта и готова учиться. Во время божественной *лилы* она находит истину (*маттву*) – такое знание, которое открывает путь к абсолютному освобождению. Поэтому Тантру называют «учением истины, которая спасает» [1, с. 6-7].

Парадоксальность природы Божества в тантризме, по мнению С. В. Пахомова, состоит также в том, что оно одновременно есть и спасающее знание, и неведение, привязывающее существ к разнообразным мировым процессам, которые обуславливают их. Поэтому освободить существа от привязанностей может только Божество. Но сделать это Божество может только благодаря усилиям существ. Божество изливает милость на всех тех, кто стремится к духовным вершинам [12, с. 49].

Важно заметить, что игра в тантризме приобретает онтологический статус. По всей видимости, основным смыслом и содержанием этой игры является *сознательное стремление* существ к освобождению. Божество создает такие условия, чтобы существо *захотело освободиться*.

Особенностью тантризма является утверждение, что поскольку мир рождается усилиями Шакти, то он не может быть не сакральным. Все, что выходит из Богини, по своей сути божественно и священо: «Вся вселенная, все ее формы, всякая форма есть Мать. Все вы – часть Матери. У Матери много ликов. Дева Мария, Дурга, Лакшми, Кали. Одни гневливы, другие нежны». Тантризм призывает принять *все* аспекты реальности, утверждая, что человек способен существовать и развиваться, питаясь космической энергией во всех ее формах: «Я вскармливаюсь Матерью... Мать – это шакти, сок, вибрация, энергия вселенной. Я расту внутренне со все большим и большим питанием. Я должен пожрать Мать. Я пожираю все. Я пожираю насилие, красоту» [17, с. 237-238].

Как отмечает Е. А. Торчинов, Шакти является «архетипической Матерью», образ которой амбивалентен. Это милосердная богиня с улыбкой на лице и благообразной внешностью, и, в то же самое время, это страшное кровожадное чудовище, требующее кровавых жертв, с окровавленными губами, жуткими клыками, ожерельем из черепов, пожирающее человеческую фигуру [16].

Таким образом, индуистский тантризм преодолевает основное противоречие йоги Патанджали, которая связывает чистый и вечный дух с несовершенной материей. Тантризм пошел другим путем, признав материальное священным. Без Шакти Брахман был бы втянут, как субъект кармы, в сансарическое бытие, и утратил бы свою абсолютность.

Человек и его эгоцентрическое сознание. Сущностью тантрической мистерии является самопознание, происходящее внутри Абсолютной реальности. Невозможно познать Абсолют, если не быть с Ним единым целым. Поэтому адепт мистической практики стремится к воссозданию божественной игры Шивы и Шакти. Достижение этой цели становится возможным потому, что человек является микрокосмосом, который тождественен (изоморфен) по своему строению макрокосмосу (Вселенной).

Тантра учит, что индивидуальный дух человека Атман тождественен Абсолютному Духу Шиве и локализуется в маковке его черепа. Шакти отождествляется с материальной энергией, которая словно «спит» в нижней части позвоночника человека, подобно змее, свернутой в спираль трех с половиной колец. Эта «змеиная сила», называемая *кундалини* (от санскрит. «свернувшаяся в кольца»), и является гигантским резервуаром духовной энергии.

У непросветленного человека, находящегося во власти ахамкары, Шива и Шакти разделены. Шакти остается скрытой и как бы дремлющей в ожидании своего пробуждения, пока что-нибудь – духовные практики или какое-нибудь событие – не пробудит ее, и не заставит «развернуться» в полную силу. Тогда материальная энергия поднимается по центральному энергетическому каналу *сушумна*, расположенному вдоль позвоночника человека, и последовательно проходит семь чакр.

Помимо канала сушумна у человека есть еще два боковых канала – *ида* и *пингала*.

Учение о чакрах известно и в других направлениях йоги индуизма, но максимально развито оно было именно в тантризме. Чакры являются не обычными физическими объектами. Скорее, это явления астрального плана. Каждый *чакра* (от санскрит. «колесо») или *падма* (от санскрит. «лотос») – это информационно-энергетический или психофизический центр, являющийся средоточием и резервуаром психической энергии (*прана*) человека, который играет очень важную роль в обеспечении психофизиологических функций его организма. Для каждой чакры характерно фиксированное количество «лепестков» или «спиц», указывающих на скорость ее круговращения: от двух в аджня-чакре до тысячи в самой высокой сахасрара-чакре, находящейся на макушке.

Тантра-йога подчеркивает, что у непросветленного человека энергия всех трех каналов разрознена, так же как энергия низших и высших чакр. С физиологической точки зрения человек состоит из противоположностей, которые заставляют его испытывать ощущение двойственности, а в голове переживать бесконечный диалог. Чтобы избавиться от страданий, ему необходимо преодолеть эгоцентрическое сознание путем познания своего истинного «Я».

Мистическая психопрактика тантризма гармонизирует энергий всего организма. Считается, что когда индивидуальный дух человека осознает и переживает свою тождественность Абсолютному Духу, происходит подъем кундалины к сахасраре и достигается единение Шивы и Шакти.

Особенности мистической психопрактики. Просветление как освобождение (маханирвана). Утверждая, что материальный мир содержит в себе все необходимые средства для освобождения человека, тантризм преодолевает аскетическую направленность монистической и дуалистической мистики. Воспитывается уважительное отношение к физическому телу – носителю божественного начала. Методы *дисциплинарного аскетизма* если и используются в тантризме, то только в форме обетов, призванных накапливать и сознательно контролировать внутреннюю энергию.

В тантризме предусматривается комплекс самых разнообразных мер активизации чакр, среди которых не только традиционные практики раджа-йоги, но и совершенно новые методы.

Прежде всего, человек описывается в учении Тантры как существо желающее, и каждое его желание (или потребность) связывается с определенной чакрой. «Каждая чакра имеет символический набор отношений, настроений и душевных состояний, которые овладевают умом человека, когда Кундалины возбуждают их» [4, с. 101]. Первая чакра, *муладхара*, отвечает, преимущественно, за функцию физического выживания и удовлетворение инстинктов. Вторая чакра, *свадхистхана*, относится к сексуальной сфере и чувственным удовольствиям. Третья – *манипура*, отвечает за выражение силы и качеств нашего Эго. Четвертая – *анахата*, или чакра сердца, связана с сочувствием и бескорыстной любовью. Пятая – *вишуддха*, отвечает за развитие истинного внутреннего голоса, божественного звука нашей бессмертной души, являясь свидетельством первого обращения человека к Абсолюту. Шестая чакра, *аджня*, которую часто называют «третьим глазом», связана с высшей мудростью и интуицией. Седьмая чакра, *сахасрара*, являет просветление и «слияние» с Абсолютом.

Тантра-йога не считает нижние чакры низшими. Они призваны вместе с высшими чакрами способствовать достижению *цели мистической практики – «слиянию» с Абсолютом путем единения Шивы и Шакти*. В этом проявляется оригинальность тантрического опыта, предполагающего тесную связь с *бхукти (или бхога)* – чувственным опытом человека и сопровождающими его наслаждениями. Энергия желаний не подавляется, но активно используется для достижения мокши: «Сущность тантрической практики состоит в использовании чувств с целью превзойти чувственное сознание в самадхи» [4, с. 102].

Например, сексуальная энергия, являясь первичным источником энергии, полагается в Тантре источником развития. Находясь в нижних чакрах, она вызывает желание и стремление к удовольствию, но постепенно поднимаясь по каналу сушумна, способствует пробуждению высших чакр. Достигая сердца, она вызывает любовь, а достигая сахасрара-чакры – экстаз и просветление.

Именно поэтому в тантризме особое значение приобрела сексуальная практика *майтхуна*. Первоначально образ «ложа», на котором пребывает пара «вечных любовников», Парамашива и Парамашакти, имел сугубо символическое значение союза духа и материи. Истоки эротического символизма Тантр находятся в известной легенде о любви йогина Шивы и Парвати, дочери Гималайских гор, которую часто называют «дочерью снегов». Действие этой легенды разворачивается в мифологическом раю Шивы, где среди трав и цветов происходили их диалоги. Поскольку эта райская долина среди гор – только мечта и миф, то вовсе не обязательно отправляться в Кашмир, чтобы достичь «рая Шивы». Тантра учат, что каждый может найти его в себе, на вершине позвоночного столба, в сахасраре [13, с. 126].

Однако позже брачный союз Шивы и Шакти приобрел смысл буквального эротизма. Майтхуна является очень сильным средством пробуждения шакти с помощью ритуальных половых отношений между мужчиной и женщиной, которые путем отождествления себя с Шивой и Шакти воспроизводят их божественную игру. Сексуальный акт приобретает для партнеров сакральное значение. Семя приносится на алтарь женского лона: «Поистине, женщина – это огонь. Лоно – ее топливо. Волосы – дым. Детородные части – пламя. Введение внутрь – искры. На этом огне боги совершают жертвоприношение семени» [14, с. 151].

Во время майтхуны мужчина остается пассивным, а женщина играет активную роль. Движений делается очень мало, потому что целью является не достижение кульминационной точки полового акта, а подъем энергии по сушумне. Тантрист постоянно произносит разнообразные *мантры*, например, такую: «Ом, о богиня, сверкающая в огне моего Я, используя ум как жертвенный черпак, я, вовлеченный в работу органов чувств, приношу эту жертву». При этом партнеры уверены, что энергия половой любви (*кама*) способствует просветлению. Основным условием успешности майтхуны является бесстрастие и самоконтроль, позволяющие трансформировать энергию нижних чакр. В тантрических текстах часто повторяют: «Путем тех же действий, что заставляют некоторых людей гореть в аду в течение тысячи лет, йогин получает вечное спасение» [4, с. 103].

Считается, что у мужчины просветленное сознание, *бодхичитта* («мысль пробуждения»), проявляется в виде капли бинду, которая опускается из сахасрары и наполняет половые органы потоком света. Так Свет сахасрары (Атман) отождествляется с семенем. Просветление сопровождается *опытом мистического света*.

По мнению М. Элиаде, истоки этой психопрактики можно найти в тибетских мифах о Человеке-Свете, повествующих, что космос и первый человек были созданы из Света. Из тела мужчины исходил свет, который проникал в матку женщины, освещая и оплодотворяя ее. Но позже люди деградировали, начали касаться друг друга руками и открыли для себя сексуальное соитие. Таким образом, свет и сексуальность – два антагонистических принципа. Если сексуальное желание принуждает свет исчезнуть, то оно скрывается в свернутом виде внутри самой сексуальности, то есть в ее сущности (семени). Пока человек, ослепленный инстинктом, осуществляет половой акт, свет всегда скрыт. Он может появиться только в том случае, если акт сделать ритуалом, божественной игрой и остановить извержение семени, что и является основной целью майтхуны [19]. Чаще всего майтхуна не заканчивается семяизвержением.

Однако не следует думать, что тантризм исключительно основан на сексуальных практиках и самых изощренных способах удовлетворения чувственных желаний. Он подчеркивает необходимость индивидуального подхода к человеку, поскольку для каждого из нас характерны индивидуальные особенности мышления, химических процессов организма, способов реагирования на окружающий мир. Целью Тантры является усиление проявлений саттвы с помощью таких практических принципов, как простота, молитва, преданность божественному, изучение себя, благотворительность, доброта, правильность действий, и всех тех принципов, которые описывает раджа-йога.

Техническими «инструментами» Тантры являются мантры, янтры и мудры, которые демонстрируют параллелизм слышимого, видимого и ощущаемого. Они показатели речи (*вача*), ума (*читта*) и тела (*кайя*).

Мантры (от санскрит. *мантрана* – «совет, предложение») состоят из звуков, обладающих способностью оказывать психологическое влияние на человеческий организм. В определенном смысле каждое слово является мантрой, особым звучанием, будящим в разуме связанное с ней значение, на которое разум немедленно откликается мыслями и эмоциями. То есть мантры действуют не в силу собственной магической природы, но исключительно благодаря воспринявшему их разуму. Сила и воздействие мантры зависят от духовной установки, знания и ответственности данного человека.

Помимо того, что мантра имеет значение, она также является энергетическим образованием, состоящим из определенных частот, которые создают вибрационное поле и оказывают влияние на нервную систему человека. Считается, что работа с мантрами задействует левое полушарие [5, с. 33]. Известно, что посвященный в мудрость Востока греческий философ Пифагор создал учение о «гармонии сфер». В нем говорится, что каждое небесное тело, а фактически и любой атом, порождает в своем движении специфический звук, свой ритм или вибрацию. Все эти звуки в своей совокупности создают всеобщую гармонию Вселенной, в которой каждый элемент, сохраняя только ему одному присущую функцию, вносит свой вклад в единое целое.

Повторение мантры с ведением счета, или без него, называют *джанпой*. Эта практика используется последователями всех религий – иудаистами, христианами, индуистами, буддистами,

мусульманами и т. д. – как могущественное средство контроля над разумом. Во всех религиях считается, что праздный разум легко становится добычей демонов, и поэтому, занимаясь молитвой или джапой, адепты часто используют четки. Есть *махамантры* («великие мантры»), но также есть и мантры для каждой отдельной чакры.

Янтра (от санскрит. «то, что сохраняет сущность и освобождает», а также «инструмент») представляет собой визуальный инструмент для сосредоточения сознания. Это некий символический образ энергетической структуры божества. От иконы янтра отличается тем, что, лишённая индивидуальных черт божества, отражая его архетипическую сущность, она становится универсальным образом. «Сам процесс создания янтры оказывается архетипической деятельностью, связанной с генетическим кодированием» [5, с. 57]. В сочетании с янтрой, мантра предоставляет правому полушарию четкий образ объекта.

Мудра – телесный жест (в основном руки), сопровождающий ритуальное действие и священное слово, а также внутренняя позиция, которая подчеркивается и выражается этим жестом.

Интегрируя человеческий организм в единое целое, тантра-йога заложила основы **интеграционной мистической традиции**. Именно поэтому в тантризме очень сложно разграничить подготовительный и основной этап психопрактики. Например, *психосоматические упражнения* плавно переходят в *медитативное созерцание Абсолюта*. Процесс трансформации сознания переживается адептом как ее «расширение» до бесконечности или как «растворение» в океане Абсолюта. С этим связано еще одно название тантрической мистики – *лайя-йога* («йога растворения»). Таким путем реализуется *мокша*, или «Великое Освобождение», которое также называется в тантрах *маханирваной* («великой нирваной»).

Следует заметить, что тантризм является достаточно неоднородным явлением, о чем говорит наличие в нем семи основных школ (*ачар*) и нескольких радикальных сект. Рассказ о тантризме был бы неполным без упоминания сект пашупатов и капаликов. Они считали одной из самых действенных форм аскезы «очищение» через нечистое, то есть через все, что у нормального человека вызывает отвращение – экскременты людей и животных, разлагающиеся трупы, грязь, нечистоты, а также контакт с тем, что считалось нечистым по тем или иным религиозным причинам – определенная пища, представители низших каст или люди вне каст, женщины в период менструации и т. п. Представители секты *пашупатов* занимались йогой и сначала жили в мире для того, чтобы сформировать в себе его полное неприятие. Потом они отрекались от мира, поселялись в местах кремации и полностью посвящали себя Шиве. Среди ежедневных обязанностей пашупатов было трехразовое омовение, посыпание себя пеплом, выкрики несвязанных звуков, пение, ритуальные танцы, сворачивание языка калачиком, рычание, простираие на земле, хождение кругами. Все это безумное поведение должно было иметь свидетелей, чтобы помочь адепту уничтожить в нем ложное чувство собственного достоинства как основу эгоцентризма, а в тех, кто наблюдал это зрелище, – заронить сомнение в ценности обычной жизни. *Капалики* использовали человеческие черепа в качестве ожерелий и чаш для подаяний (им приписываются даже человеческие жертвоприношения). Представители секты каламуххаков ели пищу из человеческих черепов, смазывали тело пеплом из погребальных костров, поедали этот пепел, употребляли вино, а на лбу носили черную метку [9, с. 129].

По мнению М. Элиаде, тантризм является «отчаянной попыткой оправдать материю» [18]. В отличие от других традиций йоги, сакральность материи в тантризме безусловна: она не оставляет никакого места дуалистическому противопоставлению материи и духа. В индуистском и буддийском тантризме аскетическая идея самоограничения преломилась самым неожиданным образом. Аскезой стало считаться все то, что всегда было табу. Это, по мнению В. Г. Лысенко, аффект любовной страсти, которая, как сжатая пружина, не раскручивается, а остается в наивысшем напряжении, создавая запасы энергии, которые можно использовать в духовных целях. Считая, например, семяизвержение недопустимой потерей энергии, была предложена практика «обратного движения» семени. Такая же техника извлечения «положительной духовной энергии» практиковалась в отношении других негативных аффектов – ненависти, гнева, отвращению [9, с. 132].

Некоторые адепты тантризма прославились благодаря аморальному поведению и сиддхам, за что и получили название *сиддхов*, или *махасиддхов*. Стремление к приобретению сиддх отличает тантра-йогу от других направлений йоги индуизма, в которых они воспринимаются как ловушки на пути к просветлению.

Действительно, тантризм является «особым явлением в ряду эзотерических систем». В отличие от других аскетических направлений йоги Тантра предполагает достижение просветленного состояния «посредством максимально полного, тотального проживания всех жизненных искусов»

[14, с. 140, 151]. Такое «тотальное проживание» является оригинальным тантрическим методом «расщепления сознания», которое в каждой мистической традиции используется в начале психопрактики. Расщепление сознания призвано разрушить устоявшийся способ видения мира [8, с. 65].

Буддийский тантризм. Вторым направлением тантризма является *ваджраяна* («Алмазная Колесница»), известная также как *буддийский тантризм*. Сами адепты этой мистической традиции предпочитают первое название. Ваджраяна сформировалась путем отделения от махаяны, а ее тексты появились в 3 веке н. э. Среди них наиболее авторитетными считаются «Хеваджра-тантра», «Ваджрабхайрава-тантра», «Виджняна-бхайрава-тантра».

Представление о сущности абсолютной и феноменальной реальности. Ваджраяна, возникшая внутри махаяны, разделяет ее идеи относительно сущности Абсолютной реальности и соотношения идеального и материального бытия. Абсолютом признается динамичное «Целое Целого», существующее по принципу «всё в одном, одно во всем». Эта концепция известна также под названием «сети бога Индры».

Ваджраяна признает общий для всех направлений махаяны тезис «сансара и нирвана одно». Утверждается, что вечное единое пробужденное сознание (Будда) составляет основу сансары и нирваны и является истинной природой всего существующего. «Виджняна Бхайрава Тантра» призывает: «Чувствуй сознание каждого, как свое собственное. Так, отбрасывая беспокойство за себя, стань каждым существом», «Считай весь мир своим собственным телом блаженства» [13, с. 152, 154]. Ваджраяна является *имманентной холистической традицией*.

Существует еще одно название этого учения – «Колесница Тайной Тантры», или «тайное учение». Тексты ваджраяны всегда тайные и символические. Лама А. Говинда отмечает, что «символический язык является не только защитой от профанации тайного интеллектуальным любопытством и злоупотребления йогическими методами и психическими силами невежественными и непосвященными людьми. Его происхождение связано главным образом с тем фактом, что повседневный язык не способен передать высочайшие переживания духа» [3].

В мистических учениях мира часто используется символ «философского камня», скрывающий за собой «*первоматерию*» или верховный принцип мира. Алхимики верили, что все элементы бытия являются различными вариантами одной субстанции, которую можно восстановить в чистоте посредством очищения от множества качеств, наложившихся на нее. В то время как греки, а затем арабы и средневековые алхимики Европы стремились к трансформации химических элементов, группа мистиков Индии впервые приложила этот принцип к духовному развитию человека.

На мистическом языке алхимии ртуть отождествляется с «первоматерией». Но для буддизма «*первоматерия*» – это не металл, а «сознание в его цельной чистоте, не разделенное и не расколотое на двойственность субъекта и объекта», то есть сознание в состоянии просветления – нирвана. В ваджраяне он обозначается как алмаз (санскрит. «ваджра») или алмазный жезл. Первоначально ваджра была эмблемой могущества Индры – индийского Зевса, бога-громовержца [3].

Просветленное сознание рассматривается как символ высшей духовной силы, непреодолимой и непобедимой, поэтому его сравнивают с алмазом, который может разрезать любое другое вещество, но сам алмаз невозможно разрезать ничем. Еще одной причиной этого сравнения является то, что нирвана обладает высшей ценностью – неизменностью, чистотой и прозрачностью. Хотя алмаз может явить все цвета, по своей собственной природе он бесцветен, являясь прекрасным символом трансцендентального состояния шуньяты.

Целью мистической практики ваджраяны провозглашается достижение пробужденного состояния сознания (бодхи): «Это сознание есть дух, указывающий путь каждому. Будь этим (чистым сознанием)» [13, с. 158].

Человек и его эгоцентрическое сознание. Взаимосвязь между просветленным и непросветленным состояниями сознания сравнивается некоторыми школами алхимии со взаимосвязью между алмазом и обычным куском угля. Все понимают различие между ними, но забывают, что оба состоят из одного и того же химического элемента – углерода. Это символически указывает на фундаментальное единство всех веществ и внутренне присущую им способность к трансформации. Но трансформация, к которой стремится буддист, выходит далеко за пределы представлений непосвященного профана о философском камне или эликсире бессмертия. Просветленный не имеет желаний, а продление земной жизни не имеет значения для того, кто уже живет в бессмертии [3].

Также как индуистский тантризм, ваджраяна признает существования чакр, и стремится работать со всеми энергетическими центрами человека: «Рассматривай свою сущность, как лучи света, поднимающиеся от Чакры к Чакре по позвоночнику, – так поднимается в тебе жизненная сила»

[13, с. 150]. Ваджраяна учит, что существуют три основных энергетических канала (*нади*), которые называются *авадхути* (соответствует индуистской сушумна), *лалана* и *расана* (соответствуют ида и пингала). Левый и правый энергетические каналы в учении ваджраяны символизируют мудрость (праджня) и сочувствие (каруна).

Отличием ваджраяны является утверждение, что энергетические потоки встречаются не в головной чакре, а в сердечной. Она признается центральной чакрой: «О, полная блаженства, когда органы чувств поглощены сердцем, достигни центра лотоса». «Доведи материю ума до предельной тонкости – сверху, снизу и в своем сердце» [13, с. 151-152]. Выделяют три основные чакры, которые соотносят с тремя телами будды, а также с его мыслью, речью и телом. Телу соответствует верхняя чakra (нирманакая), речи – горловая чakra (самбхогакая), мысли – сердечная чakra (дхармакая).

В индуистском тантризме Шива пассивно ожидает Шакти, что обусловлено культом Шакти-матери, активной природы, порождающей материальную вселенную. Напротив, в буддийском тантризме женское начало (праджня) выполняет пассивную роль, что объясняется восприятием сансары как пустого по своей сути состояния сознания. Если в шактизме энергия постепенно поднимается снизу вверх, то ваджраяна учит об одновременном движении энергии низших и высших чакр навстречу друг другу [16].

Мистическая практика ваджраяны. Просветление как пробуждение (бодхи). Также как индуистский тантризм, ваджраяна учит, что с энергиями тела не следует бороться, напротив, их необходимо уважать и активно вовлекать в мистическую практику пробуждения: «Представляй дух одновременно и внутри и снаружи, пока не войдешь в универсальную духовность». «Делай все, что доставляет тебе наслаждение, на чем бы оно не основывалось». «Не считай ничего чистым или нечистым» [13, с. 151, 152, 155].

Поэтому все методы – психосоматические упражнения, дисциплинарный аскетизм, медитативное созерцание Абсолюта – переплетаются в одной целостной психопрактике. Этот принципиальный холизм усиливается концепцией трех «тайн» – тайны тела, речи и мысли (*кайена, вачайя, удачетаса*). Но ваджраяна эту важную для всей индийской философии идею наделяет новым значением. Всем трем видам деятельности – мысли, слову, делу – придается новое мистическое значение. Считалось, что в своей совокупности они порождают карму человека. Ваджраяна предлагает объединить самые разнообразные методы – созерцание образов божеств и символов, динамические медитации, сексуальную практику, мантры, мудры, асаны, дисциплинарные обеты: «координация действий, тела, речи и ума (мысли) дает возможность практикующему (*садхака*) ввести себя в динамику сил вселенной и сделать их послушными для своих целей» [2].

Е. А. Торчинов отмечает еще одно важнейшее отличие тантризма от большинства мистических традиций, которые работают с сознательным уровнем, «с тем тонким и поверхностным слоем психики, который характерен именно для человека и тесно связан с типом цивилизационного развития того или иного общества и с его уровнем». И только постепенно психопрактика просветления приводит к трансформации глубинных уровней психики. Уникальность тантризма, в его буддийской и индуистской формах, выражается в том, что он сразу начинает работать «с мрачными пучинами подсознательного и бессознательного, используя его безумные сюрреалистические образы для быстрого выкорчевывания самих корней аффектов: страстей, влечений (порой влечений), привязанностей, которые могли и не осознаваться самим практикующим». А затем уже происходит переход к сознательному уровню, который преобразуется вслед за очищением темных глубин подсознательного [16].

Многих удивляют образы, использующиеся в медитативной практике ваджраяны: божества с оскаленными клыками, чаши из черепов, призывы убивать родителей и учителей, осуществлять ужасающее кровосмешение, поесть не только мясо животных, но и людей, и даже подносить Будде мясо, кровь и нечистоты. Адепту, так же как и в индуистском тантризме, предлагалось пройти «очищение» через самое нечистое, через все то, что у обычного человека вызывает отвращение.

Способы расщепления сознания в ваджраяне такие же радикальные, как и в шактизме. Предполагается, что путем нарушения всех табу и норм, адепт достигает полной свободы от всех ограничений Эго.

Объяснять эти образы не следует буквально, но только используя символизм тантрических текстов. Например, призыв убить родителей означает стремление уничтожить основные аффекты и привязанности, а воинственные атрибуты божеств демонстрируют готовность к борьбе со страстями. Превращение страстей в кровь символизирует просветление, а превращение их в вино – в *амриту* (эликсир бессмертия) [16]. В тексте «Гухьясамаджа» ученику при посвящении прочитыва-

ется текст проповедуемого всеми буддами обета (*самая*): «Живых существ ты должен убивать, лживые речи – произносить, то, чего не дают тебе, возьми силой, также точно и в отношениях с женщинами. Этим алмазным путем ты сможешь достичь состояния алмазного существа. Это наивысший из существующих обет (самая) всех будд» [2].

В основе тантрического учения лежит уверенность, что страсти уничтожаются только страстью же, что только пронизываемый страстями человек, но не безучастный, не индифферентный несет в себе импульс и потенцию спасения. Так возникла теория «обращения страстей» (*рага-чарья*), рекомендуемая познать страсти в их истинной сущности и направить их энергию к истинной цели – просветлению. Шокирующие, на первый взгляд, изречения должны разрушить убежденность в существовании чего-то абсолютного в мире изменчивого. «Хеваджра-тантра» гласит: «Страстью этот мир обязан, страстью он освобождается» [14, с. 152].

В отличие от шактизма, в котором союз Шивы и Шакти символизирует союз духа и материи, в ваджраяне **сексуальная практика** стала символом единства двух принципов – сочувствия (каруна) и мудрости (праджня). Только в ранней ваджраяне сексуальные ритуалы предполагали физическую близость мужчины и женщины. Позднее, когда тантрическая практика распространилась в монастырях, она приобрела символический характер, как и большинство текстов ваджраяны.

Медитативное созерцание в ваджраяне, как и в махаяне, направлено на достижение **мудрости (праджня)**, но способ ее достижения отличается. Считается, что энергия, локализуясь в низших центрах, постоянно вызывает желание, а, когда поднимается к высшим центрам – способствует бодхи. Адепту должен постоянно контролировать свои энергетические центры путем их осознания: «Когда какое-нибудь желание приходит, осознай его, затем внезапно оставь его». «В состоянии чрезмерного желания будь невозмутима». «Как только явится импульс что-нибудь сделать – остановись». «Понимание, объект и субъект являются общими как для просветленного, так и для непросветленного. Первый, однако, имеет преимущество: он не теряет себя в объектах» [13, с. 154].

На первом этапе созерцания учитель обнаруживает основной аффект или привязанность, который доминирует в сознании ученика и вызывает его страдания. Обычно каждому аффекту присваивается образ какого-то божества. Постепенно традиционные индийские и тантрические божества были трансформированы в символы-архетипы того или другого аспекта сознания и разделены на два вида: образы бессознательных и высших состояний сознания. Последние получили название *йидам* и стали божествами-покровителями людей.

Медитация-визуализация над образом божества должна длиться до момента полного слияния, имманентного отождествления сознания с ним, пока не происходит полное искоренение аффекта. После этого адепту предлагается следующий образ, который отвечает более высокому уровню сознания [14, с. 160]. Процесс визуализации обладает большой силой: адепт стремится представить того или иного будду или бодхисаттву не просто как образ-картинку, но как живое существо, с которым даже можно вести беседу.

Помимо образов божеств для процесса созерцания в ваджраяне предлагаются янтры, которые называются **мандала** (от санскрит. «круг, диск»). Мандала символизирует сферу обитания божеств, чистые земли будды. Ее интерпретируют как модель вселенной, своеобразную «карту космоса». Типичной формой является внешний круг, в который вписывается квадрат, в который далее вписывают внутренний круг, часто сегментированный или имеющий форму лотоса. Внешний круг символизирует Вселенную, а внутренний круг – измерение божеств, будд и бодхисаттв. Квадрат между ними ориентирован по сторонам света. Считается, что созерцание мандалы способствует формированию холистического восприятия мира. Ваджру обычно изображают в виде абстрактной объемной двойной мандалы, которая выражает полярность в структуре сознания и мира, и, таким образом, постулирует «единство противоположностей», т. е. их внутреннюю взаимосвязь.

Большое значение в мистической практике ваджраяны приобретает также практика **мантр**, которые относят ко второй «тайне». Еще одним названием ваджраяны является **мантраяна**, или «Колесница мантр». Мантры призваны активизировать все энергетические центры человека. В «Виджняна Бхайрава Тантре» дается описание более ста разнообразных мантр, а также советы как правильно их практиковать: «Окупись в центр звука, подобного непрерывному шуму водопада. Или, закрыв пальцами уши, слушай звук звуков». «Произноси нараспев АУМ. Медленно, как звук входит в полнозвучье, так же делай и ты». «В исходной точке при постепенной отработке звучаний какой-нибудь буквы, пробудись». «Непрерывно произноси нараспев звук, затем все тише и тише, чувствуя это погружение в гармонию тишины» [13, с. 151].

Главной мантрой считается ОМ МАНИ ПАДМЭ ХУМ («О сокровище, скрытое в серд-

це лотоса» или «О мой Бог внутри меня!»). Звук ОМ означает всеобъемлющее космическое сознание четвертого уровня – за пределами слов и понятий. По мнению А. Говинды, он является «символом вселенской позиции буддизма в его махаянском идеале, не знающем различия школ, равно как и бодхисаттва, который открывает врата спасения всем без различия» [3]. Часто наряду с ОМ в психопрактиках индуизма и буддизма используется звук АУМ, и каждая мистическая традиция дает свое толкование этих звучаний. По мнению Е. А. Торчинова, все эти звуки «не имеют никакого словарного смысла», представляя в махаянской традиции «священную неперевоодимость» [15, с. 97].

Звук МАНИ означает драгоценность, просветленный ум, который необходимо открыть в самом себе и преобразовать свое смертное сознание в бессмертное. Можно сказать, что МАНИ символизирует тот бесценный алмаз-ваджру, который каждый из нас носит в себе, и который следует выделить путем алхимического процесса. Звук ПАДМЭ (от санскрит. «цветок лотоса») подразумевает центры сознания (или *чакры*) в теле человека, которые представляются в виде цветков лотоса, чей цвет и количество лепестков определяется функцией каждого из центров. Если ОМ символизирует подъем к универсальности, то звук ХУМ имеет значение нисхождения универсального в каждое человеческое сердце. ОМ – это бесконечное, ХУМ – это бесконечное в конечном.

Неразрывно связаны с мантрами и янтрами *мудры*, призванные способствовать гармонии энергий организма человека. Как слово теснейшим образом сплетено с мыслью, так и жест неразрывно связан со словом. Жесты рук образуют третью группу «тайн».

Второй принцип – *сочувствие* (каруна) в ваджраяне реализуется, как и в махаяне, с помощью бескорыстного служения непробужденным существам. Если мудрость-праджня воспринимается как материнское чрево просветления и женское начало, то сочувствие-каруна, или активный промысел будды (упая), является мужским началом. Мир был представлен в форме дуализма мужского и женского, и даже три сокровища буддизма трактовались в этом же смысле. Будда – мужское начало (упая), учение (дхарма) или мудрость – женское, а община последователей будды (сангха) – потомство высокой супружеской четы. Все мужчины суть будды, все женщины – праджни [2].

Также как в махаяне, видимым признаком пробуждения считается опыт мистического света, который переживает адепт мистической практики. Он отражается «йогей ясного света» и «йогей бардо», некоторых из «шести тайн доктрин Наропы», которые составляют основу тибетской йоги [14, с. 161-163]. Еще одним отличием ваджраяны является стремление адепта приобрести сверхъестественные психические силы (*риддхи*).

Перспективным направлением исследования считаем изучение тех идей тантризма, которые созвучны современной научной картине мира. Среди них: идея дуальных принципов существования Вселенной в контексте квантовой теории и синергетики; идея взаимодействия макрокосмоса-Вселенной с микрокосмосом-человеком, параллелизм слышимого, видимого и ощущаемого в контексте современной концепции целостности (холизма); идея онтологического статуса игры; идея развития уровней сознания с целью эффективного прохождения точек бифуркации (синергетика) и удовлетворения всей иерархии потребностей человека (теория А. Маслоу) и другие [6].

Список литературы

1. Авалон, А. Введение в махачарианскую тантру / Артур Авалон ; пер. с англ. С. В. Лобанова. — М. : Стар-клайт, 2002. — 149 с.
2. Глазенапп, Х. фон. Буддийские таинства : Тайные учения и ритуалы «Алмазной колесницы» (главы из книги) / Хельмут фон Глазенапп ; пер. с нем., предисл. и примеч. Н. Н. Трубниковой // Сайт Надежды Николаевны Трубниковой : сайт. — URL : <http://trubnikovann.narod.ru/Glasenapp.htm> (дата обращения 2.09.2016).
3. Говинда, А. Основы тибетского мистицизма : Согласно эзотерическому учению великой мантры ОМ МАНИ ПАДМЭ ХУМ. / Лама Анагарика Говинда // Библиотека Фонда содействия развитию психической культуры (Киев) : сайт. — URL: <http://psylib.org.ua/books/govin02/index.htm> (дата обращения 25.09.2016)
4. Голмен, Д. Многообразие медитативного опыта : От Каббалы до трансмедитации / Дэниел Голмен ; [пер. с англ.]. — Киев : София, 1993. — 137 с.
5. Джохари, Х. Инструменты для Тантры : Чакры: энергетические центры трансформации / Хариш Джохари ; [пер. с англ. К. Семенова]. — Киев : София, 1999. — 264 с.
6. Жиртуева, Н. С. Мистика как психопрактика преодоления Эго и воспитания самоактуализированной личности / Н. С. Жиртуева // Психология и Психотехника. — 2015. — № 2. — С. 183–193. — DOI: 10.7256/2070-8955.2015.2.14115

7. Жиртуева, Н. С. Типология мистических традиций и методов мистической психопрактики / Н. С. Жиртуева // Вопросы философии. — 2015. — № 9. — С. 201–210.
8. Жиртуева, Н. С. Типология универсальных и индивидуальных особенностей мистических традиций мира / Н. С. Жиртуева // Вопросы философии. — 2016. — № 4. — С. 60–69.
9. Лысенко, В. Г. Аскетизм в Индии: его принципы и основные формы / В. Г. Лысенко // Религиоведение. — 2004. — № 1. — С. 122–133.
10. Пахомов, С. В. Представление о тождестве в индуистской тантрической философии / С. В. Пахомов // Религиоведение. — 2004. — № 1. — С. 134–149.
11. Пахомов, С. В. Становление тантрологии / С. В. Пахомов // Религиоведение. — 2004. — № 3. — С. 48–57.
12. Пахомов, С. В. Сотериологические аспекты высшей реальности в индуистском тантризме / С. В. Пахомов // Религиоведение. — 2013. — № 3. — С. 43–51.
13. Путь Шивы : (Антология древнеиндийских классических текстов) / сост. К. Г. Стрельцов, Н. П. Русских, пер. с санскрита А. Ригина. — Киев : Экслибрис, 1994. — 176 с.
14. Сафронов, А. Г. Религиозные психопрактики в истории культуры: монография / Андрей Григорьевич Сафронов. — Харьков : ХГАК, 2004. — 304 с.
15. Торчинов, Е. А. Буддизм : Карманный словарь / Евгений Александрович Торчинов. — СПб. : Амфора, 2002. — 187 с.
16. Торчинов, Е. А. Религии мира: опыт запредельного : Психотехника и трансперсональные состояния / Е. А. Торчинов // Библиотека Фонда содействия развитию психической культуры (Киев) : сайт. — URL: <http://psylib.org.ua/books/torch01/index.htm> (дата обращения 12.09.2016).
17. Центр циклона : Автобиография внутреннего пространства / Дж. Лилли. Зерно на мельницу / Р. Дасс ; [сост. Ю. Смирнов ; пер. И. Старых]. — Киев : София, 1993. — 319 с.
18. Элиаде, М. Йога: бессмертие и свобода. / М. Элиаде // Библиотека Фонда содействия развитию психической культуры (Киев) : сайт. — URL: <http://psylib.org.ua/books/eliad01/index.htm> (дата обращения 2.09.2016).
19. Элиаде, М. Опыты мистического света / Мирча Элиаде // Электронная библиотека эзотерики «Пазлы» : сайт. — URL: http://e-puzzle.ru/page.php?al=eliade_mirchaopyty_mis (дата обращения 2.09.2016).

Статья поступила в редакцию 2. 10.2016

Zhirtueva, N. S. *Tantrism in the Context of Comparative Analysis of Philosophical and Mystical Traditions of the World*

The article studies Tantrism in the context of comparative analysis of philosophical and mystical traditions according to the three essential directions: 1. The substance of the Absolute. 2. The intersubordination of ideal and phenomenal beings. 3. The methods of mystic psychopractice. Hindu Tantrism was formed on the basis of the Vedanta religion. It's the immanent integrative mystical tradition. Absolute is seen as the unity and cooperation of the ideal and the material principle of being. Buddhistic Tantrism (Vajrayana) was formed on the basis of vedantic and buddhistic concepts. It's the immanent holistic mystical tradition. Absolute is seen as Integrity, which exists on the principle of "all in one, one in all". The main methods of tantric psychopractice are meditative contemplation, disciplinary asceticism, psychosomatic exercise. The uniqueness of Tantrism is the active use of the energies of the body. The result of mystical practice is the transformation of consciousness (enlightening, awakening).

Keywords: Tantrism, Vajrayana, the Absolute, immanent mysticism, egocentric consciousness, enlightened consciousness, integrative tradition, holistic tradition, psychopractice.

На основе древнерусских письменных источников и данных археологии проведена историческая реконструкция событий, связанных с антихристианским движением на восточнославянских землях во второй половине XI века. Автор акцентирует внимание исследователей на очевидной роли поздних язычников в киевском восстании 1068 года и последующей смене киевского властителя. Анализируется правление в Киеве полоцкого князя Всеслава Брючеславича, отмечается его попытка реставрации восточнославянского язычества в столице Руси. Проводится реконструкция событий, связанных с антихристианскими движениями первой половины 70-х годов XI столетия.

Ключевые слова: жрецы, волхвы, поздние язычники, восточнославянское язычество, княжеская дружина.

М. Н. Козлов, профессор, д-р ист. наук

Севастопольский государственный университет

E-mail: kmn_75@mail.ru

ВОЛХВ ВСЕСЛАВИЧ (К ВОПРОСУ ОБ АНТИХРИСТИАНСКИХ НАРОДНЫХ ДВИЖЕНИЯХ НА РУСИ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XI ВЕКА)

Тема места и роли служителей языческого культа в религиозной и общественно-политической жизни Древней Руси второй половины XI в. остается малоисследованной, хотя в разные времена отдельные ее аспекты привлекали внимание историков. Одним из первых заинтересовался противоборством язычества и христианства в XI в. М. С. Грушевский. Исследователь указывал на тайную роль волхвов в киевском восстании 1068 года, но не видел в них серьезной общественно-политической силы [6, с. 328]. Тема противостояния христианства и язычества в упомянутую эпоху была затронута в произведениях Г. Д. Приселкова, Б. Д. Грекова, М. Н. Тихомирова, П. П. Толочко [16; 5; 19; 20]. Несмотря на тот факт, что все вышеперечисленные исследователи в своих произведениях признавали определенные трудности в христианизации отдельных регионов Руси XI в., но влиятельной движущей силы антихристианских и антикняжеских выступлений в служителях языческого культа они не видели.

Исторический анализ места и роли поздних язычников в исторических событиях, связанных с восстанием в Киеве 1068 года и последующими антихристианскими движениями в восточнославянских землях – основная цель настоящей работы.

Как свидетельствуют письменные источники, апогей противостояния между представителями великокняжеской власти и служителями языческого культа пришелся на 60–70 годы XI века. Именно в то время, восточнославянские жрецы и их паства сделали последнюю попытку вернуться к власти, начав отчаянную борьбу с сыновьями Ярослава Мудрого и христианским духовенством. Большим успехом поздних язычников стал их союз с полоцкими князьями Брючеславом Изяславичем и его сыном Всеславом Брючеславичем. Вероятно, полоцкие князья видели в жрецах союзников в борьбе с киевскими князьями.

Еще при жизни князь Владимир передал полоцкую землю своему сыну Изяславу. Согласно Никоновской летописи, Изяслав был слабым и добрым князем: «Бысть же сей князь тих, и кроток, и смирен, и милостив, и любя зело и почитая священнический чин и иноческий, и прилежаша прочитанию божественных писаний, и отвращаяся от суетных глумлений, и слезен, и умилен, и долготрпелив» [15, Т. 9, с. 68].

Возможно, что именно по этой причине христианизация в полоцкой земли проходила менее успешно, чем в других регионах Руси. Так, в окрестностях Полоцка, Минска и Витебска X–XI вв. мы встречаем лишь курганы с кремационными захоронениями [1, с. 213]. Только со второй половины XII в. трупы умерших начинают класть в подкурганные ямы. При этом в начале века ямы были еще неглубокими [17, с. 163]. В полоцких курганах XI–XII вв. чаще, чем в других регионах восточнославянского мира встречаются захоронения с оружием [2, с. 70–91].

Кроме того, возможно, что полоцкая земля была центром почитания бога Велеса–Волоса. Именно в данной местности зафиксировано больше всего топонимов производных от имени «скотьего бога». Так, вдоль побережья Западной Двины распространены названия погребальных насыпей – «волотовка». Наибольшая концентрация таких названий отмечена в окрестностях Витебска. На берегу озера Лосвидо существует село Волотовка. В низовьях реки Лутеськи отмечена название хутора Волотово и название дороги – «Волотова плотина». На реке Береза существует

Волотова пристань. В целом же, термин «волотовка» и топонимы производные от него встречаются неоднократно в Полоцком Подвинье [18, с. 69-70]. Согласно преданию, капище Велеса находилось в Полоцке вблизи озера Воловое [7, с. 234-236].

После смерти князя Изяслава Владимировича в 1001 г., и его старшего сына Всеслава в 1003 г. полоцким князем стал сын Изяслава, внук князя Владимира, Брячеслав Изяславич. Нам неизвестны подробности правления данного князя в Полоцке, кроме того, что он лояльно относился к волхвам и даже обращался к ним за помощью. Так, в Лаврентьевской летописи под 1044 год подаются следующие данные: «умре Брячеславъ, сынъ Изяславъ, внукъ Володимиръ, отецъ Всеславъ, сынъ его сяде на столъ его; его же родимати отъ вълхования, матери бо родивши его, бысть яз вено на главе его, рекоша бо волхви матери его: се язвено навязи на нь, да носить е до живота своего, еже носить Всеслави до сего дне на собе. Сего ради немилостивъ есть на кровопролитъе» [13, с. 67].

Летописец в данном случае намекает на какую-то личную проблему князя Брячеслава, заставившую его обратиться за помощью к волхвам – жрецам бога Велеса. Возможно, что упомянутый князь и его жена долгое время не могли иметь детей и волхвы (которые считались хорошими врачами) смогли помочь их проблеме. Скорее всего, именно это имел ввиду летописец, когда сообщил, что сын Брячеслава Всеслав был рожден «от волхования». В одной из древнерусских былин сообщается о том, что отцом богатыря Волхва Всеславича, прообразом которого был полоцкий князь Всеслав Брячеславич, был волшебный змей:

«По саду, саду по зеленому,
Ходила–гуляла молода княжна Марфа Всеславьевна,
Она с каменю скочила на лютова на змея;
Обвиваетца лютой змеи
Около чебота зелен сафьян,
Около чюлочика шелкова,
Хоботом бьет по белу стегну,
А втапоры княгиня понос понесла,
А понос понесла и дитя родила.
А в Киеве родился могучь богатырь,
Как бы молоды Вольх Всеславьевич» [3, с. 57].

С именем этого князя Всеслава Брячеславича было связано множество легенд. В сознании современников он мог превращаться в разных животных, знал будущее (имел вещую душу), то есть имел сверхъестественные способности. Все это наводит на мысль, что подобно киевским князьям – язычникам, Всеслав принял титул одного из верховных жрецов и языческие поэты посвятили ему множество хвалебных стихов – слав. Отголоски этих слав дошли до нашего времени в тексте «Слова о полку Игореве». Так, в данном источнике мы находим следующие строки: «На седьмом веще Трояни врьже Всеслав жребий о девицу себе любу. Той клюками подпрься, оконися и скочи к граду Киеву, и дотчесь стружием злата стола Киевскаго. Скочи от них лютым зверем в полночи из Белаграда, обесися сине мгыле; утръ отвори врата Новуграду, разшибе славу Ярославу, скочи волком до Немиги с Дудой» [8, с. 349].

Чародеем – оборотнем изображает его и былина «Волхв Всеславич»:

«А и первой мудрости учился —
Обвертоватца ясным соколом,
Ко другои-та мудрости учился он, Вольх, —
Обвертоватца серым волком,
Ко третеи-та мудрости учился Волх —
Обвертоватца гнедым туром — золотыя рога» [3, с. 59].

По Лаврентьевской летописи, Всеслав родился со страшной язвой на голове, и лечили его те же волхвы, которые помогали еще его отцу. Возможно, что Всеслав из-за своей болезни попал в зависимость от волхвов, отказался от христианства и стал проводить в своей земле политику возврата язычества. Археологические данные свидетельствуют, о том, что в курганах полоцких кривичей ингумационные захоронения в начале XI – середине XI в. сменились кремационными [17, с. 162-163].

Антихристианская направленность политики Всеслава четко просматривается и во время его похода на Новгород в 1066 году: «Въ лѣто 1066 приде Всьславъ и възь Новгородъ, съ дружинами и съ дѣтми; и колоколы съима у свѣтѣ Софіе. велика бѣше бѣда въ година тыи; и понекадила снима» [11, с. 4]. Создается впечатление, что Всеслав предпринял поход на Новгород, чтобы осквернить местную христианскую святыню – Софийский собор. В данном поступке четко просматривается

влияние языческих жрецов, как полоцких, так и новгородских, бежавших в полоцкую землю, спасаясь от княжеских воевод. Натравливая Всеслава на Новгород, они, возможно, пытались отомстить новгородцам за отступничество от языческих богов и уничтожение их святынь.

Поход Всеслава на Новгород начал долгую и тяжелую гражданскую войну князей Ярославичей с Полоцким княжеством и поздними язычниками. Позднее в нее оказались вовлечены и половцы, выступившие в качестве союзников Всеслава. С началом войны Всеслава Брячеславича против братьев Ярославичей, можно связать начало первой волны языческой реакции 1066–1071 годов. До 1070 года, согласно древнерусским источникам языческие жрецы-волхвы не принимали явного участия в военном конфликте полоцкого князя Всеслава с братьями – Ярославичами, но их тайная помощь не вызывает никакого сомнения. Волхвы, скорее всего, организовали нашествие на Русь кочевников-половцев и спровоцировали мятеж киевлян в 1068 году.

Согласно «Повести временных лет», поход Всеслава на Новгород вызвал жесткую реакцию со стороны князей Ярославичей. Последние взяли штурмом столицу владений князя Святослава Минск, истребили все его население и взяли в плен князя-волхва [12, с. 85]. Обращает на себя внимание жестокость князей – Ярославичей. Скорее всего, она была спровоцирована жестокостью Всеслава в Новгороде. Возможно, что причиной такого лютого поведения сыновей Ярослава было и то, что значительная часть населения Минска в то время оставалась язычниками. Убийство язычника в сознании христианина раннего средневековья не считалось грехом.

Захват в плен Всеслава наносило страшный удар по позициям язычников в Киевской Руси. Ярославичи должны были поделить между собой земли Всеслава и продолжить христианизацию в полоцких землях. Нашествие половцев в 1068 году для полоцких язычников пришлось как нельзя кстати. Вот как описывает последующие события «Повесть временных лет»: «В лето 1068 приидоша иноплеменици на Рускую землю, Половци мнози; Изяславъ же и Святославъ и Всеволодъ изидоша противу имъ на Альту. И бывши нощи, поидоша противу себе; грехъ же ради наших попусти богъ поганя на ны, и побегоша рустей князи, и победиша их Половци. Паки же Изяславу со Всеволодом Киеву прибегшу, а Святославу Чернигову, и людие киевстееи прибегоша Киеву, и створиша вече на торговищи, и реша, пославше къ князю: «се Половци розошлесе по земли; да вдаи, княже, оружие и коне, и еще биемся с ними». Изяславъ же сего не послуша. И начаша людие говорити на воеводу Коснячя; идоша с вечера на гору, и приидоша на дворъ Коснячевъ, и не обретше его, и стаха у двора Брячислава, и реша: «поидемъ, высадимъ дружину свою ис погреба». И разделишася на двое: половину ихъ иде къ погребу, а половина поидоша по мосту; сии же приидоша на княжъ дворъ. Изяславу седящу на сенех с дружиною своею, и начаша претися, другая половина людеи прииде от погреба, отворивше погребъ. И людье же кликнуша, и идоша къ порубу Всеславу; Изяславъ же, се видевъ, со Всеволодомъ побегоста съ двора князя; и дворъ княжъ разграбиша, бещесленное множество злата поимаша и сребра и кунами и скорою. Изяславъ бежа в Ляхы» [12, с. 87-88].

В данном отрывке летописи обращают на себя внимание несколько важных деталей. Во-первых, фраза «поидемъ, высадимъ дружину свою ис погреба» означает, что народные восстания в Киеве начались еще до половецкого нашествия и какая-то часть киевлян-мятежников уже находилась под стражей. Во-вторых, киевляне собрались «на торгу», то есть на том самом месте, где некогда стоял идол бога Велеса и жители собирались на вече в дохристианскую эпоху. Не случайно Изяслав после возвращения к власти «перенес торг на гору», чтобы помешать киевлянам собираться на священном месте. В-третьих, после того, как жители Киева обсудили важные для себя вопросы на вече, они продолжили совещание уже во «дворе Брячеслава», то есть месте, где за торговыми делами останавливались жители Полоцка. Именно в данном дворе, согласно источнику, и было принято решение освободить из заточения Всеслава и его сыновей. По мнению П. П. Толочко, восставшими в Киеве руководила какая-то антиизяславовская группировка полоцкого происхождения [20, с. 87-88]. Вероятнее всего, это были не просто полочане, а местные волхвы, опасавшиеся, что с заключением Всеслава их духовной власти на северо-западе Руси придет конец. Смена власти была замаскированной под народное восстание. Для устранения своих политических противников волхвы использовали тот же инструмент, что и в дохристианскую эпоху – народное вече.

Таким образом, организаторы восстания в Киеве – полоцкие жрецы. Они воспользовались поражением Ярославичей в битве с половцами на реке Альте, собрали перепуганных киевлян на вече и повели их против князя Изяслава. Как заметил П. П. Толочко, мятежники выдвинули требования, которые невозможно было выполнить. У князя Изяслава не было ни оружия, ни лошадей [20, с. 87]. Организаторам бунта и не нужно было вооружать киевское ополчение. Их целью было обострение отношений киевлян с их князем, изгнание Изяслава из Киева и освобождения своего князя Всеслава,

ставшего правителем большей части Киевской Руси. Согласно «Повести временных лет», полоцкие жрецы блестяще выполнили поставленную перед ними задачу – князь Изяслав бежал со своей дружиной в Польшу, а Всеслав был освобожден из «поруба» и стал великим князем киевским.

Почти семимесячное правление Всеслава в Киеве практически неосвещено в письменных источниках. Возможно, данный факт связан с внутренними реформами князя Всеслава, направленными на реанимацию язычества. Так, в связи с восстанием 1068 года автор «Повести временных лет» с возмущением пишет о многолюдных языческих игрищах и опустевших храмах: «Нь сими диаволь льстить, и другыми нравы, всякими лестьми, пребавляя ны от бога, трубами, гуслями, русальями. Видемь бо игрища утолочена и людии множество на них, яко упихати начнуть друг друга, позоры деюща от беса замысленаго дела, а церкви стоять поусты» [12, с. 86-87].

В одной из Новгородских летописей под тем же 1068 годом находим следующее: «Поиде епископ новгородский Стефан к Киеву, и тамо свои холопи удавиша его; был на епископстве 8 лет» [11, с. 89]. О преследовании христианского духовенства, имевшем место в Киеве и его окрестностях во времена княжения Всеслава, свидетельствует и Киево-Печерский патерик. Один из его рассказов называется «О приходе разбойников». Это «прихождение» не было простым воровством или разбойничьим набегом. «Разбойники» выжидали время, чтобы уничтожить монастырскую братию, собравшуюся в церкви, и хотели захватить монастырские богатства, хранившиеся в церковных хорах. От этой опасности монастырь был спасен якобы чудом [9, с. 52].

Возвращение князя Изяслава с большим польским войском согласно «Повести временных лет» спровоцировало бегство Всеслава и его сторонников сначала в Белгород, а затем и в Полоцк. Киевлян же ждала расправа, которую совершил после возвращения в родной город князь Изяслав и его сын Мстислав. В 1070 году, согласно «Повести временных лет», возобновилась война между Ярославичами и Всеславом: «В лето 1069 поиде Изяславъ с Болеславомъ на Всеслава; Всеславъ же бывши ноши, и утаивъся киянь, бежа из Белагорода Полотъску. Изяслав же взя торогъ на гору; и прогна Всеслава ис Полотъска. В се же лето победи Ярополкъ Всеслава у Голотичьска» [12, с. 90].

Обращают на себя внимание некоторые детали данного рассказа. Во-первых, о переносе киевского рынка «торга» на другое место и об изгнании Всеслава из Полоцка в 1070 году автор летописи сообщает как о взаимосвязанных событиях, что косвенно свидетельствует о том, что к восстанию в Киеве в 1068 году были причастны сторонники Всеслава Полоцкого. Во-вторых, половцы сделали свой очередной набег именно в тот момент, когда Всеслав, собрав войско, попытался вернуть себе Полоцк. После 1071 года летописи больше не упоминают о судьбе князя-волхва.

Таким образом, попытка восточнославянских жрецов опереться на поддержку полоцких князей завершилась неудачей. Киевские князья имели намного больше человеческих и материальных ресурсов, чем правители Полоцка. Вовлечение в противостояние с князьями Ярославичами половцев сказалось негативно на авторитете Всеслава Брючславича и самих жрецов.

С победой Ярополка Ярославича над Всеславом у Голотическа началась вторая фаза языческой реакции 1066–1071 гг. «Вещий» князь Всеслав был разбит и потерял свои земли. В Полоцке был посажен жестокий Святополк Изяславич. Возникли условия для уничтожения последних движений сопротивления христианизации в восточнославянских землях. Язычники предприняли последнюю отчаянную попытку организовать всенародное восстание в восточнославянских землях и отстранить от власти князей – Ярославичей и их сыновей. Восставшим на руку был голод, разразившийся на северо-востоке Руси. Он дискредитировал христианского бога и облегчал жрецам задачу настраивать местных жителей против княжеской власти. По «Повести временных лет» состоялись одновременные выступления волхвов в Киеве, Новгороде, Ростове и Ярославском Поволжье. С появлением волхва в Киеве в 1070 году можно говорить о начале второй волны антихристианских восстаний, во время которой язычники открыто выступили против князей Ярославичей и православной церкви.

Вот как описывает попытку волхвов устроить новое антихристианское выступление в Киеве автор Ипатьевской летописи: «Прииде Волхв прельщен бесом, и пришед к Киеву, глаголаше сице: поведая людем, яко на пятое лето Днепру теши на вспять, а землям прийти на иная места, яко стати Греческой земли на Русской, а Русской на Греческой, и прочим землям изменитися, его же невегласи послушаху, вернии же насмехахуся, глаголюще: бес тобою играет на пагубу тебе. Се же и бысть ему; во едину убо ночь бысть безвести» [14, с. 174-175]. Хотя летописец и сообщает о том, что некоторые жители Киева верили волхву («невегласи послушаху»), но, очевидно, проповеди жреца в столице Руси не встретили значительной поддержки. Киевляне еще помнили поспешное бегство Всеслава из Белгорода, поэтому и большинство жителей столицы Руси «насмехахуся» над словами волхва. Вероятно, это и вызвало у него страшные проклятия о скором конце света. Увидев, что его

попытки вовлечь жителей Киева в восстание против Ярославичей, не увенчались успехом, волхв поспешно оставил город: «се же и бысть ему; во едину убо ночь бысть безвести пропал» [12, с. 89].

Большого успеха добился служитель языческого культа, посланный в Новгород: «Сице бѣ волхвъ всталъ при Глѣбѣ в Новѣгородѣ; глаголаше бо людемъ, творяся акы богъ, и много прельсти, мало не всего града: глаголаше бо, яко провѣде вся, и хуляше въру крестиянску, и тако глаголаше, яко «преиду по Волхову предъ всѣми людьми». И бысть мятежъ въ градъ великъ, и вси яша ему въру, и хотяху побити епископа Федора. И епископъ же Федоръ, взявши честныи крестъ и оболчеся в ризы, и ста предъ народомъ, и глагола им: «аще хотите въру няти волхву, тои за него да идет; аще ли въруетъ къ кресту, да идетъ к нему». И раздѣлишася на двое: а князь Глѣбъ и дружина его сташа у епископа, а людие вси идоша за волхва; и бысть мятежъ между ими. Глѣбъ же, взявъ топоръ подъ скудъ, и прииде къ волхву, и рече ему: «то всѣ ли, что утро хочетъ быти, что ли вечеръ». Он же рече: «провидѣ вся». И рече Глѣбъ: «то всѣ ли, что ты днесъ хочетъ быти». Он же рече: «чюдеса велика створю». Глѣбъ же, выимая топоръ, растя и, и паде мертвъ; и людье разидошася. Он же погыбе душею и тѣломъ, предавъся дияволу» [11, с. 94].

Одновременно с приходом волхвов в Киев и Новгород произошло восстание жрецов в Ярославском Поволжье. Антихристианское движение встретило большую поддержку среди населения, недавно принявшего христианство. Причиной стал голод в Северо-Восточной Руси в конце 60-ых – нач. 70-ых годов XI века. Кроме того, с 1015 года по 90-е годы XI века даже в центре Северо-Восточной Руси – Ростове не было князей, и управления большим краем осуществляли наместники, что способствовало сильным позициям язычества в данном регионе. Вот как описывает восстание волхвов в Верхнем Поволжье Лаврентьевская летопись: «Бывши бо единою скудости в Ростовской области, воста два Волхва от Ярославля, глаголюще: яко мы свемы, кто обилие держит. И идоша по Волзе и приидоша в погост; ту лучшая жены наричуще, глаголюще: яко сия жито держит, а сия мед, а сия рыбу, а сия скору. И привожаху к ним сестры своя, и мать, и жена своя; они же в мечте прорезоваша им за плечом, и выимаха любо жито, любо рыбу, любо белку. И убиша мнози жены, имения их отнимаху за ся; и приидоша на Белоозеро; и бе у них иних людей триста» [13, с. 175-178].

Показательным является тот факт, что, погубив многих людей в Верхнем Поволжье, волхвы не вернулись в свои «медвежьи углы», а отправились к Белоозеру, прекрасно зная, что в этом городе в то время находился воевода князя Святослава Ян Вишатич. Очевидно, что волхвы стремились дискредитировать представителя княжеской администрации и тем самым нанести удар по авторитету самого Святослава Ярославича в этой местности. В упомянутых выше отрывках летописи описывается лишь финальная часть восстаний в Новгороде и Ярославской земле. События, предшествующие гибели жрецов остаются для нас загадкой, но учитывая тот факт, что летописцы крайне неохотно упоминают в своих трудах антихристианские восстания, можно предполагать, что антихристианские выступления 70-ых годов XI в. в Древней Руси были грандиозными по своим масштабам.

Отголоски какого-то антихристианского восстания в Ростове содержатся в «Житии святого Леонтия, епископа ростовского». Против ростовского епископа в начале 70-ых годов XI века встало с оружием все местное население [19, с. 15]. В «Послании епископа Семена Поликарпу» святой Леонтий назван третьим русским мучеником после варягов Иоанна и Федора: «Первый – Леонтий – епископ Ростовский, большой святитель, его же Богъ прославления нетлѣнием, и се бысть первый престолникъ, его же невѣрнѣ много мучивше, бивше, и се третий гражданинъ бысть Рускаго мира, съ онѣма Варягома вѣнчася вот Христа., его же ради пострада». В некоторых редакциях данного источника утверждается, что язычники убили Леонтия «много мучивше, убиша» [9, с. 102]. В связи с этим, некоторые отечественные исследователи выдвинули весьма обоснованную гипотезу, согласно которой Леонтий пострадал от язычников во время руководимого волхвами народного восстания, охватившего весь север Руси в 70-их годах XI века [10, с. 22-23].

Таким образом, во второй половине XI века служители языческого культа не только сохранили свою власть на окраинах Киевской Руси, но и с помощью полоцкого князя Всеслава предприняли попытку уничтожения христианства на всех восточнославянских землях. Князьям – Ярославичам и их воеводам пришлось с помощью силы восстанавливать свою власть в Киеве, Новгороде, Ростове, Белоозере. Вместе с тем, планы жрецов по реанимации язычества не осуществились из-за ослабления их авторитета на древнерусских землях. Русичи, как видно из летописей, с интересом слушали проповеди волхвов, но абсолютно инертно отнеслись к их убийству воинами-дружинниками. Население Руси, хотя и прибегало время от времени к помощи служителей языческого культа, но в большинстве своем уже считало себя христианами. Авторитет волхвов был подорван христианскими проповедями и на время возростал лишь при голоде, эпидемиях и нашествиях кочевников.

Список литературы

1. Алексеев, Л. В. Полоцкая земля в IX–XIII вв. : Очерки истории северной Белоруссии / Л. В. Алексеев. — М. : Наука, 1966. — 432 с.
2. Алешковский, М. Х. Курганы русских дружинников XI–XII веков / М. Х. Алешковский // Советская археология. — 1960. — №1. — С. 70–91.
3. Былины. Русские народные сказки. Древнерусские повести / [Авт. вступ. ст., сост. и коммент. В. П. Аникин и др.; худож. И. Д. Архипов]. — М. : Дет. лит., 1989. — 637, [1] с.
4. Воронин, Н. Н. К вопросу о начале ростово-суздальского летописания / Н. Н. Воронин // Археографический ежегодник за 1964 год. — М. — 1965. — С. 22–23.
5. Греков, Б. Д. Киевская Русь / Борис Греков. — М. : АСТ, 2004. — 671 с.
6. Грушевський, М. С. Історія України–Руси. В 11 т. Т. 1. До початку XI віка = Історія України–Руси. В 11 т. Т. 1. До початку XI віка. — Репр. воспр. изд. 1913 г. / Михайло Грушевський ; редкол.: П. С. Сохань (пред.) [и др.]. — Киев : Наукова думка, 1991. — LXXVI, 648, [1] с. — На укр. яз.
7. Золотов, Ю. М. Изваяния языческих богов на Руси / Ю. М. Золотов // Советская археология. — 1985. — № 4. — С. 234–236.
8. Ироическая песнь о походе на половцов удельного князя Новгорода-Северского Игоря Святославича, : Писанная старинным русским языком в исходе XII столетия : С предложением на употребляемое ныне наречие. — М : Сенат. тип., 1800. — VIII, 46, [1] с.
9. Києво-Печерський патерик. — Репр. воспр. изд. 1930 г. / под ред. Д. И. Абрамовича. — Киев : Час, 1991. — 278 с.
10. Ключевский, В. О. Древнерусские жития святых как исторический источник / Василий Ключевский. — М. : АСТ : Астрель, 2003. — 394, [3] с.
11. Новгородская первая летопись старшего и младшего извода. — М. ; Л. : Наука, 1950. — 642 с.
12. Повесть временных лет / пер. Д. С. Лихачева и Б. А. Романова ; под ред. чл.-кор. АН СССР В. П. Адриановой-Перетц. — М. ; Л. : Изд-во АН СССР, 1950. — Ч. 1 : Текст и перевод. — 404 с.
13. Полное собрание русских летописей (ПСРЛ). — Т. 1 : Лаврентьевская летопись и Суздальская летопись по Академическому списку / Акад. наук СССР , Ин-т ист. ; [под ред. акад. Е. Ф. Карского]. — М. : Изд-во вост. лит., 1962. — VIII, 578 с.
14. ПСРЛ. — Т. 2 : Ипатьевская летопись : Воспр. текста изд. 1908 г. / Акад. наук СССР , Ин-т ист. — М. : Изд-во вост. лит., 1962. — XVI, 938, 87 с.
15. ПСРЛ. — Т. 9–10 : Патриаршая или Никоновская летопись : Воспр. текста т. IX с изд. 1862 г., т. X с изд. 1885 г. / Акад. наук СССР , Ин-т ист. — М. : Изд-во вост. лит., 1965. — XXIII, 256, 4, 244 с.
16. Приселков, М. Д. Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X–XII вв. / М. Д. Приселков. — СПб : Тип. М. М. Стасюлевича, 1913. — XVI, 414 с.
17. Седов, В. В. Восточные славяне в VI–XIII вв. / В. В. Седов. — М. : Наука, 1982. — 327 с.
18. Сергеева, З. М. Народные названия курганов на северо-востоке Белоруссии / З. М. Сергеева // Древности славян и Руси. — М. : Наука, 1988. — С. 68–71.
19. Тихомиров, М. Н. Крестьянские и городские восстания на Руси XI–XIII вв. / М. Н. Тихомиров // Древняя Русь : Сборник статей. — М. : Наука, 1975. — С. 42–233
20. Толочко, П. П. Древняя Русь : Очерки социально-политической истории / П. П. Толочко. — Киев : Наукова думка, 1987. — 245 с.

В работе использованы фрагменты статьи автора на укр. яз. «За часів Віщого Всеслава» (Збірник наукових праць Миколаївського національного університету імені В. О. Сухомлинського. — Історичні науки. — Вип. 3 (110). — 2014. — С. 28–34.)

Статья поступила в редакцию 19.09.2016

Kozlov, M. N. *The Sorcerer Vseslavich (About the Anti-Christian Uprisings in Russia in the Second Half of the Eleventh Century)*

Based on ancient written sources and archeological data a historical reconstruction of the events associated with anti-Christian movement in the East Slavic lands in the second half of the XI century is conducted. The author focuses the attention of researchers to the obvious role of the late pagans in the Kiev uprising of 1068 and the subsequent change of the ruler of Kiev. The study analyses the Board in Kiev, Polotsk Prince Vseslav Bryachislavich, indicates its obvious attempt restoration East Slavic paganism in the capital of Russia. Reconstruction of events associated with anti-Christian movements of the first half of the 70s of the XI century is proposed.

Keywords: the priests, the Magi, late pagans, the East Slavic paganism, the princely retinue.

УДК 281.93(091)

Излагаются две версии событий введения христианства в Киевской Руси на основе анализа литературных памятников. Первая версия представлена митрополитом Иларионом, монахом Яковом и автором «Сказания о Борисе и Глебе». Они излагают более древнюю версию, отражающую ту патриотическую струю, которой первоначально был окрашен сам процесс введения христианства на Руси. Вторая версия представлена «Повестью временных лет» и «Житием» Владимира. Это более поздняя легенда, стремившаяся затушевать тот взлет борьбы за самостоятельность и независимость, который был характерен для вводимого Владимиром христианства.

Ключевые слова: Киевская Русь, крещение Руси, христианство, язычество, независимость, национальное самосознание.

Н. В. Наумова, доцент, канд. филос. наук

Севастопольский экономико-гуманитарный институт (филиал) ФГАОУ ВО «КФУ им. Вернадского»

А. С. Глушак, профессор, д-р филос. наук

E-mail: g_as@list.ru

КРЕЩЕНИЕ РУСИ: ИСТОРИЧЕСКИЙ ДИСКУРС

В истории нашего отечества существует множество страниц, которые до сих пор окутаны завесой таинственности и неизвестности. Во многом это связано с тем, что, с одной стороны, наше героическое и исторически событийное прошлое не нашло в свое время письменного отражения в источниках, а, с другой стороны, всегда находились недруги, которым доставляло удовольствие и радость умалить, принизить, извратить нашу реальную историческую поступь. Нам придется исходить из того, что ныне провести реконструкцию подлинных прошлых исторических событий не представляется возможным, поскольку «на нас, скорее, волнует то, что происходило в их головах, а не то, что происходило «на самом деле»... Впрочем, и это такая же иллюзия...» [2, с. 6]. В наши дни совершаются многочисленные попытки пересмотреть важнейшие исторические события прошлого, в том числе – утверждение христианства на Руси.

В XI веке в древнекиевских летописях излагается история крещения Руси, где ведущая роль отводится рассказу о походе князя Владимира на Корсунь (Херсонес), крещению его в осажденном и захваченном городе и женитьбе на порфирородной принцессе Анне. В данном случае не стоит питать иллюзии, что мы пользуемся или воспользуемся истинными историческими документами, ибо «мы имеем развернутый историографический нарратив, посвященный древней Руси. В значительной степени он не потерял своего значения и по сей день» [4, с. 5]. Скрупулезно изучив летописную историю введения христианства на Руси, выдающийся историк русской церкви профессор Е. Е. Голубинский, который был весьма далек от идеализации киевского периода истории Церкви, «бестрепетно и категорически» отвергнул ее историческую достоверность и считал этот рассказ сказочным, принадлежащим к так называемым народным повестям [2, с. 110]. Не будет преувеличением, если мы скажем, что своими деяниями по христианизации Руси князь Владимир предопределил вектор духовного и цивилизационного развития своей державы.

Владимир Святославович, как крупный государственный деятель, прекрасно осознавал, что формирование и развитие целостной Киевской державы неотделимо от постепенного и неуклонного проникновения в умы и сердца населения христианства. Однако летописец в «Повести временных лет» вопреки существующей традиции средневековых хронистов и историков-монахов не стал связывать начало зарождения государства с принятием христианства.

Наш книжник, естественно, знал из византийских хроник и исторических документов, что упоминаемые им первые киевские князья Аскольд и Дир уже были христианами. В этой связи убедительным является тот факт, что над могилой Аскольда была поставлена «церковь святого Николы», а в середине X века существовала в Киеве соборная церковь Ильи. Мы, конечно, не сможем восстановить подлинную подоплеку такого изложения событий. Однако летописец умышленно игнорирует даже известные ему события и излагает не столько факты, сколько определенную, доминирующую в XI–XII веках версию крещения самого князя Владимира, а впоследствии и всей Руси. Такой версии, по-видимому, придерживался Киевский правящий двор. Как ни удивительно, но византийские хронисты, которые часто описывали даже мельчайшие детали тогдашней истории, совершенно ничего не сообщают о крещении Руси князем Владимиром.

Это противоречие можно объяснить лишь одним – Русь к моменту вокняжения Владимира была могучим государством с достаточно ярко формирующейся структурой феодализма. Характеризуя этот период, знаменитый русский философ Г. П. Федотов писал: «Киевская Русь, подобно золотым дням детства, не померкла в памяти русского народа. В чистом источнике ее письменности всякий, кто захочет, может утолить духовную жажду; среди ее древних авторов может найти проводников, способных помочь среди трудностей современного мира» [13, с. 364]. Эпоха князя Владимира представляет собой определенную вершину развития Древнекиевской державы. Отсюда вытекало требование ввести новую религию не на условиях верноподданничества, а на стремлении к самостоятельной, независимой, равной всем остальным церкви. Состоявшееся крещение Руси, вопреки установленному в христианской религии порядку, было в известной степени вызовом, протестом и сигналом рассматривать новообращенные народы как равные всем остальным.

Исходя из ослабленности в этот период империи ромеев и благодаря устойчивости социально-экономического и военно-политического положения, Русь принимает христианство не подпадая первоначально под политическую или церковно-идеологическую зависимость. Такое положение дел не устраивало ни Рим, ни Византию, хотя, несомненно, было предметом гордости Руси в целом и киевского летописца, в частности. Русь изначально принимает не византийский и не римский вариант христианства, а свой собственный, поэтому, как отмечает академик В. Д. Греков: «христианство на Руси... оказалось, в конечном счете, не византийским и не римским, а русским» [3, с. 392].

Первый русский митрополит Иларион, монах Яков и неизвестный автор «Сказания о Борисе и Глебе» излагают более древнюю версию, отражающую ту патриотическую направленность, которой первоначально был окрашен сам процесс введения христианства на Руси. «Повесть временных лет», «Жития» Владимира – это более поздняя легенда, которая стремилась затушевать тот взлет борьбы за самостоятельность и независимость, который был характерен для вводимого Владимиром христианства. Это были две линии, две разные концепции исторического развития Руси, которые отражали тот накал политической и идейной борьбы, которая шла между двумя церквями – византийской и зарождающейся Киевской, между двумя противоборствующими государствами – Византией и Древней Русью.

При анализе сочинения Илариона мы должны учитывать, что оно представляет собой праздничную пасхальную проповедь, т. е. произнесенную с амвона речь перед паствой. Иларион как видный представитель торжественного красноречия Древней Руси, в своей проповеди обращается к своим единомышленникам, в первую очередь к просвещенным единоверцам, к тем, кто «преизлиха (преизобильно) насытился сладостью книжной». Это возможно первый образец высокого ораторского искусства Древней Руси, которая была воспринята как своего рода церковно-политическая программа восславления новой веры и мощи Киевского государства. Уникальный талант Илариона позволил ему избрать именно речь, проповедь как способ донесения новых идей, что, безусловно, облегчило восприятие «звучащей» мысли.

Внести ясность в понимание этого литературного шедевра способна ранее высказанная мысль, что введение христианства на Руси во времена Владимира происходило самочинно. Христианство на Руси отличалось определенным своеобразием, пыталось формироваться автономно, стремилось стать независимым. Русь проявляла своеволие и пыталась, избегая давления Константинополя, ввести свое, не совсем каноническое «русьское» христианство. «Такое важное культурно преобразующее действие как принятие новой религии не меняет полностью характера народа, а напротив, приживаясь и ассимилируясь на новой почве, новая религия трансформируется и приобретает своеобразный характер. Так произошло и с христианской религией, когда она пришла на славянские земли. Нельзя говорить о том, что христианство полностью изменило и преобразило характер народа, его духовные запросы, хотя, несомненно, оно обогатило духовное развитие народа» [10, с. 1252].

Приобщение восточно-славянских народов к христианству – вот та центральная проблема, которая волнует прогрессивные литературные умы того времени.

Сочинения эти по преимуществу носят богословско-церковный характер, и, казалось бы, должны быть наполнены умилением перед фактом приобщения славян к истинному источнику благодатной веры – византийскому православию. Однако анализ показывает, что их основным идейным стержнем является борьба за политическую и церковную самостоятельность, стремление доказать равноправие Руси с Византией. Христианство в империи ромеев становится не только государственной религией, но и единой идеологией, формирует интуитивно-мистическую картину мира. Впоследствии со стороны первого Рима произошла измена истинной вере, отсюда Византия как второй Рим – призвана вернуть человечеству утраченный политический облик.

В соответствии со всемирно-исторической миссией Нового Рима – Константинополя, весь христианский мир объявлялся вселенской церковью. Во главе ее стоит Бог, а управлять этим миром должен один царь. «До самого падения Константинополя, – пишет академик Д. С. Лихачев, – императорская власть представлялась в Византии властью всемирною и исключительною. Несмотря на несоответствие этих претензий реальному положению дел, греческие политические деятели не допускали возможности существования рядом с византийским императором равных ему по силе и независимых от него властителей» [9, с. 44–45]. Приобщенные к христианству варвары становились подданными империи, и подчинение их римским законам было обязательным, а византийское церковное управление в «варварской» стране становилось проводником византийского государственного управления. Исходя из этого, все новообращенные народы попадали в определенную политическую зависимость от Византийской империи.

Киевской державе приходилось «выбирать веру» не столько из высших, сколько из весьма прагматических соображений. Речь шла в первую очередь о том, как отстоять свою самостоятельность в столь сложной и противоречивой ситуации. Как свидетельствуют очевидцы этой борьбы, Древняя Русь не пала на колени перед столь властолюбивыми притязаниями христианских церквей, а достойно противостояла им и в меру возможного отстояла свое право на независимость. Первые богословско-политические произведения убеждают нас в том, что идеологи новой церкви не только спорили с вселенскими притязаниями христианских церквей, но стремились уравнять и даже поставить «выше и превыше» обретенную церковь новообращенных христиан по сравнению с закостеневшими в «иудействе» ромеями.

Великим светочем зарождающейся церкви был первый митрополит русич Иларион. Летописец говорит о нем: «Муж благ, книжен и постник». Идейное содержание «Слова о законе и благодати» митрополита Илариона сегодня достаточно известно не только исследователям проблем утверждения христианства на Руси, но и широкому кругу читателей. Даже при поверхностном анализе бросается в глаза, что по существу первое русское литературно-философское сочинение прямо направлено против политических притязаний Византии.

Крупнейшие исследователи творчества нашего национального гения, такие как И. Н. Жданов, Н. Н. Розов, М. Д. Приселков, Д. С. Лихачев, И. У. Будовниц, едины в самом главном: Иларион утверждает национальное достоинство русичей, и своим сочинением «прославляет русский народ среди народов всего мира и резко полемизирует с учением об исключительном праве на вселенское господство Нового Рима – Византии» [9, с. 51]. Наш книжник был тонко чувствующим богословом и дипломатом, потому эта мысль не лежит на поверхности и не сообщается им прямо и открыто. Потребовался сложный анализ конкретно-исторической обстановки написания этого произведения, расшифровка тайного смысла традиционных для христианского богословия символических схем, авторских метафор, приведение частной композиции «Слова» к единому смысловому значению, чтобы «тайное стало явным».

Иларион талантливо сопоставил историческое бытие своего отечества с судьбами других народов. В рамках средневекового христианского мировоззрения Иларион провозглашает, что на смену «рабству», «закону», «тени» идет «благодать», «свобода», «истина», «свет». «Прежде <дан был> закон, затем же – благодать, прежде – тень, затем же – истина» [8, с. 18].

Подобно морской воде христианство постепенно покрывает всю землю. «Ибо вера благодатная распростерлась по всей земле и достигла нашего народа русского. И озеро закона пересохло, евангельский же источник, исполнившись водой и покрыв всю землю, разлился и до пределов наших. И вот уже со всеми христианами и мы славим Святую Троицу, а Иудея молчит» [8, с. 23–24]. Развивая свою концепцию, автор Слова доказывает, что новые языки, т. е. новые народы, даже имеют преимущество перед народами, обветшавшими в национальной иудейской скупости. «И подобало благодати и истине воссиять над новым народом. Ибо не вливают, по словам Господним, вина нового, учения благодатного, «в мехи ветхие», обветшавшие в иудействе, – «а иначе прорываются мехи, и вино вытекает». Не сумев ведь удержать закона – тени, но не единожды поклонявшись идолам, как удержат учение благодати – истины? Но новое учение – новые мехи, новые народы! «И сберегаются то и другое». Так и совершилось» [8, с. 23].

Известный исследователь истории общественной мысли Древней Руси И. У. Будовниц отмечает: «Не замыкаясь в рамках одного русского народа, а выступая от имени всех «новых людей», т. е. молодых народов, сравнительно недавно вступивших на историческую арену, Иларион как бы противопоставляет обанкротившемуся античному миру новый мир, представленный народами, которые греки высокомерно третировали как «варваров». От имени «варварского» мира Иларион предъявляет Восточно-Римской империи тяжелые обвинения. Будучи христианами, греки подобно обрезанным новообращенным Иерусалима, чинят насилие другим христианам. Они не делятся приобретенной «благодатью» с другими народами, а с «иудейской завистью» своекорыстно стремятся удержи-

вать ее только для себя. Поэтому греки недостойны благодати и истины, которым «лепо» было воссиять над «новыми людьми», ибо не вливают новое вино в ветхие мехи, которые могут прорваться... Но для нового учения нужны новые мехи, новые народы, как оно и сбылось» [1, с. 71].

Исследователи давно заметили, что не в пример последующей церковной традиции Иларион реабилитирует язычество. Еще И. Н. Жданов, первый серьезный исследователь «Слова», заметил, что патриот пересиливает в Иларионе человека церковного. Он славит прошлое своего народа, с гордостью и любовью вспоминает князей-язычников Игоря и Святослава. Наш национальный гений в рамках своей концепции провозглашает языческие народы истинными восприимчивыми учения Христа. «Будучи временем зарождения на Руси книжного образования, время Ярослава было вместе с тем и временем зарождения особенного рода национального самосознания» [6, с. 56]. Иларион внес свой весомый вклад в излюбленную мысль всех первых писателей о принятии христианства Русью, а именно – Милость самого Бога, которая логично вытекала из концепции равноправного приобщения народов к христианству. «Все народы помиловал преблагодый Бог наш, и нас не презрел он: восхотел – и спас нас и привел в познание истины!» [8, с. 24]. Эту идею впоследствии более четко конкретизировал Яков Мних.

Исключительно благодаря «Божьей благодати», излившейся на князя Владимира Красное Солнышко, Русь принимает христианство, и своим крещением она обязана лишь ему одному. Иларион всячески подчеркивает, что Русская земля не нуждалась в греческой опеке, а имела собственную славную христианскую историю, а своим крещением Русь не обязана никакому постороннему влиянию, ибо Владимир «взыскал Христа» совершенно самостоятельно, никем не руководимый, никем не наставленный. Наши древние литературные памятники упорно молчат о «матери» своей церкви – Константинопольской. В сочинении Илариона существует лишь два упоминания о греческой церкви.

Вновь создаваемая церковь на Руси не могла не признавать старшинства греческой, поскольку наша церковь все же училась христианству у неё. Иларион отдает дань уважения греческой церкви, отмечая преемственную связь между ними. Будучи настоящим исследователем и отдавая дань каждой из церквей, русский философ Г. П. Федотов говорит: «Никто на Руси в те века не считал свою страну ни центром христианского мира, ни землей самой истинной веры, ни родиной самых великих святых. С греческой Матерью-Церковью Русь связывало сыновнее почтение» [13, с. 362]. Иларион лишь скупой отмечает, что все достоинство греческой церкви, побудившее Владимира принять христианство, состоит лишь в том, «что <в земле той> чтут и поклоняются единому в Троице Богу, что <проявляются> в ней силы, творятся чудеса и знамения, что церкви <там> полны народом, что города <ее> и веси правоверны, <что> все молитве прилежат, все Богу предстоят» [8, с. 26].

Существует еще одно упоминание о преемственной связи двух церквей. Наш книжник сравнивает Владимира с самим Великим Константином и называет их «равноумными и равнохристолубивыми». Иларион в пику византийскому величию ставит знак равенства между двумя церквями. «Ты же с бабкою твоею Ольгой веру утвердил, крест принес из нового Иерусалима, града Константинова, и водрузив <его> по всей земле твоей. И, как подобного ему, соделал тебя Господь на небесах сопричастником одной с ним славы и чести <в награду> за благочестие твое, которое стяжал ты в жизни своей» [8, с. 29]. Подобные сравнения были весьма оскорбительными для спесивого византийского двора и церкви с их претензиями на вселенство, на всемирное господство, а императоров – на роль главы всех христиан. Своими великими деяниями Владимир и Константин заслуживают и «единой славы» и равной чести – считает Иларион. Как Константин с матерью своей Еленой принес крест из Иерусалима, так и Владимир принес веру из Нового Иерусалима – Константина града.

Творение Илариона могло бы показаться отвлеченным мудрствованием далекого от жизни книжника, праздным мнением философа-богослова одиночки, если бы оно не было столь созвучно мыслям монаха Якова, которого побудило к творчеству то же стремление «похвалить» князя Владимира.

«Память и похвала князю рускому Володимиру, како крестися Володимир, и дети своя крести, и всю землю Рускую от конца и до конца, и како крестися баба Володимерова Олга преже Володимера. Списано Иаковом Мнихом» – это агиографическое полемическое сочинение. Здесь черноризец дискутирует с неведомым оппонентом: заслуживает ли князь Владимир быть причисленным к лику святых. Монах Яков соглашается с Иларионом в причинах принятия христианства князем Владимиром. Не забывает он указать на пример княгини Ольги, но главной причиной считает личное «озарение» князя Владимира возжелавшего принять «святое крещение». В дальнейшем неоднократно отмечается: «святым крещением просветил весь мир, и закон Божий по всей вселенной заповедал», «церкви святые по всей вселенной поставил во славу Бога» [15]. Велик в устах монаха Якова «благочестивый», «христолубивый», «треблаженный» наш государь.

В скрупулезном исследовании вышедшем к 1000-летию крещения Руси и занявшем второе

место на Всесоюзном конкурсе научных работ, посвященных введению христианства на Руси (1988) Е. К. Дулумана и А. С. Глушака дается достаточно глубокая аргументация того обстоятельства, что «массовое крещение киевлян в водах Днепра не мог совершить ни один византийский священнослужитель, ибо такое крещение не могла признать константинопольская церковь. А если такое событие было, то это означало бы единственное: что Русь крестилась самочинно, сообразуясь с волей не очень сведущего в богословских тонкостях, но властного и сильного человека – князя Владимира Святославовича» [5, с. 125].

Еще в начале XX века к этому выводу пришел знаменитый историк древней славянской литературы и языка А. А. Шахматов. Автор монументального исследования «Корсунская легенда о крещении князя Владимира» (1906), лингвист и текстолог А. А. Шахматов убедительно доказывал, что эта легенда была составлена выходцами из Корсуня, О греческом следе в составлении Корсунской легенды свидетельствуют и хорошее знание топографии Херсонеса, и наличие греческих слов: «кубара», «лимен», «василика», гора «Ликофрос», и однажды языческий бог Перун называется Аполлоном [14, с. 44].

Ограниченное количество первоисточников дошедших до нас не позволяет с достоверностью утверждать, в чем и какова особенность и специфика вводимого Владимиром христианства. Однако исследователи подмечают «элементы еретичества... народного христианства, апокрифических, неофициальных воззрений, которые явственно дают себя знать в древнейших русских церковных сочинениях» [11, с. 332]. Исторические источники дают все основания утверждать, что князь Владимир вводил не византийский вариант христианства, а свой самочинный, не согласующийся с канонами ни Западной, ни Восточной церквей.

Христианство пришло в славянский мир с новой истиной – истиной о Едином и Непознаваемом Боге. К X веку, когда эта истина открылась восточно-славянскому миру, христианская мысль уже наработала два богословских пути познания Непознаваемого. Так, Псевдо-Дионисий Ареопагит различает путь утверждения – богословие катафатическое или положительное, более рационалистическое и путь отрицания – богословие апофатическое или отрицательное, более мистическое. Первый путь дает некоторые знания о Боге, хотя при этом осознается, что человеческий разум слаб и немошен в деле познания Бога. Философия здесь выступает как служанка богословия и разум – как подспорье в деле веры и постижении видимого сотворенного Богом мира. Этим путем преимущественно пошла Западная церковь, хотя в ней постоянно звучали голоса, требующие укрощения рационализма, а спор веры и разума звучал постоянно.

Восточная церковь пошла вторым путем. Бог непознаваем, никакие рациональные построения не дают почти ничего для приобщения к божественной благодати. Поэтому познание мира, преобразование и украшение его не имеют большого значения. Если для западного христианства мир – это творение Божие, заслуживающее изучения, внимания и заботы, то в восточном произошло резкое размежевание мира божественного и тварного, Бога и мира. Отсюда особый путь православного мира во всей христианской ойкумене.

Известно ходячее мнение, что восточно-славянское сообщество не породило философских систем, не преуспело в науках, не отличилось в обустройстве своей бытовой жизни. Известны недомысленные размышления о затянувшемся молчании, неумении выразить некую бурлящую, как в закрытом котле, внутреннюю духовную жизнь. И лишь великолепные храмы, поражающие глубиной фрески, иконы, как яркие вспышки света, свидетельствуют о том, что котел кипит, но пар выпускают редко.

Пограничное между географическим Востоком и Западом положение восточно-славянских народов определило их судьбу и их специфическое восприятие христианства. Восточное христианство интровертно, а западное – экстравертно, для первого более важно внутреннее общение с Богом, для западного – внешние формы проявления любви к Богу. Внутреннее делание, откровение, благодать, покаяние, молитва – таковы плохо выражимые в рациональных категориях основные понятия православия. Основная посылка – познаваем ли Бог? – определяет всю последующую систему построений. Если Запад допускал возможность и рационального пути приближения к Богу, то всякая разумная деятельность признавалась благой, что способствовало развитию наук, искусств, обустройству быта, ибо каждое благое деяние приближало по большому счету человека к Богу.

Восточная интровертность требовала совсем иных дел. Если нельзя приблизиться к Богу рациональными земными деяниями, то остается путь мистического, духовного устремления к нему. Отсюда великолепие храмов как единственного места на земле, где человек может встретиться с Богом. Убогое жилище, грязные улицы, неустроенный быт допустимы и возможны, так как в деле мистического приобщения к благодати они не существенны. Более того, они могут быть свидетельством пренебрежения миром, земным, грязным, во имя небесного, чистого. Здесь можно вспомнить юродивых, «Божьих людей» как образцов для подражания. Слишком резкое разграничение двух

миров – земного и божественного, мира и Бога определили судьбу народа и последующее развитие материальной и духовной культуры.

Доминирование апофатического богословия, акцент на мистическом, а не рациональном пути к Богу, определили отрицание каких-либо закономерностей, методов приобщения к Божеству, ибо это акт чудесный и свободный, акт милости и любви. Между миром и Богом лежит пропасть. Если и возможно ее преодоление, то лишь свободно, чудесно и благодатно. Однако исповедуемый православием путь мистического приобщения к Богу никак не означает той разнузданной и дикой мистики, которая расплодилась в последнее время. Путь человека к Богу всегда лежит через церковь. Церковь в православии – это единственный Дом Бога, Храм, это место, где благодать Божья снисходит на грешную землю.

Мы можем сколь угодно долго рассуждать о том, почему именно такие черты приобрело христианство в наших землях, но то, что такое восприятие было не навязано извне, а было внутренним самоощущением «новых христиан» на Руси свидетельствует анализ самых первых древнерусских литературных произведений. Здесь достаточно вспомнить первого митрополита русича Илариона, который не желает и не пытается объяснить приобщение Владимира к христианству какими-либо рациональными объективными причинами. Волей единого Бога, промыслом Божиим крестился Владимир и крестил народ. Об этом же говорит и «Житие Феодосия, игумена Печерского», написанное в 80-х гг. XI века Нестором об игумене Киево-Печерского монастыря.

Прежде всего, закладывая многовековую последующую традицию, автор «Жития» находит нужным объяснить, что побудило его – «недостойного» поведать о святом подвижнике и составить повествование, «которое превыше сил моих и недостойн я его, ибо невежда я и недалек умом, не обучен к тому же я никакому искусству». Вот именно такого рода ощущения несовершенства, убогости своих способностей по сравнению с Божественным совершенством останавливало не только мыслителей, философов, но и исследователей, художников и т. д. на Руси оформить и явить миру свои прозрения, тем более подписать их своим именем. Здесь же отражено и характерное для православной мысли отношение к философии. Нестор замечает, что Феодосий избран был учителем инокам не среди мудрых философов или вельмож городских, ибо «не искушенный в премудрости оказался мудрее философов».

В самом начале развития религиозной мысли восточно-славянскому сообществу были предложены два пути: путь мистического, иррационального приобщения к божественной благодати и путь спасения добрыми делами, некоторое допущение рационального в сферу по своей сути ориентированную на трансцендентное. Западное христианство широко развило и даже где-то довело до абсурда идею добрых дел (индальгенции, запас добрых дел). В Восточном христианстве эта идея не получила большого развития. Результат оказался слишком одиозным. Западная церковь даже где-то перегнув палку, все же добила того, к чему так настойчиво призывал наш книжник в XI веке – творить добрые дела. Соотечественники же его голос почти не услышали.

Уже племянник Святослава Владимир Мономах в своем «Поучении детям» воспринимает рациональную идею добрых дел несколько иначе, чем в Западной церкви. Он называет три добрых дела, которые прежде всего должны делать христиане. «Покаянием, слезами и милостыней» можно «избавиться от грехов своих и царствия небесного не лишиться». Такова, по мнению Владимира, «нетяжкая заповедь Божия». Ни затворничеством, ни монашеством, ни голоданием, но малым делом можно получить милость Божию – считает Владимир Мономах. Он ставит на первое место среди добрых дел покаяние и слезы, утверждая в духе всей последующей традиции, что «разум человеческий не может постигнуть чудеса» Божьи и говоря, что «душа своя мне дороже всего света».

Однако Мономах более представлял истинную расстановку акцентов в широких православных кругах того, да и последующего времени. Владимир выступает против строгого аскетизма, хотя признает приоритетное значение духовно-нравственных, вечных ценностей. Но это был вполне прагматичный человек. Настойчивее всего он рекомендует своим потомкам не лениться, а трудиться, не полагаться ни на кого, а самому вникать во все дела, начиная с государственного управления и расстановки военных постов до приготовления обеда для гостей, «чтобы не посмеялись приходящие к вам, ни над домом вашим, ни над обедом вашим» [12, с. 401]. Его советы вполне практичны. Молиться он советует даже едучи на коне и, чтобы не думать всякую «безлепицу», лучше говорить втайне про себя «Господи, помилуй», если не знаешь другой молитвы. Кланяться в церкви и на ночь до земли, а если занеможется, то трижды.

Интересно, что даже в Киево-Печерской Лавре, которая стала местом распространения мистико-аскетического (апофатического) христианства в Киевской Руси, утвердился деятельный тип святости. Так, например, святой Феодосий Печерский обнаруживает одновременно тяготение и к аскетизму, и к практической деятельности на благо монастыря. Именно Феодосий был инициатором введения в монастыре сурового Студийского устава и принципа общежития (киновия). Но он прив-

нес новое в жизнь древнерусского монашества – стремление уподобиться Христу путем следования его нравственному идеалу, которое воспринял как деятельную любовь, как смирение и кротость [7, с. 846]. Если Феодосий Печерский задал духовный строй, внутренний стержень восточно-христианской культуры, то Мономах приземлил высоту мистико-духовного парения и отрыва от грешной земной жизни.

Таким образом, Русь не только принимает христианство на началах верноподданничества и в качестве просителя, но и в последующем переосмысливает, приспосабливает, расставляет свои акценты в уже существующей почти тысячелетие христианской мысли. Ведь не случайно впоследствии формируется целая ветвь христианской культуры – православие, русский мир, где звучат снова идеи о Третьем Риме – Москве. И, похоже, в современном мире мы всё больше видим пророческую роль этой идеи, ведь ныне Русскому, славянскому миру приходится играть именно эту роль нравственного стержня, умения среди призывов к ненависти смело и упорно нести христианские идеи преобразования мира вечными ценностями братолюбия и морального преображения, не преступая законов Божеских и человеческих.

Список литературы

1. Будовниц, И. У. Общественно-политическая мысль Древней Руси (XI–XIV вв.) / И. У. Будовниц. — М. : Изд-во АН СССР, 1960. — 488 с.
2. Голубинский, Е. История русской церкви. Т. 1 (первая пол. т.). Период первый, Киевский или Домонгольский / Е. Голубинский. — Изд. 2-е, испр. и доп. — М. : Унив. тип., 1901. — 966 с.
3. Греков, Б. Д. Киевская Русь / Б. Д. Греков. — М. : Политиздат, 1953. — 512 с.
4. Данилевский, И. Н. Русские земли глазами современников и потомков (XII–XIV вв.) : курс лекций / И. Н. Данилевский. — М. : Аспект Пресс, 2001. — 390 с.
5. Дулуман, Е. К. Введение христианства на Руси : легенды, события, факты / Е. К. Дулуман, А. С. Глушак. — Симферополь : Таврия, 1988. — 184 с.
6. Жданов, И. Н. Сочинения. В 2 т. Т. 1. / И. Н. Жданов. — СПб. : Отд-ние рус. яз. и словесности Акад. Наук, 1904. — [2], VI, 871 с.
7. Жиртуева, Н. С. Модификации византийского исихазма в культуре Киевской Руси, Московской Руси и Крыма / Н. С. Жиртуева // *Философия и культура*. — 2015. — № 6. — С. 843–852. — DOI: 10.7256/1999-2793.2015.6.14070
8. Иларион. Слово о законе и благодати / пер. А. Юрченко // *Древнерусская литература* / Сост., предисл. и коммент. М. П. Одесского. — М. : СЛОВО/SLOVO, 2001. — С. 17–35.
9. Лихачев, Д. С. Русские летописи и их культурно-историческое значение / Д. С. Лихачев. — М. ; Л. : Изд-во АН СССР, 1947. — 499 с.
10. Наумова, Н. В. Славянская духовность в контексте восточных и западных мировоззренческих парадигм / Н. В. Наумова, А. С. Глушак // *Философия и культура*. — 2016. — № 9. — С. 1245–1252. — DOI: 10.7256/1999-2793.2016.9.17081
11. Повесть временных лет. В 2 ч. Ч. 2. Приложения / ст. и коммент. Д. С. Лихачева. — М. ; Л. : Изд-во АН СССР, 1950. — 556 с.
12. Поучение Владимира Мономаха / пер. Д. С. Лихачева // *Памятники литературы Древней Руси*. [Вып. 1] : Начало русской литературы. XI – начало XII века / [сост. и общ. ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева]. — М. : Художествен. лит., 1978. — С. 393–413.
13. Федотов, Г. П. Собрание сочинений. В 12 т. Т. 10. Русская религиозность. Ч. 1 : Христианство Киевской Руси, X–XIII вв. / Г. П. Федотов. — М. : Мартис, 2001. — 396 с.
14. Шахматов, А. А. Корсунская легенда о крещении Владимира / А. А. Шахматов. — СПб. : Тип. Имп. Акад. Наук, 1906. — [2], 126 с.
15. Яков Мних. Память и похвала князю русскому Владимиру / Подгот. текста, пер. и коммент. Н. И. Милютенко // *Электронная библиотека Института русской литературы РАН* : сайт. — URL: <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=4870> (дата обращения: 29.09.16).

Статья поступила в редакцию 3.10.2016

Naumova, N. V., Glushak, A. S. *Baptism of Rus': Historical Discourse*

The article presents two versions of the events of the adoption of Christianity in Kievan Rus' which are based on analysis of literary monuments. The first version is presented by Metropolitan Hilarion, the monk James and author of «The Tale of Boris and Gleb». They pose the older version, reflecting the patriotic jet, which originally painted the process of adoption of Christianity in Rus'. The second version is presented by «Tale of Bygone Years» and «The Life of the Saint Vladimir». Being a later legend is strived to conceal the rise of the struggle for independence and autonomy, which was the characteristic of Christianity being brought in by Vladimir.

Keywords: Kievan Rus', the baptism of Rus', Christianity, paganism, independence, national self-consciousness.

ПОЛИТИКА И ГЕОПОЛИТИКА

УДК 321.01:172

Рассматривается тема морального фактора, имеющего место в пределах политического пространства. Вопрос актуализируется постановкой проблемы о «нравственном государстве». Исследуется ретроспектива обозначенного предмета. Выдвигаются авторские идеи о различных моделях государственности по критерию моральных ограничений и учёта нравственных норм. Делаются выводы о невозможности полной гармонии между политикой и моралью, равно как и о неправомочности тотального отрицания нравственного влияния на принятие государственно-политических решений.

Ключевые слова: политическая мораль, «нравственное государство», морально-политическая индифферентность, тотальная политическая безнравственность.

А. А. Чемшит, профессор, д-р полит. наук

Севастопольский государственный университет

E-mail: histphilsoc@sevsu.ru

ПОЛИТИЧЕСКАЯ МОРАЛЬ И НРАВСТВЕННОЕ ГОСУДАРСТВО

В нынешнем политическом лексиконе понятие «нравственное государство» отсутствует как таковое, видимо, за ненадобностью. Точнее сказать, мало кому приходит в голову наделять государство моральным статусом и «навесить» на него ещё и этические обязательства перед своим народом. Множество конституций современных государств, в первую очередь христианских, пестрят положениями о суверенном, правовом, социальном их характере. Пройти мимо этих самооценок государственности стало немодным. В самом деле, не назовём государство суверенным – и тут же возникнет вопрос к власти в части принятия ею политических решений. Самостоятельны ли они, не являются ли зависимыми от других центров силы? Не провозглашённое правовым, государство оставляет за собой сомнение относительно верховенства закона в системе его функционирования. Отсутствие статьи в Конституции о социальном характере государства – есть заведомый проигрыш власти по отношению к оппозиции и провокация массового недовольства в стране.

Вместе с тем, ни в одной конституции мира мы не найдём государственного притязания на нравственность и моральность. Что бы это могло означать? Быть может, с молчаливого всеобщего согласия государственные власти всех стран сообщают своим народам сигнал: «Не стоит ожидать от нас нравственной политики, поскольку политика и мораль – вещи несовместимые. Мораль и политика обращены в диаметрально противоположные стороны, потому что мораль предполагает жертвенность, заботу о других, а политика означает реализацию своих интересов за счёт других». Такая философия – ещё не предел государственного эгоизма. В ней ещё содержится некая этическая составляющая хотя бы потому, что смахивает пусть на нелицеприятную, но всё же правду. Хуже, если власти, не связанные конституционными обязательствами о моральном регулировании политики, презирают мораль и ощущают себя совершенно свободными от укоров совести и чувства греха.

Между тем, вопрос о нравственном государстве является несправедливым, имеет долгую историю и с течением времени не отпадает, но, напротив, актуализируется. Этот вопрос был поставлен ещё в античности (Платон), получил дальнейшее развитие в христианскую эпоху (Августин Аврелий), достиг кульминации в период Ренессанса (Н. Макиавелли). В истории русской политической мысли ярче других его осветили Н. М. Карамзин и М. М. Сперанский. В эпоху «исторического материализма» вопрос о политической нравственности трактовался в духе «классовых понятий», но с «повестки дня» не снимался.

Нам представляется, что теоретический спор между классиками древнегреческой философии Платоном и Аристотелем по поводу лучших форм правления является исходным пунктом в выяснении места и роли нравственности в политике. Известно, что Платон первым в европейской политической мысли оформил представление о государстве как общем благе, всеобщей справедливости. При этом справедливость надо понимать предельно широко, как охватывающую собой все сферы жизни социума. Платоновская справедливость – есть не только социальная справедливость, но

и политическая, и правовая. Справедливость воплощается в аристократической форме правления. Таким образом, аристократия есть единственный случай в отпавлении власти, когда политика и мораль не противоречат друг другу, а, напротив, выступают слитным образом, государство является одновременно и политическим, и нравственным. Понятно, что платоновская модель слишком идеальна, чтобы воплотиться в пространственную реальность. Но его следующая мысль о постепенном отклонении властных форм от идеала в сторону деградации (аристократия→тимократия→олигархия→демократия→тирания) косвенно свидетельствует об удельном весе морали в структурной организации власти. Чем дальше деградирует власть, тем меньше в ней справедливости, тем меньше в ней доля морали. Аристократия – само добро, сама справедливость. Тирания – абсолютное зло, абсолютная безнравственность. Известно также, что Платон не слишком высоко ценил закон, полагая, что в руках безнравственных людей он легко превращается в орудие злой воли [3, с. 55].

Аристотель, напротив, преподавал нам другое видение «правильного государства». В отличие от платоновской справедливости, его государство опирается на осязаемые материально-правовые основания. Лучшее государство есть сочетание политических достоинств олигархии (достаток) и демократии (свобода). Здесь речь идёт уже не о безусловном доминировании лучшего класса (аристократии), а о балансе интересов свободных людей с преобладанием влияния «средних» [2, с. 508-509]. Таким образом, на первый план выходит политическое право, но никак не нравственная справедливость. Интеллектуальный спор двух титанов европейской мысли Западная цивилизация решила в пользу Аристотеля, сделав право, в особенности права индивида, высшей ценностью, отодвинув на задний план моральные субстанции: грех, стыд, совесть.

Случилось это не сразу. Августин Аврелий – самый выдающийся представитель средневековой патристики – развивал линию Платона. Ему принадлежит оригинальная трактовка происхождения государства. Государство дано человеку в наказание за первородный грех. Поскольку сам человек – существо не совершенное, то и государство совершенным быть не может. Но история нам демонстрирует два вида государств. Есть государства языческие, варварские, и есть государства христианские, нравственные. Первые берут своё начало от братоубийцы Каина и основаны на насилии властей над подданными. Вторые берут начало от невинно убиенного Авеля и основаны на заботе властей о подданных. Весь смысл человеческой истории заключён в переходе от варварской государственности к христианской. Христианские же государства не могут быть безнравственными [4, с. 6]. При этом Августин не скрывает, что никакие государства, в том числе и христианские, не в силах справиться со всем злом мирской жизни. Он не считает это безнравственным, поскольку для христианина земная жизнь, со всей её несправедливостью, не имеет решающего значения, а должна служить уроком терпимости, подготовкой к жизни вечной, за гробом. Здесь нами усматривается призыв к разграничению высшей нравственности и бытовой повседневности. Служение высшей идее не может обойтись без жертвенности. Такова мысль Августина, запомним её [1, с. 282].

Великий схоласт XIII века Фома Аквинский – продолжатель аристотелевской традиции – внёс свой вклад в толкование связи власти и морали. С его точки зрения, мораль в политике идёт от Бога, человеку же свойственны как богобоязнь, так и грехопадение. По своей сути власть – есть порядок господства и подчинения, установленный самим Богом. Следовательно, сущность власти – есть всегда добро и всегда благо. Что же касается обретения власти и её использования, то здесь власть далеко не всегда отмечена печатью божественности и не всегда есть богоугодное дело [3, с. 114].

Нравственный авторитет власти напрямую обусловлен безусловной властью авторитета. Ещё не пришла эпоха разгула атеизма, ещё Ф. Ницше не объявил миру: «Бога нет, Бог умер», ещё инквизиция не сожгла Дж. Бруно, ещё Вольтер не подвергал осмеянию и глумлению церковные догматы, ещё сохранялся авторитет создателя, но стоило ему лишь слегка качнуться, утратить характер абсолютного, как начался процесс его стремительного разрушения. Миру явился некто Н. Макиавелли. Отказавшись от опоры на христианские ценности, великий флорентинец сообщил просвещённой Европе ошеломляющую циничную правду. С помощью одних лишь нравственных средств в политике нельзя добиться желаемых целей. Цель оправдывает средства. Поэтому нужно иметь великую цель и её достижение само по себе есть благо. Тот факт, что методы целедостижения могут быть сопряжены с лицемерием, коварством, жестокостью и другими виртуозными злодействами, не должен останавливать правителя хотя бы потому, что противная сторона готова точно к таким же средствам борьбы за свои интересы. Кроме того, Макиавелли обратил внимание на то, что политикой, как правило, занимаются люди корыстные и амбициозные, готовые поступить с тобой так, как и ты поступил бы с ними. Отсюда вывод: не следует испытывать угрызений совести из-за тех, кто этой совести не имеет, к тому же является жадным, трусливым и неблагодарным. Впрочем, у Макиавелли все же

были пределы морального цинизма. Служение общему благу, расширение пределов территории, укрепление власти – есть оправданные действия, если они действительно преследуют общий интерес [5, с. 90, 93-95, 102].

Уделив подобающее внимание классикам и научным авторитетам, перейдём к более независимым суждениям на тему политической морали и государственной нравственности. Прежде всего, разграничим понятия «мораль» и «политическая мораль». Последнее есть не только уточняющее понятие, но и служащее обозначением формы общественного чувства и сознания, имеющих место быть в сфере согласования жизненно важных человеческих потребностей. Содержание классического понятия «мораль» тождественно религиозной морали, т.е. своду принципов, предписаний, нормативов, принятых человеком от Бога и признанных им. Нравственный человек не обязан знать, есть ли Бог или нет Его. Но жить человек должен так, как будто Бог есть. Мораль есть высший регулятор человеческой деятельности, поскольку обусловлен высшим Авторитетом. Мораль – есть эталон, идеал. Ему нельзя соответствовать в полной мере в силу несовершенства человеческой природы, но он служит ориентиром, установкой, принципом, доминантой.

Ещё сложнее охватить нравственностью ту сферу человеческой жизнедеятельности, где нормой являются приказы, указания, требования, наказания, война и т.д. Ещё раз подчеркнём, что в абсолютном смысле мораль и политика несовместимы, но в относительном – мораль и политика имеют точки соприкосновения, пересекаются, взаимодействуют. В данном случае речь идёт о политической морали как специфическом виде политической культуры. Политическая мораль, в отличие от морали религиозной, далека от абсолюта, совершенства и безупречности. Из того, что мораль как таковая не совместима с политикой, не следует, что политика и власть всегда и всюду абсолютно аморальны. Для того, чтобы определить степень нравственности политики и государственности, и предназначается понятие «политическая мораль».

По нашему мнению, как в прошлом, так и в настоящее время можно выделить три типа государства в применении к нему нравственного критерия. Если двигаться по восходящей, правомерно обозначить: тотальную безнравственность, морально-политическую индифферентность и, собственно, политическую мораль.

Тотально безнравственное государство несёт в себе абсолютное зло. Такое государство и идеологически, и политически абсолютизирует свои интересы, презирает и игнорирует интересы других государств, с особой дерзостью бросает вызов большинству, открыто попирает общечеловеческие ценности. Конкретные проявления такой государственности: колониализм, расизм, нацизм, геноцид, терроризм, наркоторговля, применение ядерного и химического оружия. Классическим примером тотальной безнравственности является нацистское государство в Германии 1933–1945 гг. Такое государство складывается на расовой основе и структурируется по сословиям, сотрудничающим во имя высших интересов арийской расы. В нём нет граждан. Все – есть подданные, которые обязаны служить государству и исполнять его приказы. Государство, в свою очередь, подчинено приоритетной организации – НСДАП, объединению элиты, которая, в силу своих качеств, присвоила себе исключительное право руководить страной. Назначение на все мало-мальски заметные посты в государстве производятся исключительно из числа членов партии. На самом верху партийная и государственная власти соединяются в одних руках. Однопрофильные государственные и партийные формирования сливаются. Государственные функции выполняются партийными органами.

Государством руководит фюрер (вождь). Вождистское правление возведено в принцип. Фюрер-принцип означает: он уникален, он лучший из лучших, самый одарённый и доблестный. В нём воплощается судьба народа. В его руках сходятся все нити организации иерархического государства и единства жизни нации. Фюрер неприкасаем, стоит выше всякой критики. То, что он говорит – всегда истинно, ему неведомы ошибки, заблуждения, он всегда прав. Вождь фактически обожествлён. Фюрер персонифицирует волю народа, точно выражает его расовый дух. Его авторитет непрекращаем, власть безгранична [3, с. 692, 695].

Такой тип государственности имеет исторически преходящий, временный характер. Он обусловлен специфическими обстоятельствами бытия социума. Нам видятся две основные, детерминирующие тотальную безнравственность причины: 1) раннеисторические факторы (варварство и дикость) и 2) абсолютизированный политический романтизм. В первом случае мы имеем дело с естественной недоразвитостью личностного компонента в людях, во втором – его деградацию вследствие социальной катастрофы (например, разрыв в преемственности культуры).

Морально-политическая индифферентность государства — это понижение порога нравственной ответственности правящей элиты за результаты своей деятельности. По сути – это макиавеллизм.

Главное – есть достижение результата, продвижение своего интереса при отсутствии укоров совести, исключение морального аспекта из сферы политического обращения. На первый план выступает принцип: «Поступай со своим партнёром так, как он бы поступил с тобой», т. е. государство, в лице своих институтов и должностных лиц, наперёд предполагает, что другие субъекты равны ему в политической бестактности и поэтому не испытывают потребности в моральных ограничителях.

Обозначенный тип государственности своим приоритетом выбирает, как правило, право и закон. Не случайно основоположники и адепты теории правового государства (И. Кант, Г. Гегель, Д. Локк, Б. Н. Чичерин и др.), считали, что предназначение государства состоит не в том, чтобы накормить, одеть и обуть своих граждан, а в том, чтобы создать правовое пространство, в котором каждый бы имел равные возможности в реализации своих жизненно важных потребностей. Кроме того, государство либерального типа возражает против социального вспоможения (т. е. отвергает милосердие), дабы не стимулировать у индивидов иждивенских настроений и не гасить личную инициативу [7, с. 40-41].

Закон выступает единственным мерилom добра и зла всех общественных противоречий и коллизий. Право как бы возвышается над моралью. Судебное преследование того или иного индивида, к примеру, завершившееся оправдательным приговором за недоказанность вины, автоматически снимает и моральные претензии к нему. Здесь право и закон предопределяют правду и справедливость. Правовое государство не существует вне связи с гражданским обществом. Это тот случай, когда общество и государство разделены по нравственному основанию. Как говорил один из отцов-основателей американской демократии Т. Пейн: «Общество создается нашими потребностями, а правительство – нашими пороками. Первое способствует нашему счастью, положительно объединяя наши благие порывы, второе же – отрицательно, обуздывая наши пороки; одно поощряет сближение, другое поощряет рознь» [3, с. 382].

Возвышение права ведёт к вытеснению морали из сферы государственной деятельности. Современный Запад настолько «заигрался» в «права человека», что фактически принёс в жертву основополагающие моральные нормы христианства ради индивидуальных свобод, будь то даже капризы и извращения. Политическая толерантность к гомосексуализму, однополым бракам, гей-парадам и другим общественным патологиям – отличительные черты современной Европы. Государства, морально индифферентные, не ведают, что творят. Они недалеко ушли от творящих абсолютное зло. Они не препятствуют злу и, тем самым, выбирают путь к смерти. Моральный индифферентизм государства есть провокация «политической онкологии», т. е. гибели всего организма из-за нарушения приоритетов. Государство есть выразитель всеобщих интересов общего блага в противовес частным. И в той же мере, в какой раковая клетка, вместо того, чтобы погибнуть самой, остаётся жить и ведёт к гибели всего организма, гипертрофия частного интереса способствует ослаблению интереса всеобщего, а затем и его забвению. Игнорирование государством всеобщего интереса означает отказ от собственного изначального его предназначения.

Индифферентная в нравственном отношении государственность фактически опрокидывает ценностную вертикаль («добро–зло», «верх–низ») в горизонталь, где всё равно всему, где понятия «хорошо» и «плохо» размыты и подменяются другими, типа «выгодно»–«невыгодно», «эффективно»–«неэффективно», «по закону»–«в обход закона» и т. д. Соответственно, в рамках такого политического сознания допустимы и следующие способы политического поведения: двойные стандарты, нарушение данных обещаний, односторонний выход из договорных обязательств, предательство союзника и т. д.

В основе политической морали государственности лежит приоритет общественных ценностей над индивидуальными, идеологически мотивированный и обоснованный. В этой связи политической морали не чужды государства из разряда монархических, теократических и идеологических (типа Испании, СССР, Ирана, Китая, Кубы). Это не означает, что все без исключения монархии, теократии и коммунистические режимы могут считаться моральными. Напротив, те из них, на чьём счету колониальная политика, расизм, гражданские войны, безответственные социальные эксперименты над собственным народом, естественно, морально-политическими не являются. Из этого можно заключить, что степень нравственного достоинства государства той или иной страны зависит от политического курса, проводимого им в тот или иной период истории. Если Германия сегодня может считаться одним из самых моральных государств мира, то во время нацизма она была тотально аморальным государственным образованием и представляла собой абсолютное зло. Советский Союз, напротив, никогда не обладал столь высокой степенью нравственного превосходства, как в годы борьбы с германским нацизмом. Соединённые Штаты Америки в период совместной

с СССР борьбы с фашизмом заслуживают моральное признание, но атомная бомбардировка ими Японии и применение химического оружия во Вьетнаме требуют квалифицировать государство времён Г. Трумэна и Л. Джонсона аморальным.

По нашему убеждению, жёсткая авторитарная власть вполне совместима с понятием морали. Моральность государства определяется не строгостью и жестокостью власти, а справедливостью государственного деяния. Сталинская суровость гораздо ближе к морали, чем хрущёвская беспомощность. При Сталине закон был для всех один, при Брежневе появились неприкасаемые, а при Горбачёве криминал взял верх над законом. Параллельно происходил и упадок морали, от её абсолютного признания до её наглого попрания.

Возвращаясь к мысли Августина о том, что нравственное государство требует от своих подданных определённой жертвенности, отметим, что государственная власть, направляя свой народ к высоким целям, предполагающим общий успех через преодоление, гораздо моральнее той власти, которая обрекает индивидов на выбор между сытой и праздной жизнью, с одной стороны, и с другой – прозябанием и чувством безысходности. Политическое насилие не противоречит политической морали, если оно исходит из высших соображений и осуществляется во имя большинства. Не только в советской или китайской истории имеются трагические страницы, обусловленные социальным конфликтом и гражданской войной. История христианства также знает нелицеприятные примеры жестокости не только к врагам церкви и Веры, но и собственной пастве. Крестовые походы, костры инквизиции, охота на ведьм, Варфоломеевская ночь не украшают мировую религию. Но, если бы мы оценивали великую мировую религию только по этим деяниям, а не по совокупному вкладу в общественный процесс, мы поступили бы ошибочно и несправедливо. Заслуг перед человечеством у христианства много больше, чем прегрешений. В такой же мере сталинский режим СССР имеет гораздо больше заслуг, чем вины, как перед собственным народом, так и перед миром в целом.

Постоянные нападки наших недоброжелателей на историю русского самодержавия, период СССР и политику современной России с требованиями покаяния побуждают нас к ответному слову. Фундаментальное отличие русского авторитаризма, советского большевизма и современного русского правления от европейского колониализма, германского нацизма, американского глобализма в части соответствия нравственным императивам заключается в том, что мы всегда исходим из приоритета общего интереса перед частным, в то время как европейские монархи, немецкий фюрер, американские президенты перманентно преследовали узкоэгоистические цели, превращая в рабское состояние миллионы людей, лишая их страны суверенитета и подчиняя частному интересу интересы планетарного масштаба [6, с. 20].

Российская (советская) власть в своих политико-моральных проявлениях стремилась исправить существовавшие установления, казавшиеся ей несовершенными или неправильными. Западные же колонизаторы, захватчики и глобалисты шли и продолжают идти дальше против самого существования незападных установлений, лишая сотни миллионов людей естественного права не только на свободу, но и на жизнь как таковую. А это уже есть тотальная безнравственность, абсолютное зло.

Исходя из высших религиозных понятий, отметим, что намерения в нравственном плане стоят выше поступка. Человеческая греховность, включая носителей власти, состоит не в самом злодеянии, а в осознанном злом умысле. Дурной поступок, совершенный по заблуждению или по недоразумению, при условии раскаяния подлежит прощению. Циничное, осознанно совершенное зло заслуживает примерного наказания.

Вопрос о политической морали и нравственном государстве нельзя считать чисто спекулятивным. В распоряжении современной политической науки достаточно верификационных средств для типологизации государственно-политической деятельности по нравственному критерию.

Нравственное государство в качестве своей предпосылки имеет реальный суверенитет, т. е. фактическую независимость в принятии важнейших государственных решений. Наличие внешнего управления или каких-либо негосударственных центров принятия решений, по определению, лишает данное государство нравственного достоинства, даже если в нём чётко работает правовая система и проводится эффективная социальная политика.

Нравственное государство – есть система политического правления, в котором гражданские законы полностью соответствуют законам естественным (Н. М. Карамзин) [3, с. 439]. В первую очередь, здесь речь идёт об отыскании баланса интересов общего и частных начал, свободой и детерминизмом без перекосов в ту или иную сторону.

Нравственное государство – есть правовая система, не противоречащая нормам традиционной для данного общества религии. Стремление возвысить права индивида над освященными религией

моральными установлениями – есть путь нравственной деградации.

Не может быть нравственным государство, отвергающее социальную справедливость или пренебрегающее ею. Право на богатство должно иметь как минимум одно моральное ограничение. Привилегированный класс обязан за свой счёт побеспокоиться о гарантиях для беднейших сословий, об обеспечении им основного права – права на жизнь.

Список литературы

1. *Аврелий Августин*. Исповедь / Блаженный Августин. — Краматорск : Тираж-51, 2013. — 399 с.
2. *Аристотель*. Сочинения. В 4 т. Т. 4. / Аристотель ; [пер. с древнегреч. Н. В. Брагинской и др.] ; [ред. и авт. вступ. ст. А. И. Доватур, Ф. Х. Кессиди]. — М. : Мысль, 1984. — 828, [3] с.
3. История политических и правовых учений : учеб. для вузов / под ред. В. С. Нерсисянца. — М. : ИНФРА-М, 1995. — 736 с.
4. История политической мысли = Історія політичної думки / под общ. ред. Н. М. Хоми [В. М. Денисенко, Л. Я. Угрин, Г. В. Шипунов и др.]. — Львов : Изд-во "Новий Світ-2000", 2014. — 766 с. — На укр. яз.
5. *Макиавелли, Н.* Государь : Сочинения / Н. Макиавелли. — М. : ЭКСМО-Пресс ; Харьков : Фолио, 1998. — 656 с.
6. *Солоневич, И. Л.* Народная монархия / И. Л. Солоневич. — Минск : Лучи Садми, 1998. — 504 с.
7. *Чемшит, А. А.* Основы политологии : учебное пособие / А. А. Чемшит. — Севастополь : Изд-во СевГТУ, 1996. — 256 с.

Статья поступила в редакцию 11.10.2016

Chemshit, A. A. Political Morality and Moral State

The article raises a question of the moral factor, which takes place within the political space. Question updates statement of the problem of "moral state". We study the retrospective of the designated object. Author puts forward ideas about the different models of statehood by the criterion of moral constraints and moral accounting standards. Conclusions are made about the impossibility of perfect harmony between politics and morality, as well as the illegality of the total negation of moral influence on the adoption of public-policy decisions.

Keywords: political morality, "moral state", moral and political indifference, total political immorality.

Рассматриваются исторические причины трансформации Европейского сообщества и современные вызовы к стабильности европейского интеграционного проекта. Анализируются факторы и специфика современных европейских кризисных явлений (демографических, долговых, миграционных, политических), а также их возможные последствия для всего ЕС.

Ключевые слова: Европейский союз, интеграционный проект, демографический кризис, долговой кризис, миграционный кризис, политический кризис, стабильность.

Л. Н. Гарас, доцент, канд. филос. наук

Севастопольский государственный университет

E-mail: garas_ln@mail.ru

А. А. Каримов, студент II курса

Севастопольский государственный университет

E-mail: itsallmadness57@gmail.com

СОВРЕМЕННЫЕ ТРАНСФОРМАЦИОННЫЕ ПРОЦЕССЫ В ЕВРОПЕЙСКОМ СОЮЗЕ: КРИЗИСНЫЕ АСПЕКТЫ

Трансформация современной геополитической архитектуры и формирование нового миропорядка коррелируют с активизацией регионального сотрудничества государств и конкуренцией интеграционных проектов. Одни интеграционные объединения находятся в начале своего развития (Евразийский экономический союз), а другие, имея опыт более чем полувекового существования, переживают бурные процессы изменений и реформатирования (Европейский союз).

Идеи европейского единения, ставшие особенно популярными в XX в. после Второй мировой войны, нашли своё воплощение в интеграционных процессах на Европейском континенте. Здесь получил реализацию замысел приверженцев «градуализма», французского государственного деятеля Жана Монне и министра иностранных дел Франции Робера Шумана, которые предложили, избегая глобальных интеграционных скачков, постепенно наращивать взаимодействие в отдельных секторах экономики. Так, в 1951 г. шесть государств (ФРГ, Франция, Италия и государства Бенилюкс), ранее исторически враждовавшие, подписали Парижский договор о создании экономической организации «Европейский союз угля и стали» (ЕОУС), а также учредили «Европейское экономическое сообщество» (Общий рынок, ЕЭС). Римский договор (1957 г.) закрепил обеспечение интеграции европейских государств на основе принципа «четырёх свобод»: движения капитала, товаров, услуг и людей, а «Договор о слиянии» (Брюссель, 1965 г.) привёл к образованию наднационального начала – единой организационной структуры под руководством Совета ЕЭС и Комиссии ЕЭС. Таким образом, реализация «плана Шумана-Монне» положила начало контурам организационного формирования будущего Евросоюза. Особо следует подчеркнуть, что инициаторы европейского интеграционного проекта предполагали, что наличие общих интересов и постепенное углубление сотрудничества в экономической и социальной сферах со временем поставит на повестку дня и вопрос о политическом единстве Европы.

Первоначально другие государства континента не спешили присоединиться к шестёрке стран-основательниц, а занимали позицию наблюдателя. В основном, их удерживало нежелание быть «актёром второго плана» из-за доминирующих позиций ведущих европейских стран и естественное опасение утраты суверенитета. Однако со временем, оценив экономические выгоды, ряд стран решили примкнуть к альянсу. Российский экономист Ю. В. Шишков отметил по этому поводу: «Процесс расширения западноевропейской интеграционной группировки напоминает вращающуюся воронку: однажды образовавшись на ровной водной поверхности, она постепенно углубляется и расширяется в диаметре, засасывая все большую массу окружающей ее воды» [13, с. 254]. С 1973 года ЕЭС стало постепенно расширяться (к 2013 г. завершился 6 этап) и превратилось в Европейский союз, в состав которого на 1 января 2016 г. входило 28 стран с численностью населения 510,1 млн. человек (данные Евростата) [14], 5 стран являются официальными кандидатами в члены ЕС и 5 – потенциальными.

Постепенное расширение европейского интеграционного проекта, дальнейшее становление и укрепление экономических, социальных и правовых основ превратило это изначально сугубо экономическое образование в одно из крупнейших политических и правовых объединений мира.

Привлекательность идеи европейской интеграции обрела большую популярность в 90-е годы XX века, особенно с распадом биполярной системы. Следует подчеркнуть, что основополагающим принципом Евросоюза является осуществление «европейской интеграции» – такого переустройства европейского пространства, которое можно сравнить с «геополитической революцией», ведь с 2004 года ЕС принимает в свои ряды не только страны Центрально-Восточной Европы, а и вновь образованные страны постсоветского пространства. Сегодня многие эксперты считают, что истинным мотивом создания и функционирования ЕС всё же является обеспечение прагматических транснациональных интересов: свободное перемещение транснационального капитала по европейскому континенту и его контроль над ключевыми зонами [12].

В первой четверти XXI в. Евросоюз столкнулся с рядом «вызовов», которые стали жёсткой проверкой на прочность данного интеграционного объединения.

Страны ЕС всё сильнее ощущают на себе влияние демографического «вызова», который большинство экспертов определяет как «демографическую катастрофу». Ситуация в целом в Европе сегодня настолько ухудшилась, что относительное падение демографического веса Европы в мире приблизилось к абсолютному. Основная проблема кризиса – это низкий уровень рождаемости в силу разных причин (средний показатель – 1,5 при необходимом для простого воспроизводства населения 2,1), что даёт повод говорить не о нулевом приросте населения, а о нулевом населении [12].

Однако, несмотря на катастрофическое положение в этой важной сфере, открытое обсуждение этой проблемы руководством Евросоюза практически не ведётся, чтобы не тревожить электорат. Комиссия по демографии Совета Европы приводит следующие данные: по сравнению с 1960 г., население ЕС–28 увеличилось на 103,3 миллиона человек, или на 25,4 %. Несмотря на устойчивую тенденцию роста абсолютной численности населения, его доля в общей численности населения мира неуклонно сокращается, снизившись с 13,5 % в 1960 г. до 6,9 % в 2015 г. (на середину года) [14]. Экспертами даются шоковые прогнозы: при сохранении существующего уровня рождаемости к 2050 г. Европа потеряет количество жителей, которое равно в настоящее время населению Германии, Дании, Норвегии, Швеции и Финляндии в совокупности.

Количественные изменения неизбежно влекут за собой изменения возрастной структуры населения. Действительно, за первое десятилетие XXI в. значительно ускорились темпы старения. В 2015 г. Евростат опубликовал свой отчет «ЕС в мире» («The EU in the world»), из которого следует, что в настоящее время ЕС занимает второе место в мире после Японии (40,5 %) по доле пожилого населения – 27,5 %, а через четыре десятилетия она возрастёт почти вдвое – до 50,2 % (т. е. жители старше 60 лет составят 1/2 населения Европы), при этом количество детей в возрасте до 15 лет уменьшится на 40 % [12].

В результате развития данных процессов будет ощущаться острая нехватка трудовых ресурсов вследствие сокращения числа работоспособного населения. И для спасения ситуации правительства европейских стран стали принимать ряд непопулярных среди населения мер: повышать пенсионный возраст, пересматривать схемы поддержки инвалидов и пенсионеров и прочее. Например, в большинстве стран европейского проекта постепенно увеличивается возраст выхода на пенсию. Так, в Германии принят закон о поэтапном повышении пенсионного возраста к 2030 г. – до 67 лет (для мужчин и женщин), а по заявлению Федерального банка Германии, к 2060 г. его необходимо повысить до 69 лет [9] при средней продолжительности жизни 79 лет. Пенсионный возраст во Франции и для мужчин, и для женщин сегодня составляет 60 лет, а с 2018 года – будет 62 года, при средней продолжительности жизни 76 лет. [8]. Следует отметить, что возраст выхода на пенсию коррелирует с продолжительностью жизни. Однако все упомянутые меры носят временный характер и могут лишь незначительно отсрочить демографическую катастрофу, надвигающуюся на Евросоюз.

Следующим серьёзным «вызовом», продолжающимся с 2009 г., стал европейский долговой кризис (кризис суверенного долга), который напрямую связан с нарушениями государствами еврозоны Маастрихтского договора 1992 г. о создании и основных принципах функционирования Европейского союза. Развитию кризиса также способствовал целый ряд финансовых проблем (например, мировой финансовый кризис 2007–2012 гг., лояльное кредитование 2002–2008 гг., несовершенство налогово-бюджетной политики и т. д.).

В 2010 г. Греция, оказавшись на грани государственного банкротства, стала своеобразным катализатором дальнейшего развития событий, а также показала «оперативность» кризисного реагирования и практически отсутствие антикризисных механизмов на случай реализации негативных сценариев в Евросоюзе. Спустя некоторое время стало понятно, что к Греции может присоединиться и ряд других государств. В частности, наиболее уязвимы оказались так называемые государства

«PIGS» (Португалия, Италия, Греция, Испания): суверенный долг каждой из стран достигает 100 % ВВП и более [2, с. 90].

Реакция финансовых рынков была стремительной, что позволило начать атаки на евро. Ряд стран (Испания, Великобритания, Германия и др.) были уличены в сложных финансовых махинациях. Сначала пострадал рынок гособлигаций в Греции, а затем начались проблемы практически во всех странах ЕС, в том числе находящихся вне зоны евро, т. к. обнаружилось, что государства не в силах погашать имеющиеся высокие государственные долги, после чего инвесторы резко сократили вливание финансов в европейскую экономику.

Долговой кризис выявил недостатки структуры еврозоны. Так, глобализация европейской финансовой системы привела к «цепной реакции»: вследствие неисполнения страной или её частным сектором обязательств по долговым выплатам страдала банковская система страны-кредитора.

Для обеспечения финансовой стабильности был предпринят ряд антикризисных мер, в том числе списание Греции более 50 % долгов в обмен на введение мер жёсткой экономии, предоставление многомиллиардных кредитов наиболее пострадавшим странам (Греции, Ирландии, Португалии) и т. д. Однако выделение кредитов не привело к немедленному улучшению финансово-экономического положения этих стран. К основным негативным последствиям финансового кризиса можно отнести: спад экономик ряда европейских стран и ЕС в целом; повышение уровня безработицы и обнищание населения; рост недовольства европейских стран диктатом Германии – основного спонсора валютной зоны; усиление националистических и евроскептических настроений; политическая нестабильность во многих странах зоны евро – от массовых беспорядков в ответ на принятые меры строгой экономии (Греция) до роспуска правительств и проведения досрочных парламентских выборов (Португалия, Испания, Словения, Словакия, Италия, Греция, Нидерланды, Ирландия). Следует подчеркнуть связь кризиса и разработки антикризисных мер с результатами президентских и парламентских выборов в Финляндии, Греции и Франции.

Так, в 2015 году в связи с победой леворадикальной коалиции СИРИЗА (глава А. Ципрас) снова актуализировалась проблема греческого государственного долга (175 % ВВП), который оказался неподъёмной ношей для населения. Новое правительство жёстко настаивает на продлении сроков погашения долгов и удлинении периода кредитования страны из средств ЕС. Обострение конфронтации ЕС и Греции спровоцировало проведение референдума в стране с целью выяснить отношение греческого народа к новым жёстким требованиям кредиторов в обмен на возобновление программы помощи. 61 % греков выступили против кабального диктата Брюсселя. Евросоюз вынужден был уступить и предоставил Афинам новый пакет помощи размером в 86 млрд евро. Таким образом, проблема греческого суверенного долга не была решена, а просто отодвинута на неопределённый срок. При этом необходимо учитывать, что ЕС ни в коем случае не может отпустить Грецию из еврозоны, так как это актуализирует вопросы жизнеспособности валютного союза.

Все эти события подпитывают прогнозы евроскептиков о неизбежности естественного либо насильственного распада еврозоны, однако сторонники евроинтеграции (в частности, экономисты и финансисты П. Бофингер, Дж. Сорос, политические деятели А. Меркель, Н. Саркози) направляют внимание сообщества на то, что выход хотя бы одной страны из валютного союза повлечёт очередной банковский кризис, крах зоны евро и ЕС.

Можно констатировать, что в настоящее время, несмотря на некоторое улучшение положения, долговой кризис еврозоны продолжается, о чем свидетельствует стабильный рост, как госдолга отдельных стран, так и их общего госдолга.

В середине второго десятилетия XXI в. на демографический и долговой кризисы европейских стран наложился новый – миграционный. Особую масштабность миграционные процессы приобрели в середине второго десятилетия XXI в. вследствие дестабилизации отдельных стран и целых регионов (в странах Ближнего Востока, Северной Африки и Южной Азии), расширения географии военных конфликтов (Ирак, Афганистан, Ливия, Сирия, Йемен, Пакистан, религиозное противостояние в Нигерии и прочее), что спровоцировало нестабильность указанных регионов и выступило одной из причин усиления миграционных устремлений местного населения в государства «богатого Севера», в частности, в Европу.

Причиной европейского миграционного кризиса стал провал программы «управляемой миграции» как следствие несостоятельности избранной миграционной политики и отсутствия согласованного управления. За 2015 г., по данным агентства Frontex, в Европу прибыло 1,82 млн. легальных и нелегальных мигрантов по суше и по морю [11]. Статус вынужденных переселенцев получили 1,25 млн. из них, при первоначальной квоте беженцев на весь Евросоюз около 66 тыс. человек [6].

Негативное воздействие «миграционного цунами» испытали на себе все страны европейского континента, но особо нелегко пришлось основным странам-реципиентам: Греции, Италии и экономически высокоразвитым Франции, Австрии, Швеции, Великобритании. Наиболее привлекательной для мигрантов оказалась Германия, которая приняла около 35 % прибывших в Европу переселенцев.

Руководство ЕС экстренно принимает пакет антикризисных мер: для приостановки потока мигрантов заключается соглашение с Турцией, приняты решения о сохранении пограничного контроля внутри Шенгенской зоны до декабря 2016 г. и выделения €62 млрд. ряду стран Ближнего Востока и Африки для возвращения нелегальных мигрантов и др. Однако Ливия отказалась принимать нелегалов обратно, а Турция – как основной маршрут мигрантов в Европу – требует всё больше средств и безвизовый режим с ЕС.

Малоэффективная, навязываемая политика властей Евросоюза усиливает недовольство со стороны правительств европейских государств. И осенью 2015 г. большинство из них решается в одностороннем порядке на принятие ряда несогласованных рестриктивных мер для защиты национальных интересов и в целях самостоятельного регулирования притока мигрантов на свои территории. Венгрия и Словакия даже обратились в Европейский суд юстиции в связи с установлением ЕС в сентябре 2015 г. обязательных квот на размещение 120 тыс. мигрантов и беженцев [6]. Всё это поставило под удар Шенгенское соглашение и саму целостность Европейского союза.

Политика «открытых дверей» приводит к усилению протестных настроений среди европейского населения, которые наблюдаются во всех странах ЕС и проявляются в многочисленных массовых акциях против засилья иностранцев: митингах, нападениях на мигрантов, поджогах центров для переселенцев и т. д. Основными причинами антимигрантских выступлений, помимо неэффективной миграционной политики Брюсселя, стали: нежелание большинства переселенцев, при наличии достаточных социальных пособий, трудоустраиваться и пополнять национальные экономики принимающих стран; их упорное нежелание к интеграции и ассимиляции в европейское сообщество; ухудшение в 2015–2016 гг. общей криминогенной обстановки; рост угрозы безопасности как для отдельной личности, так и для всего Европейского союза, особенно на фоне серии терактов в 2015–2016 гг. в Париже, Брюсселе и др.

Несмотря на некоторое улучшение ситуации, нерешённость вышеперечисленных проблем в ближайшей перспективе будет только способствовать нарастанию эскалации конфликтов и ухудшению гуманитарной ситуации, приводя к серьёзным последствиям в европейских странах. Часть экспертов считает, что кризис будет существовать, пока мигранты служат интересам транснациональных корпораций, являясь для них не только постоянным источником дешёвой рабочей силы, но и рычагом давления на строптивные европейские правительства, пытающиеся отстаивать свои национальные интересы в ущерб транснациональным [12].

Ещё одним шоковым и беспрецедентным «вызовом» для Европейского союза стали итоги референдума в Великобритании о сохранении членства в альянсе. Это событие усилило политический кризис Европейского союза.

Следует отметить, что Великобритания стала членом европейского проекта не сразу, а только в 1973 году, когда была удовлетворена её третья заявка. Однако отсутствие быстрых положительных результатов уже в 1975 г. привело к проведению первого референдума о членстве страны в ЕС (67,2 % граждан высказались за сохранение членства). Стоит отметить, что, даже признавая положительное влияние интеграционных процессов, Великобритания всегда старалась отстоять своё право на суверенитет и потому на протяжении всей истории взаимоотношений с Европейским сообществом держалась несколько в стороне, предпочитая выполнять роль арбитра, либо искала альтернативные пути построения отношений [5, с. 68].

После первого референдума политические силы внутри Соединённого Королевства раскололись на два лагеря: приверженцев и противников ЕС. Крупнейшая евроскептическая политическая организация Великобритании – Партия независимости соединённого королевства (UKIP) – длительное время активно призывала к проведению нового референдума в связи с трансформационными процессами в ЕС: снижением уровня демократии, стремлением к узурпации власти, ущемлением национальной политики, экономики, права и культуры государств, принуждением слаборазвитых стран к вступлению в зону свободной торговли и т. д.

Стоит отметить и Консервативную партию Великобритании, которая активно использовала антиевропейскую риторику в своей предвыборной программе, благодаря чему и получила абсолютное преимущество на выборах 2015 года. Так, Дэвид Кэмерон регулярно критиковал миграционную политику ЕС. Стоит также отметить, что референдум по «брексит» – это предвыборное обещание

британского премьера. Однако с момента выборов позиция Кэмерона существенно трансформировалась практически на противоположную. Выиграв выборы, премьер-министр Д. Кэмерон надеялся одержать очередную победу, убедив жителей Королевства сохранить европейский статус страны. С целью реализации данного намерения он представил на заседании Европейского совета план реформ, направленный как на изменение самого сообщества, так и условий в нём членства Великобритании на более выгодные [7]. В переговорах Евросоюз готов был пойти на ряд уступок, однако большая часть требований Великобритании могла быть удовлетворена лишь после подтверждения страной решения остаться участницей сообщества. И сторонники членства в ЕС надеялись, что достигнутых компромиссов в переговорах будет достаточно, чтобы подданные Великобритании отдали свои голоса в пользу альянса.

Однако результаты референдума 23 июня 2016 г. стали неожиданностью – 51,9 % британцев проголосовало за выход страны из альянса [3]. Дэвид Кэмерон не смог проигнорировать результаты и подал в отставку. Великобритания получила нового премьер-министра – сторонницу «общего дома» Терезу Мэй – и правительство из приверженцев как евроинтеграции, так и евроскептицизма.

Евроскептики рисуют довольно радужные перспективы, однако, «брексит» может негативно отразиться на политической, социальной, правовой, финансово-экономической сферах и на территориальной целостности самого Соединённого Королевства. Всё зависит от того, какие договоры, определяющие будущие взаимоотношения, подпишет государство с ЕС и другими странами.

Для Европейского союза возможны следующие стратегии развития: временная консолидация членов альянса в период переговорного процесса по отмежеванию Великобритании; в перспективе – противостояние членов альянса Германии в связи с усилением её лидирующих позиций из-за отсутствия «противовеса», который обеспечивало Королевство; утрата авторитета политическими лидерами и партийными правящими коалициями; укрепление позиций евроскептиков; изменение расстановки политических сил на выборах в парламенты стран Евросоюза; усиление угрозы территориальной целостности отдельных государств ЕС и другое.

Стоит отметить, что в оценке «брексита» в контексте влияния на мировое сообщество можно согласиться в мнении президента России Владимира Путина: «...последствия референдума будут носить глобальный характер» [10]. Крупный политический кризис, разразившийся в Евросоюзе после референдума, неизбежно отразится на всём мировом пространстве, в том числе и на развитии мировой политики. Здесь возможны следующие варианты развития событий: уменьшение влияния проамериканских сил на европейском континенте, т. к. именно Соединённое Королевство являлось главным рупором американских идей, и передача этих полномочий Польше; некоторое смягчение, возможно, на недолгий период, отношений ЕС и России; ухудшение инвестиционного климата и дальнейшая нестабильность финансово-экономической сферы ЕС, что отрицательно скажется на развитии мировых экономических процессов и др.

Таким образом, Европейский союз сегодня переживает сложные времена. Современный этап развития обнажает проблемы европейской интеграции, как для европейцев, так и для всего мира.

Существующая модель сообщества практически себя исчерпала, отсутствует консолидированное представление о сценариях дальнейшего развития, открытым остаётся вопрос о конечной цели интеграционного проекта, «которая никогда четко не была сформулирована» [1, с. 58]. По большому счёту, европейской элите следует ответить на вопрос о допустимости пределов интеграции и слаженности действий. По заявлению председателя Еврокомиссии Жан-Клода Юнкера: «В настоящее время все страны союза сильно расходятся во мнении, как необходимо преодолевать экономический застой, кризис с беженцами и угрозу терроризма» [4].

Одновременное наличие многочисленных кризисных процессов в ЕС, их взаимовлияние и взаимоусиление, дальнейшая политическая, экономическая и социальная нестабильность европейского континента, нерешённые противоречия стран-участниц по основополагающим вопросам, снижение авторитета правительств, дискредитация идеи создания «общего европейского дома» и нарастание евроскептических настроений в обществе при отсутствии структурного реформирования объединения и изменения стратегии его развития в перспективе могут запустить негативные сценарии развития Европейского союза, но в любом случае обусловят трансформацию и видоизменение контуров интеграции.

Несмотря на то, что кризисные явления потрясают «старую» Европу, она остаётся не только крупным экономическим блоком и союзом национальных государств, но и глобальным актором, формирующим стратегическое пространство в условиях соперничества с другими центрами силы, прежде всего с Россией.

Становление Евразийского экономического союза заставляет обращаться к интеграционному опыту Евросоюза – как положительному, так и отрицательному. Однако это не должно быть слепым копированием по лекалам ЕС. Необходимо всестороннее осмысление интеграционных усилий других стран в контексте политической, экономической, социокультурной, демографической, военной специфики с целью дальнейшего разумного использования. От успеха функционирования Евразийского экономического союза зависит как стабильное развитие России, так и её экономическая мощь и сила государств-участников, а в условиях кризисного состояния Европейского Союза – по большому счёту, исход интеграционных процессов на всём континенте.

Список литературы

1. Бабынина, Л. О. Гибкая интеграция в Европейском союзе. Теория и практика применения / Л. О. Бабынина. — М. : УРСС, 2012. — 304 с.
2. Блаженкова, Н. М. Рынки: современное состояние и дальнейшее развитие / Н. М. Блаженкова, Э. Р. Калимуллина, Дукхани Адил Башир Дахир // Вестник УГУЭС. Наука, образование, экономика. Серия: Экономика. — 2014. — № 2 (8) — С. 87–90.
3. Брексит: итоги референдума в Великобритании / РИА Новости Украина // РИА Новости Украина : сайт. — URL: <http://rian.com.ua/infografika/20160624/1012174273.html> (дата обращения 12.10.2016).
4. Европейский Союз переживает кризис – Жан-Клод Юнкер / News Front // Информационное агентство «News Front - Новостной Фронт» : сайт. - URL: <http://news-front.info/2016/09/14/evropejskij-soyuz-perezhyvaet-krizis-zhan-klod-yunker/> (дата обращения 09.10.2016).
5. Зорина, А. Е. История развития европейской ассоциации свободной торговли как альтернативного проекта европейской интеграции / А. Е. Зорина // Известия Алтайского государственного университета. — 2008. — № 4–5. — С. 68–72.
6. Кравченко, Л. И. Миграционный кризис в Европе / Л. И. Кравченко // Центр научной политической мысли и идеологии (Центр Сулакшина) : сайт. - URL: <http://rusrand.ru/analytics/migraciopnuu-krizis-v-evrope> (дата обращения 04.04.2016).
7. Кэмерон грозит покинуть Евросоюз, если его не услышат / Би-би-си // BBC Русская служба : сайт. — URL: http://www.bbc.com/russian/uk/2015/11/151108_cameron_eu_reform_speech (дата обращения: 26.08.2016).
8. Пенсии во Франции / pensiamarket.ru // Pensiamarket : сайт. - URL: <http://www.pensiamarket.ru/AllNews.aspx?id=3256> (дата обращения 04.08.2016).
9. Пенсионный возраст в Германии необходимо повысить до 69 лет – Бундесбанк / BBC // BBC Украина : сайт. - URL: http://www.bbc.com/ukrainian/rolling_news_russian/2016/08/160815_ru_n_german_pension_age (дата обращения 08.09.2016).
10. Путин назвал две причины выхода Великобритании из ЕС / ВГТРК // Вести Экономика : сайт. — URL: <http://www.vestifinance.ru/articles/72252> (дата обращения 18.07.2016).
11. Кризис с мигрантами в Европе в 2015-2016 годах / МИА «Россия сегодня» // РИА Новости : сайт. — URL: <http://ria.ru/spravka/20160414/1410128475.html#ixzz4EVAoLkAZ> (дата обращения 11.04.2016).
12. Четверикова, О. Демографическая революция в Европе: миграция как орудие глобализации / Ольга Четверикова // РИА Новости : сайт. - URL: http://communitarian.ru/publikacii/evropa/demograficheskaya-revoluciya_v-evrope_migraciya_kak_orudie_globalizacii/ (дата обращения 08.08.2016).
13. Шишков, Ю. В. Интеграционные процессы на пороге XXI века. Почему не интегрируются страны СНГ / Ю. В. Шишков. — М.: III тысячелетие, 2001. — 480 с.
14. Щербакова, Е. Население ЕС-28 превысило 510 миллионов человек / Екатерина Щербакова // Демоскоп Weekly : электронный журнал. — 1 июля — 21 авг. 2016. — № 691–692. — URL: <http://demoscope.ru/weekly/2016/0691/barom01.php> (дата обращения 27.09.2016).

Статья поступила в редакцию 30.11.2016

Garas, L. N., Karimov, A. A. Modern Transformation Processes in the European Union: The Crisis Aspects

The article discusses the historical reasons for the transformation of the European Community and the modern challenges to the stability of the European integration project. The factors and peculiarities of modern European crisis (demographic, debt, migration, political) as well as their possible implications for the entire EU are analyzed.

Keywords: European Union, the integration project, the demographic crisis, debt crisis, migration crisis, political crisis, stability.

Анализируются факторы социально-экономических и политических кризисов в Венесуэле на рубеже столетий. Методологическим основанием анализа выступает структурно-функциональный подход, в соответствии с которым устойчивость политической системы оценивается с позиций ее возможности выполнять основные функции. Акцентируется внимание на изменениях, произошедших в политической системе Венесуэлы, в период пребывания у власти У. Чавеса. Делается вывод о снижении устойчивости политической системы в условиях нынешнего кризиса власти и усилении влияния дестабилизирующих факторов.

Ключевые слова: Венесуэла, кризис, политическая система, У. Чавес, устойчивость политической системы.

Е. Н. Максимова, доцент, д-р полит. наук

Севастопольский государственный университет

E-mail: astarta_05@mail.ru

КРИЗИСЫ РАЗВИТИЯ СОВРЕМЕННОЙ ПОЛИТИЧЕСКОЙ СИСТЕМЫ ВЕНЕСУЭЛЫ

На протяжении нескольких десятилетий одной из актуальных тем политических исследований продолжает оставаться проблематика социально-политических кризисов. Теоретико-методологические основания исследования кризисов получили развитие в работах зарубежных и отечественных исследователей, в частности, комплексно изучены факторы политических кризисов на постсоветском пространстве; разработаны междисциплинарные методологии исследования кризисов как на глобальном, так и на локальном уровне политической системы; проанализирована взаимозависимость экономических и политических кризисов; проведены сравнительно-системные исследования социально-политических кризисов в различных обществах и т. д. Несмотря на столь широкую теоретико-методологическую базу, многообразная практика политического развития демонстрирует новые образцы кризисов, причины и характеристики которых не систематизированы.

Затяжные политические кризисы сегодня имеют место в ряде крупных стран Латинской Америки. В данном контексте представляет интерес развитие политической системы Венесуэлы, со всей ее спецификой. Предпосылки сегодняшнего политического кризиса кроются в особенностях венесуэльского общества, экономической модели, а также специфике политических институтов.

Политическая система Венесуэлы, как и ряда других латиноамериканских стран, отличается повышенной динамикой и частым чередованием фаз устойчивого и неустойчивого развития. Нынешний политический кризис ознаменовал новую фазу неустойчивости политической системы после относительно устойчивого периода развития, совпавшего с последним десятилетием пребывания у власти У. Чавеса. Возникает ряд вопросов. В частности, какие изменения произошли в политической системе Венесуэлы? Почему политическая система вышла из зоны действия аттракторов, которые в период правления У. Чавеса придавали устойчивость всему обществу? Для ответа на данные вопросы необходимо проанализировать предыдущий этап функционирования политической системы, а также определить специфические черты политического развития Венесуэлы.

В качестве гипотезы определим следующий тезис: устойчивость либо неустойчивость политической системы Венесуэлы определяется с одной стороны экономическим фактором – масштабами экспорта нефти, с другой – способностью правящей политической элиты либо отдельного политического лидера решать насущные социально-экономические проблемы. При этом фоновой ситуацией для всех без исключения политических систем Латинской Америки выступает высокий уровень социального расслоения в обществе, а также его чрезмерная поляризация. Политическая система Венесуэлы достигала максимальной устойчивости в период снижения степени социального неравенства в обществе.

Начиная с 1990-х гг. политическая система Венесуэлы демонстрирует тенденцию к росту собственной неустойчивости, при этом причины кроются как в политической, так и экономической плоскости. Экономическая модель Венесуэлы, ориентированная на природные ресурсы, ставит ее эффективность в зависимость от колебаний мировых рынков сырья. Такие экономики именуют экономикой «ресурсного проклятья». Ресурсно-ориентированные экономики отличаются не только низкими темпами роста, но и формируются в политических системах со слабо развитыми институтами. Более того, «ресурсное проклятье» создает «замкнутый круг», что приводит к дальнейшему упадку политических и экономических институтов.

В наибольшей степени издержки ресурсно-ориентированной модели экономики Венесуэлы проявились в 1997 г., когда произошло снижение цен на нефть. В тот момент, кроме данного фактора, на экономику страны, во-первых, повлиял производственный спад 1994 г., который привел к оттоку капитала и банковскому кризису. Во-вторых, правящая политическая элита не смогла провести последовательную антикризисную политику, создать стабилизационный фонд и реализовать налоговую реформу. Эффект синергии проявился в полной мере, когда в результате снижения цен на нефть произошли валютный и налоговый кризис. В условиях экономической нестабильности снизилась способность политической системы эффективно распределять ресурсы в обществе. Это привело к обострению социальных конфликтов, падению социально-экономических показателей качества жизни в обществе и, как результат, к поляризации общества.

В социально-экономическом контексте позитивная динамика наметилась лишь спустя десятилетие благодаря реформам У. Чавеса, когда удалось снизить остроту социального неравенства в обществе. Это подтверждают показатели коэффициента Джини, который отражает распределение общественного богатства между различными социальными слоями. В Венесуэле данный показатель, как и в других странах Латинской Америки, был достаточно высок. В 2002 г. коэффициент Джини равнялся 0,5, однако к 2009 г. его удалось снизить до 0,39. Также снизился уровень безработицы с 13,2 % в 2000 г. до 7,5 % в 2007 г. [9]. В рассматриваемый период позитивные тенденции демонстрирует экономика: после кризисного для Венесуэлы 2002 г., когда ВВП на душу населения составлял 3,6 тыс. долл., стал ощутим рост экономики – 8,3 тыс. долл. на душу населения в 2007 г. [9].

Такие достижения стали возможны благодаря перераспределению ресурсов в обществе, с одной стороны, и взвешенной социальной политике со ставкой на решение проблем образования, медицины – с другой. Проведение масштабных социальных программ было направлено на повышение уровня благосостояния социально незащищенных социальных групп. Цели и задачи реформирования были отражены У. Чавесом в программе «План Боливар», которая была направлена не только на снижение уровня безработицы и степени социального расслоения в обществе, но и на снижение детской смертности, создание бесплатной системы здравоохранения, бесплатного образования вплоть до университетского уровня.

Ключевая роль в реализации боливарианского проекта принадлежала нефти. Ее роль настолько важна, что сам Чавес заявил о начале развития «нефтяного социализма XXI века». Для использования ресурсов в своих внешнеполитических целях администрация Чавеса решала три задачи по созданию системы нефтяной дипломатии. Во-первых, укрепить авторитет Венесуэлы в странах ОПЕК и добиться «справедливой» цены на энергоносители (в момент прихода к власти У. Чавеса цены резко упали из-за мирового экономического кризиса и увеличения объемов добычи странами картеля). Во-вторых, установить контроль над нефтяными ресурсами страны. И, в-третьих, создать систему энергетических партнерств в регионе и программ по распределению углеводородов. Правительству удалось решить первые две задачи, однако третье задание осталось не завершенным [4, с. 25-26].

Наряду с наиболее актуальным социально-экономическим фактором венесуэльских кризисов, нельзя не отметить влияние политико-партийного фактора на устойчивость и стабильность политической системы общества. Начиная с 1998 г. партийная система Венесуэлы вошла в состояние структурного кризиса. До указанного периода с 1958 г. продолжалась эра «Puntofijismo», получившая свое название от места (Punto Fijo), где основные политические партии после окончания военной диктатуры подписали пакт о построении современного государства на демократических началах. В соответствии с этим пактом за каждой партией закреплялись бюрократические должности. После разрешения внутренних противоречий политических партий осталось две: «Демократическое Действие» (AD) и Социально-христианская партия (COPEI). Таким образом, партийное пространство Венесуэлы в количественном контексте стало двухпартийным.

Предпосылки структурного партийного кризиса начинают формироваться с начала 1990-х гг., когда президент Венесуэлы К. А. Перес на фоне обострения социальных проблем и коррупции начинает реализацию курса либеральных реформ. Ожидаемо такая политика при заданных условиях привела к новому экономическому кризису. Падение легитимности президента привело к требованию его отставки со стороны крупных партий.

Президентские и парламентские выборы, состоявшиеся в декабре 1993 г., продемонстрировали кризис существующей партийной системы: «впервые AD и COPEI, вместе взятые, получили меньше половины голосов, в то время как треть голосов досталась Causa-R и MAS. Более того, одержал победу на президентских выборах ветеран венесуэльской политики, 78-летний Кальдера, который критиковал реформы Переса, перед выборами покинул ряды COPEI и выдвигался от альянса 17 малых

партий и организаций «Национальная конвергенция» при поддержке MAS. Впрочем, успех Кальдеры оказался не слишком впечатляющим: он получил только 30,5% голосов избирателей» [2].

Еще более серьезные трансформации произошли в партийной системе Венесуэлы после выборов 1998 г. К видоизменению структуры партийной системы привела не только низкая поддержка электоратом двух основных партий, но и регистрация в 1997 г. как участника выборов Движения за Пятую республику во главе с У. Чавесом. Предшественниками Движения за Пятую республику были Боливарская революционная армия 200 и Боливарское революционное движение 200, которые были основаны в начале 1980-х гг. Их деятельность носила скрытый характер и была направлена против существующей на тот момент партийной демократии. Недоверие электората к представителям основных партий способствовало получению У. Чавесом большей доли голосов. Тем более, что после совершения неудачной попытки государственного переворота 1992 г. и последующей амнистии президентом Г. Кальдерой в 1994 г., У. Чавес ориентировал свою деятельность на мобилизацию поддержки собственной политической силы.

Движение за Пятую республику включало в себя различные группы, ассоциации, партии и независимых членов и не имело какой-то определенной идеологии. Сначала в него входили партии, образовавшиеся в результате внутренних расколов в AD в 1960-е гг.: «Bandera Roja» («Красный флаг» – радикальная левая организация с сильными позициями в университетской среде), Социалистическое движение и несколько бизнесменов. В движении никогда не было особой институциональной структуры. Оно сохраняло свое имя как движение, и Чавес пытался не допустить создания постоянной политической структуры. Для каждого избирательных и других политических событий он создавал неформальные организации («командные группы»), которые прикладывали к формальным структурам [7, с. 52-53]. Также Движение за Пятую республику привлекло на свою сторону другие левые партии и организации. Как пишет В. Я. Гельман, «бедные слои населения, которые потеряли патронажную поддержку со стороны бывших партий, составили клиентелу новой политической силы, которая не скупилась на обещания. На парламентских выборах, состоявшихся в ноябре 1998 г., коалиция Чавеса завоевала треть мандатов, заручившись поддержкой в первую очередь в крупных городах страны. Хотя на президентских выборах в декабре 1998 г. бывший истеблишмент смог объединиться и выдвинуть общего кандидата – губернатора штата Карабобо Саласа Ромера (его поддержали и AD и COPEI), победу Чавеса было уже невозможно предотвратить. Получив 56 % голосов, Чавес возглавил Венесуэлу» [2].

И. Шуленкова отмечает: «кризис двухпартийной системы Венесуэлы был обусловлен устройством политических институтов и воздействием нефти на экономическое развитие и модели политической репрезентации. Чрезмерная институционализация венесуэльской партийной системы подорвала демократию: сильные политические партии доминировали над всей сферой политической жизни страны, что привело к блокированию всех неформальных путей для граждан быть услышанными. С другой стороны, бюрократизация партий привела к организационной жесткости, что отрицательно сказалось на процессе адаптации к новым социальным и экономическим реалиям» [7, с. 49]

Несмотря на имеющуюся критику популизма как явления, популистский политический курс, который проводился У. Чавесом, в определенной степени способствовал сглаживанию дисфункций политического представительства в Венесуэле. Как пишет зарубежный исследователь К. Робертс «популизм имеет двойные отношения с политической демократией. С одной стороны, такой режим возникает как реакция на запросы низших классов и включения их в политический процесс и может быть установленным через демократические, то есть избирательные процедуры. С другой стороны, популистский режим существует в условиях институциональной слабости, и лидеры имеют тенденцию к использованию недемократических методов правления, которые не соответствуют таким важным демократическим институтам, как система «сдержек и противовесов», верховенство закона и политический плюрализм [8, р. 2-3].

Т. Ю. Русакова, анализируя политический курс У. Чавеса, утверждает, что «новая модель развития Венесуэлы способствовала привлечению низших слоев в политическую жизнь страны. В этом плане венесуэльская конституция 1999 г. расширила и легитимно закрепила права социальных групп, которые ранее не были включены в политику, обеспечила их лояльность к правящему режиму. Таким образом, было положено начало новым формам гражданского участия» [5, с. 21].

После победы на президентских выборах У. Чавес стимулировал прямые плебисцитарные формы политического участия. В. Я. Гельман считает, что «У. Чавес сделал попытку заменить плебисцитом представительские процедуры» [2]. Действительно, на начальном этапе правления У. Чавеса подобная тенденция прослеживалась. Однако представляет интерес позиция М. В. Кусакиной, ана-

лизирующей боливариизм как идеологическую составляющую политического курса У. Чавеса на более позднем этапе его правления. Исследователь приходит к выводу о смешанном характере модели демократического устройства. В частности, она указывает, что «такая модель устройства содержит в себе элементы прямой и представительной демократии, при этом вводится такое понятие как «протагонистическая демократия» – способ организации власти, при котором общество состоит из равноправных индивидов, обладающих возможностью принимать непосредственное участие в политическом процессе. При этом государство стимулирует и поощряет любые формы политического участия на всех уровнях (локальном, региональном, общегосударственном)» [3, с. 23].

Инкорпорирование партиципаторных моделей требовало изменения системы политического управления. У. Чавес предполагал, что ключевым механизмом принятия решений должны стать референдумы. Так, в феврале 1999 г. он назначил референдум по вопросу о созыве Конституционной ассамблеи с целью принятия новой Конституции. Оппозиция в подобной тактике У. Чавеса увидела опасность действующим политическим институтам, поскольку создание ассамблеи было направлено не только на разработку проекта конституции, но и на создание своего рода учредительного собрания, способного подменить собой парламент. Верховный суд не разрешил выносить на референдум положение о наделении ассамблеи полномочиями органа принятия политических решений. В следующие полгода такое решение Верховного суда стало основным фактором конфликта и противостояния между президентом и судебной властью. Однако, в августе 1999 г. состоялись выборы Конституционной ассамблеи, в которых Чавес одержал победу и Конституционная ассамблея провозгласила себя высшим органом власти в стране. В конце 1999 г. на референдуме был поддержан проект новой Конституции.

Конституция 1999 г., как и предыдущие конституции Венесуэлы начиная с 1953 г. акцентирована на сильной президентской власти. А. Ю. Афанасьев отмечает, что «Конституция 1953 г. серьезно усилила полномочия главы государства и исполнительной власти президента, передав ему право на введение чрезвычайного положения и предоставления ему в этот период всей полноты власти. Кроме того, конституция сняла ограничения на возможность повторного переизбрания президента на его должность. Конституция формально подтверждала определенные полномочия субъектов федерации-штатов, вплоть до возможности иметь собственные конституции и собственную систему государственных органов. Однако губернаторы штатов назначались и смещались с должностей президентом республики, и фактически штаты полностью зависели от центрального правительства во главе с президентом. Таким образом, эта конституция заложила основы сверхсильной президентской власти, а все последующие конституции только модернизировали эту государственно-политическую систему, в центре которой оставался президент» [1].

Новая Конституция (1999) в качестве основных конституционных принципов закрепляла принципы демократического и социального государства, которое базируется на политическом плюрализме. Уделила значительное внимание правам коренного населения и социальным правам, ввела должность омбудсмана. В Конституции сохранена федеративная форма государственного устройства. С другой стороны, новая конституция усиливала власть президента: срок полномочий увеличился до шести лет, глава государства получал контроль над Верховным судом и Национальным избирательным советом, также была упразднена верхняя палата парламента.

В 2000-м гг. состоялись президентские выборы, на которых победил У. Чавес, получив поддержку 59 % избирателей. На парламентских выборах сторонники Чавеса получили большинство. Успех У. Чавеса был обусловлен не только ростом цен на нефть, но и значительными социальными расходами. Политика перераспределения доходов и реализация масштабных социальных программ невозможна без изъятия дополнительных ресурсов. Таким образом, в начале 2002 г. У. Чавес сделал попытку взять под правительственный контроль государственную нефтяную компанию *Petroleos de Venezuela SA (PDVSA)*. Однако уже в апреле 2002 г. вспыхнула масштабная забастовка нефтяников, поддерживаемая отдельными профсоюзами. Акции протеста были подавлены полицией. Всеобщая забастовка существенно дестабилизировала политическую ситуацию в стране. 11 апреля 2002 г. У. Чавес был отстранен от власти и взят под арест. 12 апреля 2002 г. было провозглашено создание нового переходного «демократического правительства национального единства» во главе с лидером ассоциации предпринимателей Венесуэлы П. Кармоной, который стал временным президентом. Одним из первых указов Кармоны распускался парламент, Верховный суд и приостанавливалось действие конституции страны. Профсоюзы и военные не поддержали эти действия, в результате государственный переворот не состоялся. 14 апреля 2002 г. в Каракасе У. Чавес восстановил власть.

Проявления политической нестабильности наблюдались в течение 2003 г. На фоне общенацио-

нальной забастовки нефтяников, оппозицией были собраны подписи для проведения референдума по вопросу о досрочной отставке Чавеса. На референдуме венесуэльцы поддержали У. Чавеса – 59 % проголосовало против отставки президента. В декабре 2006 г. У. Чавес был избран на новый президентский срок. В целях укрепления власти президент сделал попытку вынесения на референдум ряда поправок к конституции, которые включают, в частности, положения о возможности для себя неограниченного пребывания у власти. Такая возможность была отклонена в ходе референдума и, тем не менее, несколько позднее президенту удалось с помощью референдума получить право избираться на свой пост неограниченное количество раз.

После президентских выборов У. Чавес провозгласил курс на построение социализма и заявил о необходимости создания «партии власти», на которую он мог бы опираться. Новым явлением в развитии партийной системы Венесуэлы стало официальное объявление У. Чавесом в марте 2007 г. о создании в стране Объединенной социалистической партии. Было заявлено, что «стране нужна такая партия, в которой будут объединены рабочие, крестьянские, студенческие и другие организации. При этом если другие партии – даже большие и самостоятельные – не пожелают входить в состав новой партии, они автоматически переходят в оппозицию к правительству» [6, с. 151-152].

Тем не менее, как показали в дальнейшем парламентские выборы 2010 г., сжатия партийной системы не произошло. В парламенте (общее количество депутатов – 165) была представлена не только партия власти Объединенная социалистическая партия Венесуэлы в блоке с Компартией Венесуэлы (98 депутатов), но и оппозиционная Коалиция демократического единства (65 депутатов), а также «Отечество для всех» (2 депутата). Можно утверждать, что партийная система является достаточно концентрированной, что предполагает наличие большой политической силы с высоким коалиционным потенциалом. В то же время для современной партийной системы Венесуэлы, а также периода президентства У. Чавеса, характерно отсутствие идеологического дисбаланса, поскольку в партийной системе представлены как левые, так правые. Как минимум, такое структурирование партийной системы позволяет сглаживать один из наиболее актуальных и острых социальных расколов латиноамериканских обществ – «бедные–богатые».

Таким образом, можно констатировать ряд изменений, произошедших в политической системе в период пребывания у власти У. Чавеса. С приходом к власти У. Чавеса была актуализирована проблема реформирования системы политической власти: в частности, она видоизменялась в направлении повышения партиципаторных элементов в политической системе, с одной стороны, и укрепления власти президента – с другой. 2002–2004 годы можно считать пиком неустойчивости политической системы – в этот период происходят массовые забастовки, политические протесты, а также предпринимается попытка государственного переворота. Политическая система Венесуэлы довольно часто оказывалась в неустойчивом состоянии, однако кризиса всей политической системы не возникало – система оказалась достаточно прочной. Правящему режиму удавалось поэтапно преодолеть возникающие в системе кризисы.

Нынешний социально-политический кризис Венесуэлы намного масштабнее тех проявлений нестабильности, которые имели место при У. Чавесе, соответственно, и перспективы его преодоления весьма сомнительны. Причина масштабности и всеохватности кризиса видится, в первую очередь, во влиянии на ситуацию сразу нескольких групп факторов, которые параллельно еще и усиливают друг друга.

Первую группу факторов составляют экономические факторы. Мировое падение цен на нефть привело к катастрофическим последствиям в экономике, поскольку бюджет государства более чем на 90 % формируется из поступлений от экспорта нефти. Ситуация усложняется еще и тем, что в Венесуэле не отлажено производство товаров первой необходимости, государство зависит от их импорта. На внутреннем рынке доминируют транснациональные корпорации и собственный крупный бизнес, которые, преследуя цель политизации протеста, создают искусственный дефицит на товары первой необходимости.

Быстрое нарастание социально-экономических проблем привело к стремительному разрастанию неконвенциональных форм политического участия. На фоне роста криминального насилия, происходит радикализация оппозиционного протеста с масштабными уличными беспорядками. Неспособность нынешней власти решить социальные и экономические проблемы привела к тому, что в декабре 2015 г. был избран оппозиционный парламент. В условиях нестабильности ситуация коабитации наиболее опасна, поскольку не оставляет шансов на решение политических вопросов путем консенсуса, тем более, что позиции законодательной и исполнительной власти во главе с президентом противоположны и непримиримы.

Оппозиция неоднородна и не имеет единой стратегии выхода из кризиса; во многом ее роднит идея свержения правящей элиты и неприятие левого политического курса как такового. Тем не менее, оппозиция имеет поддержку внешних центров силы, что ослабляет позиции правящей элиты. Усложняет ситуацию в стране продовольственный кризис, который в значительной мере провоцируется транснациональными корпорациями.

Очевидно, что нынешний кризис в Венесуэле приобретает системный характер и охватывает в первую очередь такие функциональные направления политической системы как распределение ресурсов и политическое управление. Наряду с этим проявляет тенденцию к росту неконвенциональная политическая активность и ослабевает способность политической системы осуществлять политическое представительство интересов. Кризисы основных функциональных направлений политической системы свидетельствует о ее неустойчивости и высокой степени дестабилизации. Все это дает основания для пессимистических прогнозов в отношении возможности стабилизации политической системы Венесуэлы.

Список литературы

1. Афанасьев, О. Ю. Конституционно-правовое развитие Венесуэлы / О. Ю. Афанасьев // ВЕСТНИК МГИМО-УНИВЕРСИТЕТА : Официальное интернет-издание. - URL: <http://www.vestnik.mgimo.ru/sites/default/files/vestnik/2010-11-2.pdf> (дата обращения: 03.04.2015)
2. Гельман, В. Я. Венесуэла и Мексика: нефть, авторитаризм и популизм / В. Я. Гельман // Институт «Экономическая школа» : сайт. — URL: <http://www.seinstitute.ru/Files/Oil-5p165-220.pdf> (дата обращения: 21.03.2015)
3. Кусакина, М. В. Концепция боливаризма в современной политической мысли Латинской Америки (1980-е гг. – начало XXI в.) : автореф. дис. ... канд. полит. наук: 23.00.01 / М. В. Кусакина. — М., 2008. — 27 с.
4. Розенталь, Д. М. Внешняя политика Боливарианской Республики Венесуэла : автореф. дис. ... канд. ист. наук : 07.00.15 / Д. М. Розенталь. — СПб, 2013. — 34 с.
5. Русакова, Т. Ю. Венесуэла: радикал-популизм и формирование политического курса У. Чавеса : автореф. дис. ... канд. полит. наук.: 23.00.02 / Т. Ю. Русакова. — М., 2010. — 24 с.
6. Современные избирательные системы. Вып. 4. Австралия, Венесуэла, Дания, Сербия / Т. И. Чурсина [и др.] ; науч. ред. А. В. Иванченко, В. И. Лафитский ; Центральная избирательная комиссия Российской Федерации. — М. : РЦИОИТ : Ин-октаво, 2009. — 480 с. — (Зарубежное и сравнительное избирательное право).
7. Шуленкова, И. Современные популистские режимы: сравнительный анализ Беларуси и Венесуэлы / И. Шуленкова // Палітычная сфера. — 2009. — №13. — С.45–62.
8. Roberts, K. Social Correlates of Party System Demise and Populist Resurgence in Venezuela / K. Roberts // Latin American Politics and Society. — 2003. — Vol. 45. — № 3. — P. 35–57.
9. World Bank national accounts data, and OECD National Accounts data files / The World Bank // The World Bank DataBank : сайт. - URL: <http://databank.worldbank.org/data/reports.aspx?source=2&series=NY.GDP.PCAP.CD&country=VEN> (дата обращения: 15.11.2016).

Статья поступила в редакцию 28.11.2016

Maksimova, E. N. *Crises of the Development of Modern Political System of Venezuela*

The factors of socio-economic and political crises in Venezuela at the turn of the century are analyzed. The methodological basis of the analysis is a structural-functional approach, according to which the stability of the political system is evaluated from the standpoint of its ability to perform basic functions. Attention is drawn to changes in the political system of Venezuela, during the presidency of Hugo Chavez. The conclusion about the decrease in stability of the political system in the context of the current power crisis and the increasing influence of destabilizing factors is made.

Keywords: Venezuela, crisis, political system, Hugo Chavez, the stability of the political system.

УДК 32.001(470+571)

Анализируется имперская трактовка глобализационного дискурса в современной зарубежной политологии. Констатируется отказ представителей западной политической науки от имперской идеи цивилизационного единства в новых масштабах и концептуальной модели мегауровневой мировой устойчивости. Рассматриваются различные аспекты критики формирующейся модели мироустройства и результаты осмысления принципиально новой ситуации, складывающейся в мире, их значение в контексте эпохальных изменений.

Ключевые слова: имперский дискурс, глобализация, многополярное международное общество, альтернативные модели мироустройства.

Е. В. Скребец, доцент, д-р полит. наук

Севастопольский государственный университет

E-mail: l_skrebec@mail.ru

КАЧЕСТВЕННАЯ ТРАНСФОРМАЦИЯ ИМПЕРСКОГО ДИСКУРСА В ЗАПАДНОЙ ПОЛИТИЧЕСКОЙ МЫСЛИ В НАЧАЛЕ XXI ВЕКА

В условиях дестабилизации мировой политической системы Россия стремится упрочить свое лидерство в мире, традиционно связывая христианское наследие с имперской государственной формой и продолжая исполнять роль покровителя подконтрольных ей прежде территорий. Резкое обострение мировой социальной напряженности вызывает необходимость реализации нашей державой в максимально короткий срок собственного оригинального ответа на вызов сложившихся обстоятельств, представляющего собой жизнеспособную альтернативу как либеральным, так и марксистским концепциям развития, и преодоление антироссийской риторики, политического маргинализма России на политической арене. Препятствием на пути ее становления как одного из лидеров современной миросистемы, в частности, является укоренившаяся на Западе традиция рассмотрения российской политики как исключительно захватнической, направленной на создание «очередной монструозной империи».

Одной из центральных задач политической науки является исследование истории общественных представлений, забытых или репрессированных масскоммуникативных образов прошлого, построение умозрительных интеграционных концепций и доктрин, на основе которых они были сформированы. В условиях кардинальной перестройки институтов наднациональной власти наиболее успешными остаются державы, умело использующие политические технологии двойных стандартов, демонизацию имиджа оппонента, эскалацию межнациональных конфликтов и их перевод из пропагандистско-идеологических в экономические и военно-политические формы – в государствах, которые осмеливаются отступать от установленных правил современного международного режима. В этом смысле идея империи, значимая как теоретический потенциал, возможность реализации способов политического сосуществования народов, преодолевающих гомогенизирующие формы общежития, характерные для большей части либеральных теорий, и направленный на объединение цивилизаций для достижения общего блага, была отвергнута современным российским политиком. Негативный опыт функционирования СНГ, невнятность религиозной самоидентификации самой России, попытки опоры внешнеполитических программ на этнический национализм в условиях российского поликонфессионального и многонационального общества минимизировали численность сторонников возврата к имперской, «православно-славянской» ее идентичности.

Начало рассмотрению имперской формы как устаревшей исторической модели положило развитие принципа национального суверенитета в западной политической науке. Концепция нестабильности многонациональных государств продолжила эту тенденцию, отправив имперский дискурс в прошлое. Основанием критики имперской формы становились тоталитарные черты колониальных империй и восточных деспотий. Согласно традиции европейского классического республиканства империи критиковались в связи с их стремлением к завоеваниям и обогащению, приводящих к моральной деградации и неустойчивости политического режима. Длительное время в европейской политической мысли превалировало мнение, что крупными государственными образованиями можно управлять исключительно при помощи тирании (начиная с анализа опыта Древней Римской империи и «неумеренных» турецкой и китайской империй Ш.-Л. Монтескье) и именно имперскую идеологию особо характеризует способность ее адептов превращать реальные мотивы имперского завоевания и эксплуатации колоний в возвышенные с помощью цивилизаторской

просветительской миссии и мягкого патернализма. В XX в. государство-нация, казалось, навсегда вытеснило из политической практики модель империи, хотя величие и мощь европейских империй продолжали представляться западными публицистами как прогрессивные элементы монархического государственного устройства. Так, А. Тойнби считал империи универсальными государствами, облегчающими сохранение отдельных культурных традиций, обеспечивающими развитие науки и техники, противостоящими варварству. В то же время он относился к ним без симпатии, считая родиной тоталитаризма, и отмечая общую негибкость имперской власти, жесткий контроль, противодействие разнообразию, экспериментированию и творчеству, отсутствие минимальной толерантности, недостаточность самоуправления [3, с. 331]. Социолог Й. Шумпетер объяснял имперскую экспансию результатом политики, проводимой аристократией в условиях буржуазного общества; колониальные империи и их экспансионистские устремления позже характеризовала Х. Арендт, которая о британской колониальной системе писала: «Экспансия – это все...» [1, с. 186].

Научным трендом западной политической науки конца XX столетия явилась констатация возврата неоимперских, супранациональных государственных образований, сопровождаемого возрастанием конфликта цивилизаций, конкуренцией конфессий, влиянием фундаментализма (Ш. Эйзенштадт, Ж. Коломер, Л. Кор, А. Д. Смит и др.). Изменение критического предубеждения к имперской форме в западной политической мысли связывается, прежде всего, с интересом к американскому федерализму. Элементами «новой имперскости» ученые стали называть процессы развития интеграционных региональных объединений и группировок, реализующих собственные экономические интересы в иных цивилизационных регионах, появление государств-издженцев, критерии легитимности которых определяются единым мировым сувереном, повсеместное делегирование современными государствами своих функций региональным и международным организациям. Современными империями Ж. Коломер, например, называет Америку, Китай, Европу, Японию и Россию, исходя из размера их территории и количества населения, отсутствия закрепленных или постоянных границ, соединения разнообразных групп и территориальных единиц, набора многоуровневых и часто взаимно пересекающихся юрисдикций. Пять больших стран – Индонезию, Индию, Бразилию, Пакистан, Бангладеш – Коломер отнес к «имперскому типу», а Австралию и Канаду назвал «сопоставимыми с империями по территориальным размерам, но недонаселенными» [9, р. 3,5]. В настоящее время, согласно убеждению Ж. Коломера, благополучие народов зависит от «обширных демократических империй» – США и ЕС, и «подобные Китаю традиционные империи или иные зоны сопоставимого масштаба также могли бы освободить «малые нации», если бы стали достаточно эффективными в обеспечении обширных общественных благ и либерализовались бы сами» [9, р. 40].

Западные политологи пишут о сокращении роли национальных государственных институтов и действии механизма ограничения национальных суверенитетов в мировом масштабе, возрастании значения трансграничных отношений сетевого характера и универсалистских принципов, навязывании подчиненным социумам имперских норм и правил структурирования реальности. Констатируется формирование крупных союзных государств, предпринимающих попытки проецировать собственные политические нормы и принципы на весь мир. Ш. Эйзенштадт в своей теории неопатримониализма отметил функционирование принципиально новых, неопатримониальных структур и режимов, включая клиентелизм или патронажные отношения, являющиеся продуктом модернизации современных (прежде всего постколониальных) обществ и ее провала. Известный немецкий философ Ю. Хабермас описал замену права международного сообщества (международного права) имперским правом [5, с. 173].

Имперская политическая форма рассматривается западными авторами как идеальный тип глобальной политической системы, который позволит успешно решать острые вопросы и проблемы мировой политики (такие как обеспечение международной безопасности, конфессионального мира, защита центра и развитие регионов). Имперские методы призваны смягчить нарастающую планетарную и региональную нестабильность, связанную с амбициозными устремлениями существующих центров силы – европейского и американского. В то же время в нормативных оценках имперской глобализации ведущими западными аналитиками прогнозируется неизбежность дальнейших фундаментальных изменений всей системы мировых отношений, грядущего упадка американской мощи и «постамериканского мира». М. Уолцер, например, считает, что ближайшей перспективой развития цивилизации может стать многополярное международное общество («multipolar international society»), которое будет новой, ранее не известной формой миропорядка. При этом важнейшей проблемой многополярного мира станет идеология «полюсов», которыми могут быть: объе-

динение фундаменталистских исламских государств, цивилизующих империй, промоутеров насильственной демократизации, адептов коммунизма, противостояние между которыми может принять довольно жесткие формы. Стабильной многополярная система может оказаться только в случае, если она будет деидеологизированной [4, с. 13]. Н. Хомский, всемирно известный политический деятель и публицист, считает, что, несмотря на серьезные дефекты системы ООН, современный мировой порядок не предлагает лучшего варианта, чем передача именно ООН «ответственности за защиту». В доказательство этой идеи он приводит концепцию «гуманитарного империализма» Ж. Брикмона, утверждавшего, что в реальном мире единственной альтернативой такому развитию событий будет империализм могущественных государств, требующих права использовать силу там, где они «считают это справедливым», что слишком часто и предсказуемо «извращает само понимание справедливости» [7]. Слабым и беззащитным, пишет Хомский, верить в имперские иллюзии глупо – они, конечно, должны это понимать, ведь они столетиями выступали в качестве жертв имперских действий [8].

Развитие имперской идеи вызвало возврат ее научной критики и повлекло неоднозначную оценку процессов формирования глобальной империи как со стороны представителей европейской политической науки, так и в остальном мире. Негативно оценивается политика США и процессы, вызванные имперским перенапряжением, спровоцировавшие глобальный экономический кризис и все более заметный кризис управления, необоснованность имперских претензий «единственной сверхдержавы». Неактуальность имперской политической формы на современном этапе мирового политического развития доказывает, например, Д. Ливен, известный современный западный русист, который утверждает, что для человека XXI века империя является антидемократическим и безнадежно устаревшим образованием, изжившим себя [2]. К. Паттен, опытный британский дипломат, парламентарий, член Еврокомиссии в 1999-2004 гг. задачей наступившего столетия считает инкорпорирование в глобальное сообщество, без доминирования западных держав, крупных развивающихся стран мира, из которых наиболее выделяет Китай, Индию и Россию [10]. Согласно позиции Р. Уокера, одним из правил «международного» (сообщества) является «никаких империй» – гегемоны возможны, но не империи (по его словам, система государств не может выродиться в «единую имперскую форму») [11]. Д. Хелд прогнозирует «новым империям» тяжелые испытания в будущем. Сравнивая современную систему «мирового правительства» с западным христианством средних веков, ее «системой перекрещивающейся власти и многократной преданности», он пишет о формировании «неосредневековой формы универсального политического порядка» и считает, что «нет никакой гарантии, что такая система будет более упорядоченной, подотчетной и легитимной, чем предыдущие формы политической организации; скорее всего этих качеств у нее окажется во всех отношениях меньше» [6, с. 310-311]. Альтернативой такого порядка Д. Хелд считает федеральную модель демократической автономии.

Противники неоимпериализма демонстрируют апокалиптическое видение последствий его становления. Его западные критики пишут об обнищании государств периферии и полупериферии, процессах деструкции неолиберальных режимов. Подчеркивается асимметричность отношений между странами политической системы мира, которые вызвали возвращение понятия «империи» и оставили наднациональную систему принятия решений закрытой и неподотчетной. Опасения западных ученых вызывает нерешенная проблема справедливости нового мирового порядка и увеличение диспропорции мирового развития: функционирование глобальной экономической системы в значительной степени происходит за счет эксплуатации странами ядра государств периферии, целенаправленной экспансии и отработки разрушительных геополитических технологий, с помощью которых возможно «освоение территорий» в рамках, например, антитеррористических действий.

Как неоимперская идея, так и ее критика в данном контексте являются продуктом, прежде всего, западной политической науки и соответствующих ценностей. Антиимперские доводы западных исследователей отражают противоречивость институционального и управленческого обеспечения современной имперской модели, отсутствие ее единой интерпретационной схемы, инфляцию понятия «американская империя» как попытки воссоздания самого мощного и агрессивного полиэтнического государственного образования и тенденции отвержения неолиберальной монетаристской парадигмы в целом. Процессы глобализации, несовместимые с существованием крупных суверенных государств, вызывают подавление духовных составляющих и доминант последних, сопровождаются противостоянием существующих центров силы и изменениями направлений теоретических исследований и практических шагов в управлении сложными цивилизационными процессами в масштабе планеты, отдельными государствами или блоками государств. Судьба имперской идеи

предвосхитила судьбу соответствующих социальных образований, и в перспективе способна повлечь формирование способа взаимодействия западных и незападных элит, который обеспечит точность и адекватность их взаимопонимания через совместимость когнитивных смыслов и этических ценностей, единую «систему координат» в мышлении и поведении. На основе переосмысления политических установок, определяющих движение истории, глубинных изменений государственного и культурного самосознания новой России, сумевшей отказаться от способов производства, представляющих собой навязанную человечеству смертельную ловушку, и западного общества, для которого это стало витально необходимым в настоящее время, появляется, хоть и призрачная, возможность налаживания политических и экономических связей на принципах расширения взаимодействия по проблемам безопасности, обеспечения необходимого уровня взаимопонимания, эффективности в поиске консенсуса приемлемых решений в конфликтных ситуациях.

Список литературы

1. *Арендт, Х.* Истоки тоталитаризма / Х. Арендт ; пер. с англ. И. В. Борисовой, Ю. А. Кимелева, А. Д. Ковалева и др. — М.: Центр Ком, 1996. — 672 с.
2. *Ливен, А.* «Джексоновский» национализм в Америке может превратить США из консервативной державы в революционную / Анатолий Ливен ; [пер. ИноСМИ.Ru] // ИноСМИ : сайт. — URL: <http://inosmi.ru/untitled/20040306/208284.html> (дата обращения 01.07.2016).
3. *Тойнби, А. Дж.* Постигание истории / А. Дж. Тойнби ; пер. с англ. Е. Д. Жаркова. — М.: Рольф, 2001. — 730 с.
4. *Уолцер, М.* Глобального политического пространства не существует... / М. Уолцер // Свободная мысль. — 2009. — № 2. — С. 5–16.
5. *Хабермас, Ю.* Расколотый Запад / Юрген Хабермас; пер. с нем. О. И. Величко и Е. Л. Петренко. — М.: Весь Мир, 2008. — 186 с.
6. *Хелд, Д.* Современная политическая теория / [автор-сост. Д. Хелд ; пер. с англ. под общей ред. В. И. Даниленко]. — М.: NOTA BENE, 2001. — С. 278–331.
7. *Хомский, Н.* Гуманитарный империализм / Ноам Хомский ; пер. Л. Грука // Скепсис : электронный журнал. — 2008. — Сент. — URL: http://sceptis.net/library/print/id_2334.html (дата обращения 01.09.2016).
8. *Хомский, Н.* Почему для Америки все кончено? / Ноам Хомский ; [пер. ИноСМИ.Ru] // Скепсис : электронный журнал. — 2006. — Июнь. — URL: http://sceptis.ru/library/print/id_684.html (дата обращения 01.07.2016).
9. *Colomer, J. M.* Great Empires, Small Nations: The Uncertain Future of the Sovereign State / J. M. Colomer. — L. ; N.Y., 2007. — 114 p.
10. *Patten, Ch.* What Next? Surviving the 21st Century / Chris Patten. — L. : Allen Lane, 2008. — 512 p.
11. *Walker, R. B. J.* Inside/Outside: International Relations as Political Theory / R. B. J. Walker. — Cambridge: Cambridge University Press, 1993. — 233 p.

Статья поступила в редакцию 5.10.2016

Skrebets, E. V. *The Qualitative Transformation of Imperial Discourse in Western Political Thought at the Beginning of the Twenty-First Century*

Globalization discourse in imperial interpretation in modern foreign political science is analysed. The waiver of representatives of western political science of imperial idea of civilization unity in new scales and conceptual model of mega-level world stability is established. Different aspects of criticism of the formed model of world lay-out and results of comprehension on principle of a new situation folded in the world, their role in the context of epochal changes are examined.

Keywords: imperial discourse, globalization, multipolar international society, alternative models of world lay-out.

Рассматривается культурно-цивилизационное своеобразие России в контексте длительной борьбы с Османской Портой за Византийское наследство в Северном Причерноморье и на Балканах. Обосновывается необходимость разведения понятий «имперскости» и «империализма», имперской и империалистической политики.

Ключевые слова: цивилизация, Россия, Третий Рим, имперская политика, империалистическая политика, имперскость, империализм.

А. С. Филатов, доцент, канд. филос. наук

Крымский федеральный университет им. В. И. Вернадского

E-mail: asfilatov58@gmail.com

ИСТОРИЧЕСКАЯ МИССИЯ РОССИИ В СВЕТЕ КОНЦЕПЦИИ ТРЕТЬЕГО РИМА

Известное историческое предание о выборе веры для Руси в конце X века рассказывает о том, что Великий князь Владимир встречался с представителями Иудаизма из Хазарии, Ислама из Волжской Булгарии, Западного Христианства из Священной Римской Империи германской нации и Восточного Христианства из Ромейской (Византийской) Империи. В исторической науке, не говоря уже об общественном мнении, этот выбор традиционно трактуется как религиозный. Спорить с этим нет оснований. Однако, по сути, речь идёт не только о религиозном выборе Великого князя Владимира, но, прежде всего, цивилизационном. Очевидно, что более тысячи лет назад религия выполняла важнейшую социокультурную функцию в цивилизационном строительстве. Более того, после утверждения Единобожия в различных формах религии в развитых обществах первого тысячелетия нашей эры, цивилизационные системы стали определяться по религиозным признакам – христианская, мусульманская, иудейская. Потому, говоря и оценивая выбор новой религиозной формы, сделанный Русью в конце X века, мы должны видеть в нём и религиозное, и культурное, и цивилизационное выражение. При этом, исходя из того, что религия является компонентом (важным, а зачастую, определяющим) культуры, а цивилизация есть оформление социокультурного пространства, и в данном случае имеются все основания говорить именно о цивилизационном выборе Руси, сделанным ею через религиозную форму.

Отмечая существенно значимую функцию Православного Христианства в формировании российской социокультурной платформы и применения к ней цивилизационной модели, следует подчеркнуть, что в процессе исторического соприкосновения (контактов, взаимодействия, конфликтов, войн) России и Европы религиозные отношения имели достаточно выраженный политический и геополитический контекст. По сути дела, любая антироссийская позиция, занимаемая Европой в целом, отдельными государствами, в том числе из Восточной Европы, всегда является и антиправославной. Даже тогда, когда антироссийскую позицию занимают православные страны. А любая проевропейская позиция, прежде всего государств-сателлитов из Восточной Европы (Болгарии, Румынии, Венгрии, Польши, Чехии, Словакии), становится антироссийской. Следовательно, любая проевропейская позиция (культурно-цивилизационная) выливается в конечном итоге в антиправославную. Что, собственно говоря, со всей очевидностью можно наблюдать в нынешнее время.

Не исключено, что одним из мотиваторов враждебного отношения Европы к России стал факт религиозного раскола в Христианстве, на который пошла Западная Европа с середины VI века. В 1054 г. этот раскол приобрёл своё законченное выражение. Однако, этот факт не следует трактовать как разделение Христианства на Восточное (Православие) и Западное (Католичество), ибо Православие существовало со времени возникновения Христианской Церкви. Потому это событие в истории Христианства нужно рассматривать именно как отхождение / отклонение Католицизма от исторического Христианского Древа. Такое понимание издавна присутствует в Православном вероучении и здесь мы лишь это констатируем. Но из этого следует также и то, что Русь / Россия принимая Православное Христианство из Византии, брало на вооружение и Византийскую цивилизационную модель, которую в Западной Европе с середины XI века стали рассматривать сквозь призму цивилизационной конкуренции, как альтернативу своему цивилизационному выбору, с установками на её разрушение (Крестовые походы, например).

Свой цивилизационный выбор Русь подтвердила в начале XVI века, когда окончательно освободившись от золотоордынской зависимости и после падения Ромейской (Византийской) Империи в середине XV столетия, приняла на себя функции не только пользователя византийской цивилиза-

ционной модели, но и само бремя наследника Византийской цивилизации. В начале 1524 г. старец псковского Елеазарова монастыря Филофей в послании, адресованном Великому князю Московскому Василию III Ивановичу, наполнил смыслом давно существовавшее представление о царской статусности княжеской власти на Руси, сформулировав идею Третьего Рима. Следует отметить, что ещё отца Василия III Ивана III (при котором и произошло освобождение от политической зависимости от Золотой Орды в 1480 г.) полагали приемником римских и византийских императоров, а он сам притязал на царский титул. Сам Филофей сравнивает Великого князя Василия III с Римским императором Константином Великим, перенесшим в 330 г. столицу Римской Империи на место древнего греческого полиса Византия и названную Новым Римом (неофициально – Константинополем), признанного в Русской Православной Церкви Святым Равноапостольным императором.

Сама концепция Третьего Рима как нового государственного (сейчас бы сказали – геополитического) статуса Руси была сформулирована Филофеем фактически в четырёх предложениях, но по смысловой наполненности, исторической значимости и политической ёмкости она превосходит многие тома: «Да вѣси, христороубче и боголюбче, яко вся христіанская царства приидоша в конецъ и снидошася во едино царство нашего государя, по пророческимъ книгамъ, то есть Ромейское царство: два убо Рима падоша, а третий стоить, а четвертому не быти. <...> да вѣсть твоа держава, благочестивый царю, яко вся царства православныя христіанскія вѣры снидошася въ твое едино царство: единъ ты во всей поднебесной христіаномъ царь <...> якоже выше писахъ ти и нынѣ глаголю: блюди и внемли, благочестивый царю, яко вся христіанская царства снидошася въ твое едино, яко два Рима падоша, а третей стоить, а четвертому не быти. Уже твое христіанское царство инѣмъ не останется, по великому Богослову» [2, с. 383].

Особо стоит отметить, что Филофей не был автором самого термина и определения Третьего Рима, он лишь обосновал применение этого понятия к Руси / России. Но именно применительно к России эта концепция смогла наиболее полно раскрыться.

Концепция Третьего Рима, как религиозно-историософская и политическая идея, возникает в период упадка Ромейской (Византийской) Империи, которая претендовала на культурно-историческое и политическое наследие Римской Империи. Ромейская Империя рассматривала себя как естественное продолжение Римской Империи в новых исторических условиях со сменой религиозной доминанты от древнеримской религии язычества на Христианство. Однако, с учётом того, что государственно-политический центр Империи сместился на восток – из Рима в Константинополь, – то современники угасания Ромейской Империи стали рассматривать Константинополь как Второй Рим и искать ему дальнейшее историческое продолжение. Ведь Первый Рим в эпоху Средневековья потерял не то, что имперский, но и столичный статус, даже несмотря на пребывание в нём римских первосвященников (да и то не всегда, если вспомнить «Авиньонское пленение пап» в 1309–1378 гг.). К тому же, в Западной Европе возник свой проект наследования Римской Империи – Священная Римская империя, образованная в 962 г. (с 1512 года – Священная Римская империя германской (тевтонской) нации). И хотя Рим был в одном историческом эпизоде столицей этой Империи, но, в большей степени, формально. А реальными столицами являлись, исторически последовательно, Аахен, Франкфурт, Прага и Вена. Следует также уточнить, что Священная Римская Империя, созданная королём Германии Оттоном I Великим (которого ещё называют восточно-франкским королём) рассматривалась как прямое продолжение не только античной Римской Империи, но и франкского государства Карла Великого – Империи Запада (800–814 гг.).

Собственно говоря, не то что концепции Второго Рима в природе не существовало, но и сами Империи, продолжательницы Римской, – Восточная (Ромейская / Византийская) и Западная (Франко-Германская / Тевтонская) – рассматривали себя скорее как собственно Римские в новых исторических условиях и каждая стремилась поглотить другую. В религиозной сфере это проявлялось противоборством Католицизма с Православным Христианством, а в политической – завоеваниями Запада Константином Великим в первой половине IV века и Юстинианом I в первой половине VI века и завоеванием Востока крестоносцами во время Крестовых походов XI–XIII вв. Если и применимо какое уточняющее обозначение к продолжателям Римской традиции, то это эпитет «Новый», как иногда обозначался Константинополь – Новый Рим. Характерно, что само понятие Второго Рима возникло в русской историософской и религиозной традиции в период обоснования концепции Москва – Третий Рим.

Таким образом, оба эти проекта – Западный (Римский) и Восточный (Римский) были конкурентами в плане внедрения собственных способов и методов цивилизационно-государственного устройства постантичной Европы. Характерно, что такая конкуренция продолжалась не только в эпоху

Средневековья, но и Нового и Новейшего времени, продолжается и сейчас. Правда, в ином цивилизационном облике. Однако об этом несколько позже.

В основе идеи Третьего Рима лежит концепция «переноса империи» (*translatio imperii*), которая использовалась в Ромейской / Византийской Империи для легитимации притязаний на преемственность по отношению к Римской Империи. Хотя сама концепция, строящаяся на идеи перехода метафизического мирового царства из страны в страну, родилась гораздо раньше. – В Библии (Ветхий Завет) в Книге пророка Даниила повествуется о «четырёх царствах», последовательно сменяющих друг друга в мировой истории, в «Энеиде» Вергилия содержится сюжет о переносе Троянского царства в Италию (Рим – новая Троя). (Любопытно заметить, что если исходить из того, что Рим – Вторая Троя, тогда Москва должна быть обозначена как Четвёртая Троя, или Пятая, в случае включения в этот перечень Афин, перед Римом!).

Впервые, в русле Рим–Константинополь, наследниками Рима себя провозгласили в XIV веке сербский царь Стефан Урош IV Душан и болгарский царь Иван–Александр (Иоанн–Александр), имевшие родственные связи с византийской династией. В болгарской письменности того времени даже встречается идея, что новым Константинополем является Тырново, тогдашняя столица болгарского государства. Однако, ни в Сербии, ни в Болгарии не сложилось целостной концепции Третьего Рима и это были, скорее, попытки обосновать свои претензии на византийский престол.

Авторство и концепции, и теории Третьего Рима принадлежит России. Возникновение теории Третьего Рима связано с тем, что Россия (Московская Русь) конца XV – начала XVI вв. взяла на себя миссию создателя проекта цивилизационного устройства. **Тем самым Россия не только выступила в качестве наследника проекта, разрабатываемого и утверждаемого в Ромейской / Византийской Империи, но и приняв на себя роль конкурента Запада (в тот период Священной Римской империи германской нации, а в последующее время иных государственных европейских образований – Швеции, Франции, Австро-Венгрии, Пруссии) в цивилизационном обустройстве. Этот признак хотелось бы особо отметить, т. к. им определяется не только последующее, начиная с XVI века, развитие Российской Державы, но и будущее современного Русского Мира, выражающего особенности Российской цивилизации, отличной от Европейской.**

Уже в Новое и Новейшее время обнаруживались попытки политического использования идеи Третьего Рима. Все они возникали в Италии – в XIX веке Джузеппе Мадзини пропагандировал идею республиканского Третьего Рима во время объединения Италии. Он считал, что Первый Рим был Имперским, Второй Рим – Папский католический, а сменить их должен Третий Народный Рим. Бенито Муссолини в середине XX столетия ограничивался лишь выражением «Третий Рим» как наследник Имперских традиций в фашистской Италии. Необходимо отметить, что идея Третьего Рима для России имела культурно-цивилизационный смысл, а для Италии сугубо политическую окраску, вытекающую из территориальных признаков. И в этом состоит принципиальное отличие.

Теория Третьего Рима с самого начала своего возникновения в России носила характер мессианства и не была новой формой мессианизма. Эта особенность является очень важной, так как понятия мессианства и мессианизма принципиально отличаются, хотя разница в терминах определяется всего лишь одной буквой. Этимологические различия слов миссия и мессия влекут за собой существенные понятийные отличия. Миссия происходит от латинского *Miss, mitto* – посылать. А мессия с иврита מָשִׁיחַ, *Машиах* – помазанник. На древнегреческом языке помазанник – *Χριστός, Христос*.

Помазание оливковым маслом (елеем) было частью церемонии, проводившейся в древности при возведении монархов на престол и посвящении священников в сан. В Иудаизме слово «машиах» иносказательно означает «царь». Иудеи верят, что идеальный царь, потомок царя Давида, будет послан Богом, чтобы осуществить «избавление» (духовное и/или физическое) народа Израиля и спасение человечества. В христианской традиции используется также термин «Спаситель». В определенных направлениях ислама мессией именуется пир – глава общины, духовный учитель у суфиев и некоторых других конфессиональных групп.

Потому, с точки зрения христианско-православных ценностей и принципов, мессианство является качеством Бога в лице Иисуса Христа и люди, равно как и социальные институты (будь то государство) не вправе наделять себя такими божественными полномочиями. Они могут выступать как посланники Бога в богоугодных делах. Исходя из этого, а также основываясь на сути внешнеполитических действий России как имперского образования (выраженной на приведённых выше примерах), нам следует говорить о русском / российском мессианизме, но не о мессианстве. Мессианство (богоизбранная нация, нация–мессия) характерны для иудео-еврейской культурно-цивилизационной традиции. Но это уже другая тема разговора и исследования.

Отмеченные свойства миссианизма России, связанные с идеей Третьего Рима, находили своё проявление в освободительной миссии России во внешней политике. Например, в русско-турецкой войне, пожалуй, самой длительной в истории человечества. Очень важно и показательно, что сама эта освободительная миссия служит примером того, что не только внешняя, но и внутренняя политика России является имперской и охранительной, но не империалистической. Это утверждение исходит из отличий между понятиями «имперская политика» и «империалистическая политика», необходимости разводить в определениях эти понятия.

Империя – понятие, этимологически исходящее от слов «власть» и «государство», выражающее вид (форму) организации управления социумом на обширном географическом пространстве, при котором разнообразные регионы государства пользуются покровительством имперского центра. Имперскость – власть (от *imperium*).

Имперский способ социального управления обеспечивает ограничение своеволия провинций и региональных вождей, угнетающих малые социальные сообщества.

Империализм – этимологически связан с господством и обозначает подавление любого своеобразия, навязывание различным регионам стандартов, выработанных в империалистических центрах. Империализм – господство, контроль.

Империалистическая политика означает стремление к гегемонизму и подчинению своим интересам всех окружающих социальных общностей и институтов.

Данные определения позволяют отметить, что термины «имперскость» и «имперская политика», с одной стороны, и, с другой стороны, «империализм» и «империалистическая политика» имеют терминологический консонанс, этимологические различия и понятийно-смысловые отличия. Иными словами, как термины они схожи, что приводит к их восприятию как синонимов. Собственно говоря, именно так не только в научной, но и публичной литературе используются эти термины. Однако при этом совершенно упускается тот факт, что понятие империализма рождается по сути дела в конце XIX – начале XX веков (одним из главных разработчиков которого был В. Ленин) в связи с возникновением в это же время реальных социально-политических и геополитических процессов, которые это понятие призвано было выражать. А империя и имперскость, имперская политика существовали задолго до этого времени и в качестве понятия империя использовалась в полной мере в Древнем Риме. Таким образом, мы фиксируем и исторические различия и отличия имперскости и империализма, позволяющие однозначно разводить и сами понятия.

При этом в каждом конкретном историческом случае империя и имперская политика имели совершенно специфические условия воплощения. Например, политика Римской Империи принципиально отличалась от политики не только цивилизационно и по времени удалённой Империи Тан в Древнем Китае, но и более поздних, но цивилизационно родственных Византийской Империи и Священной Римской Империи германской нации.

В то же время, в имперской политике могут обнаруживать себя и империалистические методы, что находило применение и в древности, и в эпоху Средневековья, и в Новое время, и может ещё более явственно наблюдаться в современное время – в период возникновения и существования империализма. Но, империализм и империалистическая политика не отменяют и не приходят на смену имперскости и имперской политики, а лишь встраиваются (безусловно, агрессивно) в геополитические и социокультурные процессы.

Эти аргументы дают основания утверждать, что Российская Империя, её имперская политика имели свои собственные выражения. Но это была именно имперская, а не империалистическая политика. Точно также как и политика политического приемника Российской Империи – СССР, была имперской, но не империалистической. Хотя, конечно же, империалистические методы в имперской политике могут иметь место. Что касается Советского Союза, то такие проявления мы, безусловно, обнаруживаем. Однако, принципиально заметить, что СССР, как коммунистический проект, имел в основании своём не российские, а европейские мотивы, трансформированные основоположниками коммунистической идеологии К. Марксом и Ф. Энгельсом.

Следовательно, когда мы говорим об имперской политике, мы ни в коем случае не предполагаем гегемонизм и господство, всё то, что связано с империализмом.

Имперская политика, также как и империалистическая, в своём внешнем выражении становится фактором геополитики. При всей технологической родственности имперской и империалистической геополитики, они имеют принципиальные различия. И эти различия во многом связаны с особенностями цивилизационных типов государств, которые выступают в качестве субъектов или акторов геополитики.

По определению, которому я склонен следовать, политика если и является концентрированным выражением, то разнообразных социальных интересов, включая экономические, культурные, цивилизационные, религиозные, групповые, личностные. И не факт, что экономические интересы всегда играют в политике определяющую роль. В этом случае, геополитика является выражением цивилизационных интересов (интересов государств, являющихся цивилизационными лидерами) во внешнем географическом пространстве.

Цивилизация как устройство географического пространства, определяемое разнообразными культурными моделями, имеющими общий синергетический алгоритм, создаётся и строится благодаря технологии, обеспечиваемой сформировавшимся в обществе образом (идеей) миропостроения. Для цивилизации большое значение имеет идейно-смысловая конструкция, которая объясняет её сущность, происхождение, существование в настоящее время и в перспективе. Подобно рода идейно-смысловые конструкции включают в себя идеологические концепты, исторический образ (картину), социокультурные установки и стандарты, мифологемы. Очень важно, чтобы сформированный из отмеченных элементов идейно-смысловой конструкт цивилизации имел, в достаточной степени, рационально-логическое обоснование, авторитетное для внутреннего сообщества и внешнего окружения. Чтобы этот конструкт был понятным не только для узкой группы его адептов и фанатов, но и для широкого общества, распространяющегося в международном пространстве.

Идейно-смысловая конструкция / конструкт (ИСК) цивилизации это её иск будущему, это поиск и на основе его выстраивание своей модели в будущем. Такие иски способны принимать только общества, которые имеют необходимые внутренние, системные способности и возможности создавать свои собственные цивилизационные проекты и вписывать в геополитическое пространство. В таких конструкциях находится место и для мифов, и для мифологем. Однако цивилизационные иски не сводятся ни к мифам, ни к мифологемам. В этом принципиальное отличие цивилизационных проектов от этнополитических сюжетов, которые лишь с помощью мифов пытаются вдохнуть идеи в существование национального государства. Зачастую, даже мифологемы остаются недоступными для таких сюжетов.

Как раз одной из первых идейно-смысловых конструкций цивилизации для России стала концепция Третьего Рима. Причём, как отмечалось, что идея Третьего Рима не сразу пришла в Москву, а совершила некое «путешествие» по Славянскому Миру. Это «путешествие» в Сербии и Болгарии идеи Третьего Рима мы можем рассматривать и как идеологическое обоснование попыток этих государств взять на себя функции освободителей Византийского социокультурного пространства и цивилизационной территории от инокультурной агрессии Османской Порты. Как известно, им это сделать не удалось. Зато Россия смогла выиграть борьбу за Византийское наследие и, при этом, даровать освобождение и Сербии, и Болгарии, и Греции (являвшейся социокультурным ядром Византийской цивилизации), и многим другим государствам.

Анализ русско-турецких войн или войны, если речь идёт именно о борьбе за Византийское наследство, показывает и подтверждает сделанные выше заключения и определения. Характер этих войн, происходивших на протяжении 310 лет – с 1568 по 1878 гг. – наглядно можно продемонстрировать в виде таблицы.

Таблица 1

Русско-турецкие войны

Годы	Название	Итог для России	Статус войны
1568–1570	Русско-турецкая война	Победа	За свою территорию
1676–1681	Русско-турецкая война	Неопределенный	За свою территорию
1686–1700	Азовская война	Победа	За свою территорию
1710–1711	Прутский поход	Поражение	За свою территорию
1735–1739	Русско-турецкая война	Неопределенный	За свою территорию
1768–1774	Русско-турецкая война	Победа	За свою территорию
1787–1792	Русско-турецкая война	Победа	За свою территорию
1806–1812	Русско-турецкая война	Победа	За освобождение порабощённых народов
1821–1832	Греческая революция	Победа	За освобождение порабощённых народов
1828–1829	Русско-турецкая война	Победа	За освобождение порабощённых народов
1877–1878	Русско-турецкая война	Победа	За освобождение порабощённых народов

Из одиннадцати войн лишь одна не была чисто русско-турецкой – Греческая революция. Однако она включена в общий список вполне обоснованно, т. к. помощь России в её успешном исходе была определяющей. – Освободительный отряд Александра Ипсиланти, начавший восстание на территории Молдавии 6 марта 1821 г., формировался на российской территории из числа, главным образом, российских офицеров греческого происхождения. Сам Александр Константинович Ипсиланти (в Греции – князь Александр Ипсилантис-младший) с 1817 г. служил в звании генерал-майора в русской армии. Первым правителем независимой Греции (1827–1831 гг.) был граф Иоанн Каподистрия, занимавший ряд высших российских государственных должностей, а с 1816 по 1822 гг. являвшимся министром иностранных дел (управляющим Министерством иностранных дел в звании статс-секретаря) Российской Империи. Из общей численности войск коалиции, поддерживающей Греческую революцию, включая греческих повстанцев, в 1 318 000 солдат, Россия мобилизовала один миллион 200 тыс., Британская Империя – 8 тысяч, Франция – 10 тыс., греческих ополченцев было 100 тыс. Да и сама победа Греческой революции стала возможной благодаря победе Российской Империи в русско-турецкой войне 1828–1829 гг.

Из 11 русско-турецких войн 7 Россия вела за сохранение и возвращение своих исторических территорий, 4 войны были за освобождение порабощённых народов. Таким образом, Российская Империя в этом противоборстве не вела ни одной захватнической войны. Общий итог этих войн – 8:1 в пользу Российской Империи (при двух войнах с неопределённым итогом). Характерно, что к концу XVIII в. Россия завершила войны с Турцией за возвращение своих исторических территорий, в течение всего XIX века вела с Турцией войны за освобождение порабощённых балканских народов – молдаван, валахов (ставших сейчас румынами), греков, болгар, македонцев, сербов.

Показательной в плане освободительной и сдерживающей миссии России в Причерноморье и на Балканах является русско-турецкая война 1806–1812 гг.

В течение XVIII века, ведя войны с Турцией за возвращение своих исторических территорий, Россия добилась от Османской Империи признания автономного статуса Молдавии и Валахии. Более того, Российская Империя выступала в качестве гаранта неприкосновенности автономной власти этих княжеств.

В августе 1803 года Турция в одностороннем порядке отправила в отставку правителя Молдавии Александра Музури и Валахии Константина Ипсиланти, что противоречило русско-турецким договорам, подписанным в конце XVIII столетия, по которым назначение и смещение правителей Молдавии и Валахии должны происходить с согласия России. В ответ на нарушение договоров со стороны Турции и, главным образом, с целью защиты Молдавии и Валахии в 1806 г. в княжества были введены русские войска генерала И. И. Михельсона, что не противоречило статье 16 Кючук-Кайнарджийского мира 1774 г. Турция в дальнейшем повела себя достаточно агрессивно по отношению к местному мирному населению. В ноябре 1806 г. турецкий военачальник Мустафа-паша выслал отряд войск к Бухаресту, заняв который, турки устроили насилие над его жителями. Валахов и непосредственно жителей Бухареста спасли русские войска, когда 13 декабря турки были вытеснены отрядом генерала Милорадовича и покинули Бухарест.

Продолжавшиеся в течение шести лет военные действия России против Османской Империи в итоге закончились очередной победой русского оружия, которая создала основания для сохранения форм внутренней самостоятельности княжеств Молдавии и Валахии, а впоследствии и обретения ими полной независимости. Примечательно, что для Валашского княжества протекторат России 1829–1856 гг. стал фазой для утверждения государственной независимости. В то время как вассальная зависимость от Османской Империи привела к утрате даже внутренней самостоятельности.

Примечательно, что четыре последние русско-турецкие войны были со стороны России освободительными для порабощённых народов Балкан, а не за свои исторические территории.

Что касается войн с Оттоманской Портой и за свою историческую территорию и за Византийское наследство (Византийское культурно-цивилизационное пространство), то здесь, прежде всего, следует рассматривать борьбу России за возвращение Тавриды (Крыма). Пожалуй, единственной точкой зрения, оппонирующей цивилизационной миссии России в Крыму, является позиция об исторической укоренённости крымских татар в Тавриде / Крыму, которая выражается некоторыми историками, политологами и политиками. Причём, эта позиция лишена научно-исторической обоснованности, зато наполнена политизированными суждениями и оценками. Её представители с упорством, достойным лучшего применения, пытаются убедить не только крымское и в целом российское сообщества, но и мировую общественность в исключительных правах крымско-татарского этноса на Крым, его историю, настоящее и будущее. Нам хотят внушить, что только крымские тата-

ры являются коренным народом Крыма. При этом, ничтоже сумняшеся, своими историческими предками они называют и киммерийцев, и тавров, и скифов, и готов, и даже понтийских греков, хотя прямые потомки последних – крымские греки – живут до сих пор в Крыму. С таким подходом современные турки могли бы объявлять себя потомками и византийцев, и античных пергамцев (создателей исторического Пергамского царства в северо-западной части Малой Азии), и тех же древних греков. Но туркам хватает морального такта и культурной корректности избегать соблазнов таких утверждений. А вот некоторым крымско-татарским деятелям от этнополитики нейдет!

Хотя, статус пришлости современных крымских татар на полуострове Таврида особо доказывать нет необходимости. Достаточно посмотреть непредубежденным взглядом на историю того же Крымского ханства, возникшего на базе Крымского улуса Золотой Орды в 1443 году. Ни за свой микроскопический, и не только по историческим меркам, период независимого существования (32 года), ни тем более во времена вассальной зависимости от Османской Империи (Оттоманской Порты) ни в каких исторических документах, имеющих отношение к официальной идеологии этого квазигосударства, мы ничего не найдем, что выводило бы корни самого ханства и его правящей элиты, в т. ч. ханов, из исторических эпох, предшествовавших первому появлению татар в Крыму в первой трети XIII века. Скорее наоборот, ханская идеология безапелляционно связывала и институты власти, и само крымско-татарское общество с традициями и историей Чингизидов и самого Великого Монгола. Вот этот, никем не опровергнутый исторический факт – отсутствие каких-либо исторических связей между Крымским ханством (тем более Крымским улусом Золотой Орды) и имевшимися, начиная с первой половины I тысячелетия до н. э., на территории Тавриды культурами и цивилизациями киммерийцев, тавров, скифов, греков, готов, русичей (русских) – указывает на абсурдность каких-либо посягательств крымских татар на статус «коренной нации».

Для любого здравомыслящего человека является совершенно очевидным, что территория расселения еще не означает возникновения особых прав на всё историческое прошлое этой территории. Иначе, ныне живущие в Германии выходцы из той же Турции или Афганистана будут через некоторое время говорить о своих баварских, швабских, померанских, саксонских и прусских предках.

Потому, в контексте цивилизационной миссии России, её противоборстве с Оттоманской Портой за освобождение Византийского культурно-цивилизационного пространства, следовательно, борьбы за Византийское наследство, следует рассматривать русско-турецкие войны за возвращение Тавриды (Крыма).

Возвращение Крыма в Российское социокультурное и политическое пространство в 1783 году явилось результатом российско-турецкого противоборства в регионе Причерноморья. Крымский юрт (именно таким было самоназвание этого псевдогосударственного образования) фактически был частью Османской империи, которая позволяла крымским ханам проявлять ограниченную самостоятельность на определённой территории. То есть крымские ханы, по сути, были турецкими воеводами на полученных от османского престола землях. Если посмотреть на территорию Крымского юрта до возвращения Россией Тавриды (Крыма), то мы увидим, что наиболее важные территории этого региона (Северного Причерноморья) непосредственно контролировались Турцией и были выведены даже из ограниченной юрисдикции крымских ханов. Речь идёт о Южном берегу Крыма от Херсонеса до Феодосии, Керчи и Таманском полуострове и Таганрогском заливе с крепостью Азов. Все эти земли были захвачены Турцией, которая рассматривала их вместе с народами как источник обогащения. Отсюда – работорговля.

В этом процессе Крымский юрт выполнял функцию одного из центров работорговли Османской Империи, на невольничьих рынках которого велась человеконенавистническая торговля людьми из прилегающих к турецкой империи районов, подвергавшихся набегам со стороны крымско-татарских вотчинников турецкого султана. На невольничьих рынках Крымского юрта (Крымского ханства) коверкались судьбы миллионов русских людей (большинство из которых составляли предки современных украинцев). Потому оставлять без участия этот край, к тому же исторически принадлежащий России ещё со времён Крещения Великого князя Владимира, российская императрица Екатерина Вторая и князь Григорий Потёмкин не могли.

Кстати, именно по этим причинам восстановление в Симферополе памятника Екатерине Великой, одной из наиболее выдающихся представителей династии Романовых, это и знак памяти о миллионах русских мучеников, ставших жертвами на невольничьих рынках Крымского юрта (ханства), потому что возвращение Россией Крыма в конце XVIII столетия положило и конец гнусной работорговле в Северном Причерноморье.

Отсюда следуют совершенно однозначные выводы:

1. В конце восемнадцатого века Российская Империя вела войны в Причерноморье и Балканах с Османской Портой за освобождение своих исторических территорий, входящих по целому ряду социогенетических признаков в структуру российского социокультурного пространства и находящихся в сфере российских цивилизационных интересов, а также за освобождение культурно-цивилизационно близких – славянских и православных – народов Балканского полуострова.

2. Российская Империя в течение всех одиннадцати войн с Турцией за три с лишним столетия никогда не ставила перед собой цель уничтожения турецкой государственности и, тем более, турецкого народа. Характерным примером этого рода является помощь Российской Империи Османской Порте в 1831–1833 гг. во время восстания правителя Египта Ибрагима-паши. Во время войны Османской Империи с Египтом, в июле 1833 г. был подписан Ункяр-Искелесийский договор между Российской и Османской империями, обязавший два государства приходить друг другу на помощь в случае войны. К слову сказать, этот Договор был нарушен Османской Портой в 1853 г., когда она совместно с Британской Империей, Францией и Королевством обеих Сардиний объявила войну России. Тем не менее, факт отсутствия антитурецкого настроения у России в период её войн с Османской Империей во многом объясняет уважительное отношение турок к русским и России.

3. Исходя из этих фактов, следует абсолютно точное заключение, что в конце восемнадцатого века Россия никакой войны с Крымским ханством не вела и не могла вести, потому что такого государства, как субъекта международных отношений, просто не существовало. Вассальная зависимость Крымского юрта от Османской Империи не позволяет вообще говорить о каких-либо русско-крымско-татарских войнах. Соответственно не было и ликвидации Крымского ханства, которого в 1783 году в качестве самостоятельного государства не было – нельзя ликвидировать то, чего не существует. Кстати, большинство крымских татар возвращение Крыма в состав Российской Империи, как историко-культурной и цивилизационной наследницы Византийской Империи и Русской державы IX–XII веков, воспринимали вполне положительно и активно включались в социокультурное строительство России. Исмаил Гаспринский в конце девятнадцатого века писал о русском мусульманстве и тюркской составляющей российской культуры (Русского Мира).

Чтобы развеять чьи-либо сомнения в правильности и точности моей оценки, процитирую слова самого Исмаила Гаспринского из его статьи «Русское мусульманство. Мысли, заметки и наблюдения мусульманина (1881)»: «Русские мусульмане по законам нашего отечества пользуются, равными правами с коренными русскими и даже в некоторых случаях, во уважение их общественного и религиозного быта, имеют кое-какие преимущества и льготы. ... Служащий или образованный мусульманин, принятый в интеллигентном обществе, торговец в среде русского купечества, простой извозчик, официант в кругу простого люда – чувствуют себя одинаково хорошо и привольно, как сами русские, не тяготясь ни своим происхождением, ни отношением русского общества, так что образованные мусульмане, имевшие случай знакомиться с разными европейскими обществами наиболее близко, искренне сходятся с русскими людьми. Это не более, как следствие едва уловимого качества русского национального характера, качества, которое, я уверен, весьма важно для будущности русских и живущих с ними племен» [1].

Список литературы

1. Гаспринский, И. Русское мусульманство. Мысли, заметки и наблюдения мусульманина / Исмаил Гаспринский // Издательский дом «Медина»: сайт. - URL: <http://idmedina.ru/books/islamic/?2588> (дата обращения: 14.10.2011).

2. Малинин, В. Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания / Ист.-лит. исследование В. Малинина. — Киев: Тип. Киево-Печерской Успенской лавры, 1901. — 1029 с. разд. паг.

Статья поступила в редакцию 7.10.2016

Filatov, A. S. *Historic Mission of Russia in the Light of the Concept of the Third Rome*

We consider the cultural and civilizational peculiarity of Russia in the context of a long struggle with the Ottoman Porte for the Byzantine inheritance. It is proved to be necessary to plant the notion of imperial and imperialism, imperial and imperialist policy.

Keywords: civilization, Russia, the Third Rome, imperial policy, imperialist policy, imperial, imperialism.

КРАЕВЕДЕНИЕ

УДК 908(1-924.71)

Рассматривается политика, проводимая англо-французскими и турецкими войсками в сфере пропаганды и формы осуществления контроля над местным населением в оккупированных городах Крымского полуострова во время Крымской войны 1854–1856 годов. Описаны действия союзнической администрации в таких городах как Евпатория, Балаклава и Керчь. Проводимая союзниками политика различалась в зависимости от того, какую роль играл захваченный город в планах оккупационной администрации. До настоящего времени этот вопрос еще не был предметом специального исследования.

Ключевые слова: пропаганда, оккупационная администрация, агитация, мародерские действия, органы самоуправления.

А. Ю. Гуменюк, младший научный сотрудник

Алупкинский дворцово-парковый музей-заповедник (дворец-музей Александра III в Массандре)

E-mail: margerstern@yandex.ru

КРЫМСКАЯ ВОЙНА: ОККУПАЦИОННЫЕ ВЛАСТИ И ГОРОДСКОЕ НАСЕЛЕНИЕ (1854–1856)

2 сентября 1854 года союзная армия под руководством маршала Л. Сент-Арно начала высадку у берегов Евпатории. На берег были выгружены не менее 61 тыс. человек [23, с. 106].

Необходимо отметить, что в Евпатории пропагандистские действия союзников начались сразу же после высадки. Они обратились к Господину Военному начальнику с «Позывом», в котором предложили городу сдаться, так как оборонительных сооружений Евпатория не имела, и гарнизон ее был не в состоянии оказать какое-либо сопротивление. После этого союзники через своего представителя Токарского начали агитировать перейти на их сторону местное татарское население. Из города были разосланы лазутчики с целью убедить татар содействовать союзникам доставкой хлеба, скота и перевозочных средств [16, с. 82-85]. Помимо «Позыва», среди населения союзники распространяли запрещенную в Российской Империи литературу: становой пристав второго стана Евпаторийского уезда местечка Акмечеть, находившийся в Евпатории в день занятия города союзниками и выпущенный ими 20 сентября 1855 г. в Одесский порт, на французском пароходе получил от переводчика Токарского запрещенную книгу «Катехизис русского народа» [8, л. 1, 5].

Карантинной страже города было разрешено свободно его покинуть 1 сентября 1854 г.: положенные по штату казенные вещи они могли взять с собой, а прочее: тюфяки, подушки, свое личное имущество взять не могли, потому, что невозможно было достать перевозочных средств для этих вещей. После занятия противником Евпатории, чиновники карантинной стражи потеряли мебель, постельные принадлежности, посуду, дрова, продукты, мундиры, повседневную одежду. На общую сумму 1043 р. 30 коп. Так подпоручик роты Евпаторийской карантинной стражи отмечал в своем рапорте: «1 сентября 1854 г. при моем отступлении с командой из города Евпатории по случаю нашествия неприятельских войск, я оставил там сено 15151,5 кг. и овса 2096,6 л.» Список имущества, утерянного служащими карантин в других городах, был примерно такой же по содержанию, но меньшим по объему, что связано с меньшим штатом карантинной стражи в других городах Крыма. Так, в Балаклаве ущерб, нанесенный чиновникам карантина, составил всего 10 р. 55 коп. [4, л. 16-21, 55]. Меньше повезло служащим полиции: войска союзников забрали в плен всех чиновников и служащих городской полиции [13, л. 13].

Для создания оккупационной администрации были предприняты следующие меры: около 5-ти часов вечера 2 сентября 1854 г. к берегу подошли несколько баркасов и высадили на берег от 30 до 40 английских солдат во главе с офицером. После был высажен весь десант, назначенный для захвата города, составлявший из 3050 человек французской, английской и турецкой пехоты, 120 человек саперов, 8 осадных и 4 горных орудия. Одновременно с войсками на берег вышли 2 эмиссара, присланные союзным командованием; один из них – Сеид-Ибраим-Паша – был послан призывать татар к началу восстания против русского правительства, а другой – польский эмигрант Токарский – был

назначен маршалом Сент-Арно гражданским правителем Евпатории. В город стекались татары большими толпами и записывались в аскеры – милицию правоверных [16, с. 83, 85].

В первых числах сентября большая часть татар Евпаторийского уезда переселились в Евпаторию к неприятелю. Из деревни Каймачи переселился имам Абдулкерим со всей своей семьей и имуществом, как и все татары деревни Каймачи и окрестных деревень. Таким образом, жители этой деревни находились в Евпатории до выхода из города союзных войск [12, л. 4, 5]. Татары Евпаторийского уезда действовали в пользу оккупационных властей, доставляя союзникам хлеб, рогатый скот, лошадей, увозя скотину по деревням, в которых они жили [14, л. 14]. Такое положение дел наблюдалось и в других селениях, которые на прямую не были затронуты боевыми действиями. Жители татарской деревни Кочу-Кой Ялтинского уезда также перешли на сторону противника. 19 декабря 1855 г. к союзникам переселилось 46 мужчин и 50 женщин, забравших с собой все личные вещи. В деревне после этого остался только один старик и 4 мещанки [10, л. 5]. Дела и бумаги, хранящиеся у пристава Решитилова, который находился в Евпаторийском уезде, были отняты местными татарами, частично уничтожены на месте, а частично отправлены в Евпаторию [11, л. 1-2].

Токарский создал в Евпатории из местных татар диван – городское управление [16, с. 83, 85]. 16 сентября 1854 г. прибыл начальник французского генерального штаба д'Озмонт с двумя ротами 39 полка, и от имени Французского правительства утвердил татарские органы власти. В последующие дни город укреплялся. Все выходы из него были загорожены, а на открытых воротах были выставлены караулы. Быстро была создана патрульная татарская милиция для службы за городом, и пешая милиция для патрулирования самой Евпатории. 18 сентября были высажены дополнительные силы в составе 400 солдат Королевской морской пехоты, 200 французов и 100 турецких солдат, которые также были направлены в город. Суда «Леандр», «Джина» и 2 турецких линейных корабля были направлены для охраны города [15, с. 4]. В бывших казармах евпаторийского гарнизона были частично расположены французские войска [24, с. 54]. Основные части королевской морской пехоты были расквартированы в помещениях карантина. Резиденция капитана Брока (Англия) была расположена в лучшем частном доме. Подразделения капитана Лайна (Франция) выполняли функции таможни и занимали общественные здания [15, с. 4].

Из воспоминаний местного жителя В. Смирнова следует, что город был разделен на 2 части: одна была поручена французскому командованию, другая – английскому. Сначала жители терпели много притеснений от турок и татар, которым было поручено наблюдение за населением. Пользуясь своим положением, они постоянно беспокоили и обижали мирных горожан, особенно христиан. Солдаты регулярно занимались мародерством в частных домах, а тех хозяев, которые им сопротивлялись, избивали. Ввиду этого местные жители были вынуждены жаловаться на все французскому и английскому комендантам. После этого французские войска приняли на себя обязательства по защите города, выставляя на ночь караулы для защиты частных домов мирных жителей, а по улицам города всю ночь ходил патруль. В целом, французы гуманно относились к жителям города, в особенности к старикам и детям, снабжая их продовольствием, топливом и даже одеждой [22, с. 65-66]. Все чиновники, оставшиеся в Евпатории, жили на свободе под охраной англо-французской стражи. По состоянию на июль 1855 г. одних только чиновников (представителей различных ветвей русской власти) в городе осталось 14 человек. Среди них были уездный судья, становой пристав, регистратор Евпаторийского суда и некоторые другие представители власти [7, л. 10]. 31 октября 1855 г. в честь перемирия союзники выпустили из города часть жителей: караимов, татар и русских. Одних только караимов было 203 человека: 40 мужчин, 46 женщин и 117 детей [8, л. 1, 15]. Такие случаи были не редкими: протоколист Евпаторийской Дворянской опеки титулярный советник Теревинский находился в плену в Евпатории с 3 сентября 1854 г. до 10 сентября 1855 г. После чего был отпущен союзниками в Одессу [13, л. 20]. Из города ходил почтовый пароход по 3 раза в день с двумя остановками. Он доставлял корреспонденцию и пассажиров [5, л. 5, 7].

11 мая 1856 г. все турецкие войска под командованием Осман-Паши были отправлены в Константинополь. В Евпатории оставался один французский батальон, турецкие купцы и до 2000 татар. Для наведения полицейского порядка и надзора в город был направлен жандарм штабс-капитан Беловодский, назначенный исполняющим должность Городничего. 16 мая по приглашению командира французского гарнизона Ферюсака он приехал в Евпаторию. 18 мая Беловодский и Ферюсак подписали акт о передаче города русскому командованию. В 12 часов дня французские войска, состоявшие из батальона стрелков, одной батареи и роты морской пехоты с нестроевыми – всего 840 человек, были построены и развернуты фронтом против церкви. После представления войск Беловодскому французские подразделения повзводно отправились к двум небольшим пароходам,

которые должны были перевезти их на большое транспортное судно. После этого был поднят русский коммерческий флаг. После чего в город вошла жандармская команда и сотня казаков, до этого ожидавшие недалеко от заставы [18, с. 223].

14 сентября 1854 г. в 7 часов утра союзные войска, после краткой стычки с оставшейся в городе ротой Балаклавского греческого батальона числом в 110 человек, вошли в Балаклаву [23, с. 143].

Практически сразу после прихода в Балаклаву во всех пригодных для жизни домах разместились офицеры главного штаба и интендантства. В каждом заселенном доме на дверях было написано имя и звание проживающего в нем офицера. Командующий войсками и штаб офицеров разместились в загородных домах, недалеко от военного лагеря, но их канцелярии были размещены в самом городе. В городе и его окрестностях были расположены квартиры командующего войсками, канцелярии, генерал-адъютанта, почтамт, главная квартира медицинского управления. На углу каждой улицы были выставлены часовые, лагерные огни в городе и за его пределами не гасили даже днем. Город жил по военному расписанию: каждый час играли трубы военных духовых оркестров и звенели рынды на кораблях, пришвартованных в бухте [19, с. 136-137]. 11 октября 1854 г. в городе вышел приказ о том, что всем грекам без различия пола и возраста предписывалось покинуть город, местным же татарам было разрешено остаться [21, с. 311]. В Кады-Кое и Балаклаве в декабре 1855 г. издали распоряжение о том, чтобы все купцы запирали свои лавки в четыре часа дня, сразу же после этого все покупатели должны были оставить базар. Тех, кто не подчинялся, подвергали наказаниям. В Балаклаве была учреждена контора для выдачи паспортов для учета неместных жителей, не принадлежавших к числу военных. Этой конторе было поручено проверять паспорта, а английские морские власти взяли на себя обязательство следить за тем, чтобы паспорта не были поддельные. Это было сделано для того, чтобы обезопасить мирное население Крыма от мошенничеств, которые часто случались в Балаклаве [20, с. 1524]. Для поддержания порядка была сформирована полиция для города и порта [17, с. 114, 121].

30 июня английские войска оставили Балаклаву. В 7 часов утра корабли с войсками вышли из бухты, а в 14 часов дня С. М. Стомати принял Балаклаву. Англичане оставили только бараки, ввиду их небольшой стоимости. И только некоторые из этих строений были переданы местному населению. Союзники не смогли продать также скот, запасы угля и соломы [18, с. 225-226].

12 (24) мая 1855 г. в 8 часов барон К. Е. Врангель, находившийся в Керчи, получил сведения о приближающемся к городу флоте противника. Не имея достаточного количества войск для обороны, он отводит свои войска и «в начале второго часа пополудни, Союзный флот приступил к высадке» [1, с. 321-322].

Первые несколько дней после занятия Керчи союзники не предпринимали никаких мер для установления своего порядка, предоставив город на разграбление мародерам. Мародерством занимались как французы с англичанами, так и турки с местными татарами. Только через 3 дня, когда почти все было уже разграблено, союзники начали учреждать свои органы власти. Небольшие команды французов и англичан заняли здание Керченского адмиралтейства, превратив его в гауптвахту, куда приводили нижних чинов, замеченных в мародерстве и убийствах [16, с. 464, 466]. Как отмечала в своей статье «Крымская война и ее влияние на экономику Керчь-Еникальского градоначальства» Н. В. Быковская, статский советник Анастасьев, выехавший из Керчи после ее захвата союзниками, сообщил русским военным властям, что первое время союзники старались удерживать от грабежей татар и расстреляли 8 из них, но потом англичане и турки сменили татар и не оставили ни одного дома не разграбленным. По свидетельству Анастасьева союзники грабили и татар живущих в уезде, отобрав у них 250 голов рогатого скота и 550 баранов [2, с. 20].

Одной из местных жительниц была жена досмотрщика Астраханской таможни Акулина Емельянова, которая не смогла выехать из города, ввиду отсутствия денег. Она следующим образом описывает один из случаев мародерства: три турка проходили мимо дома, в котором она жила, увидев их, она с соседкой спряталась в дальней комнате, чтобы турки их не заметили. Турки подошли к закрытой двери ее квартиры, стали стучать в нее, но хозяйка их не открывала. Тогда они разбили дверь, и вошли в комнату, где и застали ее. Потом, не говоря ни слова, стали брать все вещи до последней мелочи. Когда она начала умолять их оставить необходимое, то один из них, не понимавший ее просьбы, ударил ее в грудь и забрал остальные вещи, заметил у нее на поясе скрытый карман; забрал все и оттуда. В кармане находился паспорт мещанки, 2 серебряных чайных ларечка и деньги – 2 руб. 50 коп. После этого случая мещанки прожили в городе около 20-ти дней. После появления в Керчи русского парламентаря с командой, который был прислан командиром Керченского отряда для того, чтобы забрать из города больных, находящихся в госпитале, они перешли за цепь русских аванпостов вместе с ними [3, л. 11].

Командование французов и англичан предложило местным жителям сформировать полицию из горожан. В ее состав были набраны 50 человек, которых вооружили ружьями, оставшимися на керченском складе. Но эта полиция не могла ничего противопоставить массовым мародерствам ввиду своей малочисленности и противодействия полиции союзников. Беспорядки в городе продолжались; их жертвами стали и больные из госпиталя, оставшиеся на полном попечении союзников. Продовольственные запасы были расхищены, и больные в течение нескольких дней питались хлебом и водой. Об этом из письма прусского медика Бутлера, оставшегося в городе, узнал барон Врангель. В город был послан парламентар – лейтенант барон Гейтинг, который вывез из города 48 больных морского и сухопутного ведомств, 3 мещан и 12 женщин при 2-х медиках [16, с. 465-466].

В предписании начальника Главного штаба Южной и Крымской армий от 24 июля 1855 г. было сказано, что жители некоторых селений между русскими аванпостами и Керчью оставили свои жилища и перешли к противнику. Командующему войсками Восточной части Крыма было поручено оповестить перебравшееся к союзникам население, о том, что людям приказано вернуться в свои дома, или вернуться за русские аванпосты. Население заверили в том, что преследований от русского командования за эти действия не последует, но вместе с тем, в случае, если приказ не будет выполнен, их жилища и имущество будут уничтожены.

Жителям селений между аванпостами и Керчью, которые не перешли к союзникам, было приказано не переходить в Керчь и оставаться на своих местах. В случае, если они боялись нападения со стороны союзных войск, им предлагалось убежище в районе Феодосии, за линией, занимаемой русскими аванпостами, в противном случае их жилища и имущество также подлежало разграблению. Союзники, в свою очередь, грабили ближайшие к Керчи селения: было разграблено селение Казантип, после чего его жители просили у русского командования пособие для переселения в более безопасные районы. И барон Врангель просил помочь им: он считал, что помощь правительства будет иметь положительное воздействие на настроение татар. Но, не смотря на это, татары селений, находящихся между Керчью и русскими аванпостами не захотели переселяться в окрестности Феодосии, о чем предоставили письменные объяснительные, переданные русскому командованию через своих старшин. В них говорилось, что переселение это лишит их средств к существованию. Из 13 ближайших к Керчи татарских деревень летом 1855 г. перешли в город 1382 человека, а остались в своих селениях 1086 человек. Но и те, кто остался в селениях, не могли их покинуть ввиду строгого надзора за ними со стороны союзников [6, л. 1, 3, 7-8].

В конце марта 1856 г. в Керчь для ведения переговоров о сдаче города прибыл состоящий для особых поручений при К. Е. Врангеле полковник гусарского гресс-герцога Саксен-Веймарского полка князь Н. С. Вяземский. В ожидании ответа Н. С. Вяземский в течение 2-х дней оставался в городе. Ему было позволено передвигаться в сопровождении английского офицера. В рапорте, составленном после возвращения из Керчи, было отмечено: при прохождении Н. С. Вяземского по улицам русские жители становились на колени и совершали крестное знамение, радуясь, как они выражались, о возвращении в Керчь христиан. Князь Вяземский обратил внимание на то, что солдаты союзников забирали у жителей Керчи мебель, выламывали с балконов железо и грузили награбленное на свои корабли [2, с. 22].

10-го июня 1856 г союзники покинули Павловскую батарею и город. А после в тот же день, была восстановлено управление Керчь-Еникальского градоначальства [18, с. 224].

В завершение отметим, что положение дел, сложившееся в сфере организации контроля над местным населением и наведения порядка в занятых союзниками городах, было следующим: введение органов управления и самоуправления в оккупированных городах носило исключительно номинальный характер, также не имело практического значения создание из местных жителей органов правопорядка ввиду их малочисленности. Военная же полиция, входившая в состав оккупационных войск, также действовала, в основном, на свое усмотрение и не всегда могла оказать помощь оставшимся в городах местным жителям.

Список литературы

1. Богданович, М. А. Восточная война 1853–1856 годов : Сочинение генерал-лейтенанта Богдановича. В 4 т. Т. 3. / М. А. Богданович. — СПб. : В тип. Ф. Сушинского, 1876. — 418 с.
2. Быковская, Н. В. Крымская война и ее влияние на экономику Керчь-Еникальского градоначальства / Н. В. Быковская // Восточная (Крымская) война 1853–1856 годов : новые материалы и новое осмысление : [Мат-лы междунаро. науч. конф. (Севастополь, 16–19 окт., 2003 г.)]. В 2 т. Т. 2. / Ред.-сост. Е. А. Попова. — Симферополь : Крым. Арх., 2005. — С. 19–28.

3. ГАРК (Гос. арх. Респ. Крым). Ф. 26. Оп. 1. Д. 20397. Л. 11.
4. ГАРК. Ф. 26. Оп. 1. Д. 20874. Л. 16–21, 55.
5. ГАРК. Ф. 26. Оп. 4. Д. 1447. Л. 5, 7.
6. ГАРК. Ф. 26. Оп. 4. Д. 1506. Л. 1, 3, 7–8.
7. ГАРК. Ф. 26. Оп. 4. Д. 1508. Л. 10.
8. ГАРК. Ф. 26. Оп. 4. Д. 1553. Л. 1, 15.
9. ГАРК. Ф. 26. Оп. 4. Д. 1563. Л. 1, 5.
10. ГАРК. Ф. 26. Оп. 4. Д. 1579. Л. 5.
11. ГАРК. Ф. 27. Оп. 1. Д. 6555. Л. 1, 2.
12. ГАРК. Ф. 27. Оп. 1. Д. 6568. Л. 4–5.
13. ГАРК. Ф. 27. Оп. 1. Д. 6574. Л. 13, 20.
14. ГАРФ (Гос. арх. Рос. Федерации). Ф. 109. оп. 29. Д. 402. Ч. 3. Л. 14.
15. Дубинина, Л. И. И царь умер от «Евпатории в лёгких» : События Крымской войны в Евпатории / Л. И. Дубинина // Крымская газета. — 2001. — 11 сент. — С. 4.
16. Дубровин, Н. Ф. Восточная Война 1853–1856 годов : Обзор событий по поводу М. И. Богдановича. / Н. Ф. Дубровин. — СПб. : Тип. Имп. Акад. Наук, 1878. — 508 с.
17. Иванов, В. Б. Балаклава 2500 лет : От Одиссея и Дианы до наших дней : историческая летопись / В. Б. Иванов. — 2-е изд., доп. — Севастополь : ЧП Иванова, 2010. — 547 с.
18. Маркевич, А. Таврическая губерния во время Крымской войны : по архивным материалам / Арсений Маркевич = Известия Таврической Ученой Архивной Комиссии (ИТУАК). — Симферополь, 1905. — № 37. — [4], 260, III, [1] с.
19. Материалы для истории Крымской Войны и обороны Севастополя : Сборник издаваемый комитетом по истории Севастопольского музея. В 5 вып. Вып. 3. / Под ред. Н. Ф. Дубровина. — СПб. : Тип. Деп-та Уделов, 1872. — [7], 530 с. разд. паг.
20. Новости заграничья // Северная пчела. — 1855. — № 287.
21. Рассел, У. Х. Британская экспедиция в Крым. В 2 т. Т. 1. / Уильям Х. Рассел ; пер. с англ. О. Н. Исаевой. — М. : Principium, 2014. — 575 с.
22. Смирнов, В. Из воспоминаний о Крымской войне / В. Смирнов // ИТУАК. — 1905. — № 38. — С. 58–69.
23. Тарле, Е. В. Сочинения. В 12 т. Т. 9. Крымская война [Ч. 2] / [Сост. А. В. Паевская и А. Г. Чернов] ; [Ред. Н. М. Дружинин] ; АН СССР. — М. : Изд-во АН СССР, 1959. — 627 с.
24. Эрбе, Ж. Ф. Ж. Французы и русские в Крыму : Письма фр. офицера к своей семье во время Вост. войны 1853–1855 гг. = Français et Russes en Crimée. Lettres d'un officier français a sa famille. Paris. 1892 / Ген. Эрбе, бывшего полкового адъютанта 95-го Пехот. полка ; Пер. с фр. С. Л. Халютин. — Минск : Типо-лит. Х. Я. Дворжеца и Б. И. Соломонова, 1894. — VI, 330 с.

Статья поступила в редакцию 20.11.2016

Gumenyuk, A. Y. *The Crimean War: The Occupation Authorities and the Urban Population (1854-1856)*

This article is devoted to the politics consideration which was provided by English and French and Turkish armies in the field of propaganda and the form of control realization over the local population in the part of the occupied cities of Crimea peninsula during the East War (1854–1856). Author tried to describe the allied actions of the administration in such cities as Evpatoria, Balaklava and Kerch. Allies' policy conduction differed depending on what role was played by the captured city in the plans of the occupation administration. At the present stage this problem hasn't yet been the subject of a special study.

Keywords: propaganda, the occupation administration, agitation, marauding actions, governments.

УДК 792.03(1-924.71)"18/19"

Представлена ретроспектива становления и развития театральной жизни Севастополя в контексте общекультурных процессов на полуострове в имперский период на основе массива архивных документов и материалов из периодической печати XIX – начала XX вв.

Ключевые слова: театр, сцена, спектакль, труппа, премьера, гастроль.

С. П. Шендрикова, профессор, д-р ист. наук

Гуманитарно-педагогическая академия (филиал) ФГАОУ ВО «КФУ им. Вернадского» (г. Ялта)

E-mail: snezhanashendrikova@rambler.ru

СТАНОВЛЕНИЕ ТЕАТРАЛЬНОЙ ЖИЗНИ В СЕВАСТОПОЛЕ В 30-Е – 70-Е ГОДЫ XIX ВЕКА

Исторические тенденции культурного развития Крыма, по мнению современных ученых и исследователей, основываются именно на истории края. Культурное наследие полуострова имеет глубокие вековые традиции. Археологические достопримечательности древности ярко демонстрируют современникам культуру скифов (Таврия) и греческих поселений (Боспорское царство и Херсонес). Раннее средневековье в качестве исторического наследия оставило на полуострове следы влияния Византии и Европы (готики). Следующим по хронологии, тюркско-татарский культурный период, когда, казалось бы, в достаточно закрытом мусульманском обществе культивировалась своя самобытная крымскотатарская культурная жизнь, которая, в свою очередь, повлияла на развитие крымского социума в целом. И, наконец, судьбоносный этап в истории Крыма – его присоединение к Российской империи в 1783 г. – ознаменован глобальными геополитическими изменениями в регионе, которые отразились во всех сферах жизни и деятельности крымского общества.

Становление и дальнейшее развитие театрального дела в Крыму осуществлялось на фоне важных социально-экономических и политических преобразований, которые происходили на полуострове после того, как Крым вошел в состав Российской империи. По мнению ведущих историков советского периода, присоединение полуострова к России коренным образом «...изменило лицо Крыма». Определенная «эластичность» или, говоря современным языком, взаимная толерантность крымских этносов, готовность всех сторон принимать, понимать, ценить, уважать культуру соседа формировала образ крымской культуры в целом.

В этом процессе активную роль играли язык, быт, национальная кухня, народное творчество, традиции народов. Важной характерной чертой крымской культурной жизни, как на стадии становления, так и в дальнейшем развитии, стал компромисс добрососедства через преодоление языковых барьеров, познания, принятия «чужого». Жители крымских городов того времени были, прежде всего, представлены мещанами (2/3 от основного количества жителей). Купцы представляли вторую социальную группу. Кроме того, в городах проживали крестьяне и ремесленники. Исключение составляла Балаклава, основным населением которой были военнослужащие. К тому моменту, несмотря на количественное превосходство среди жителей города мещан и купцов, одной из особых черт крымского общества была грамотность.

Вхождение Крыма в состав Российской империи значительно изменило характер жизни в городах полуострова. Особенностью этого исторического момента стало ускоренное развитие крымских городов и их радикальное переустройство, которое должно было придать им более цивилизованный внешний вид и большую функциональность. Следствием этого процесса стал рост удельного веса городского населения. В 1827 г. городское население Таврической губернии составляло 21409 человек, что на 17 % больше, чем в 1792 г., а по переписи населения 1863 г. в городах полуострова проживало уже 85705 человек.

В связи с бурным развитием промышленности к концу XIX в. резко выросло городское население. В его среде, в угоду времени, диктовалась необходимость повышения культурного уровня и самообразования, поскольку культура и тогда являлась результатом жизнедеятельности человека, которая, в свою очередь, культивировалась с целью обеспечения условий самой жизнедеятельности.

В современных научных кругах не раз высказывались мысли о том, что именно культура является предпосылкой процветания и стабильности в экономике общества. Выражая эту сентенцию, ученые ссылаются на исторический опыт. Только с повышением культурного уровня социума можно рассчитывать на развитие экономики, новых технологий в промышленности, строить рыночные отношения. Активное освоение Крыма в XIX в. стало причиной создания одной из первых исторических научных школ в провинции России.

В еще недавно малозаселенный, лишенный коренного населения Крым приезжали представители прогрессивной отечественной интеллигенции. Отдавая дань культурным влияниям тогдашней Европы, на которую ровнялась Россия, у отечественных ученых появилась возможность изучения античности. Благодаря этому сформировалась крымская элита, в которую впоследствии вошли военные, в частности, морские офицеры – представители высококультурной части общества. Результатом этого стало активное открытие на полуострове школ, гимназий, домов-читален, библиотек, музеев. Так, в Севастополе была основана Морская библиотека (1822 г.), которая и на сегодняшний день известна далеко за пределами Крыма. При поддержке адмирала Ф. Лазарева в свое время ее книжные фонды составляли около 90 тыс. экземпляров, что позволило библиотеке войти в тройку лучших библиотечных учреждений Российской империи.

За всю историю своего существования Севастополь не раз доказывал полное соответствие своему названию. «*Построенный на земле, пропитанный духом аланов и киммерийцев, тавров и скифов, греков, византийцев <...> и османов*» [9, с. 7], Севастополь и сегодня является одним из крупнейших городов Юга России. Созданный сначала как военно-морская база, он стал центром науки и образования, культуры и духовности. С первых дней существования основным населением Севастополя были русские военные моряки: элита дворянского общества, интеллигентные и образованные люди, воспитанные в лучших традициях.

До недавнего времени точкой отсчета в театральной истории Севастополя было принято считать 1840 г., а начало театральной жизни в городе связывали с именем известного на тот момент в Крыму антрепренера Д. Жураховского. Однако труппа под руководством Ерохина появилась в городе на два года раньше, нежели труппа Д. Жураховского, и первые упоминания о театре в Севастополе датируются 1838 г. В подтверждение тому приведем цитату из театральной заметки «Одесского вестника»: «*Сделайте милость, господа читатели, не удивляйтесь, что у нас, в Севастополе, есть театр. На самый почти край отечества проник вкус к драматическому искусству*» [15].

Следующей по хронологии труппой, работавшей в Севастополе, как уже упоминалось ранее, был коллектив под руководством Д. Жураховского. Антрепренер снял довольно большой амбар в Артиллерийской слободке и оборудовал театр. По свидетельству современников, в театральный коллектив входили «...*обломки, остатки и обрывки труппы покойного Штейна, Млатковского, Вячеславцева, Ерохина, Петровского, Зелинского, Рыкановского и других*» [16].

Репертуар труппы Д. Жураховского в 1841 г. был представлен достаточно разнообразно: «Хорошая и глупая, глупая и умная», «Лев Гурыч Синичкин», «Крестная маменька» Д. Ленского, «Мсть или смерть», «Уголино» М. Полевого, «Скопин-Шуйский» Н. Кукольника, «Полковник старых времен» Д. Ленского, «Гусарская стоянка» В. Орлова, «Театральное сражение» Н. Хмельницкого, «Ревизор» Н. Гоголя, «Гамлет» У. Шекспира. Требовательные севастопольские театралы не всегда были удовлетворены игрой актеров труппы Д. Жураховского. Основной причиной этого было плохое знание актерами текста пьес. Кроме этого, образы, воплощенные на сцене, во многом не соответствовали уровню актерского мастерства. «Одесский вестник» писал, что актеры и актрисы, за исключением немногих, плохо заучивали свои роли, не желая вникать в характер героев; резало слух их «нижегородское» произношение, а также артисты позволяли себе выходить на сцену в нетрезвом состоянии [16]. Анализ высказываемых в прессе претензий от севастопольской публики свидетельствует о том, что она была подготовлена и изысканна не хуже столичной. Севастопольцы уже в начале своей истории нуждались в классическом, а не самодеятельном театре.

Практически на протяжении всей истории существования театра в Севастополе одной из главных его проблем являлось отсутствие стационарного здания, которое бы удовлетворяло потребности горожан. Временные и деревянные сооружения, приспособленные к проведению спектаклей, не могли удовлетворять ни местных театралов-любителей, ни труппы, которые гастролировали. Поэтому Д. Жураховский был вынужден серьезно задуматься об организации театрального здания. Предприимчивый антрепренер, понимая роль руководства военно-морского флота, смог решить сложный вопрос в свою пользу. О новом театральном здании пресса писала: «*Дом этот строится на прекрасном месте, близ бульвара, на горе к южной бухте, подле фонтана*» [11].

Новое здание для театра было возведено и открыто весной 1842 г. Активно способствовали решению этого вопроса (в частности, в выделении средств), как уже упоминалось, морские офицеры и лично адмирал М. Лазарев. Именно к нему обращался с театральными проблемами Д. Жураховский. Площадь, на которой был построен первый стационарный театр в Севастополе, называлась Театральной (ныне – площадь имени адмирала Ф. Ушакова). Свидетельством тому является сохранившаяся в фондах Государственного архива Республики Крым докладная записка, адресованная

Таврическому губернскому правлению от 7 июня 1843 г. [4, л. 6]. Первый театр города по описаниям очевидцев выглядел следующим образом: *«Красивое двухэтажное каменное здание, с четырьмя колоннами на фасаде выделялось среди одноэтажных домов <...> Зрительный зал имел 150 мест в партере, два яруса лож и галерею. Сцена была довольно большой. В закулисной части находилась гримерная для мужчин. Актрисы переодевались в своих жилых комнатах»* [2, с. 4].

Это позволяет сделать вывод о том, что среди других провинциальных театров, севастопольский отличался тем, что его строительство сопровождалось соблюдением всех стандартов и требований к театральным сооружениям того времени. Он по праву был признан лучшим из периферийных театров юга России. Краевед Г. Перминова отмечает, что здание было примечательно не только своей архитектурой, но и тем, что в 1846 г. в нем прошли гастроли великого актера М. Щепкина [1, с. 5]. Спектакли основоположника реалистического отечественного театра показали как местным артистам, так и зрителям высокий уровень настоящего театрального искусства. Постановки с участием М. Щепкина стали для местных театралов образцом подлинного творчества, источником артистического мастерства и художественного вкуса в выборе репертуара.

Кроме артистов, приезжавших на гастроли, в Севастополе часто ставились спектакли силами местных любителей драматического искусства. Обычно такого рода спектакли носили благотворительный характер и поощрялись как городскими властями, так и местными жителями. Например, в 1847 г. в Севастополе действовало благотворительное общество, созданное по инициативе жены военного губернатора госпожи Е. Авиновой. 13 марта 1847 г. в зале Дворянского собрания под патронатом Е. Авиновой состоялся спектакль, в котором участвовали артисты-любители Александро, Лихнович, Снаксарева, Станюкевич, Станюкевич, Мейнард, Авинова и Андреев [6]. Все средства, вырученные от этого спектакля (более 500 руб. серебром) были обращены *«в пользу бедных»* [6].

После окончания Крымской войны все силы были направлены на восстановление города. Несмотря на трудности послевоенной жизни, на Графской пристани, в городском саду, в Ушаковой балке для досуга горожан играл духовой оркестр, а в Дворянском собрании периодически ставились спектакли силами местных любителей. Вместе с тем, основным театральным потенциалом Севастополя являлся коллектив известного в городе антрепренера Д. Жураховского. Труппа ставила свои спектакли три раза в неделю. Но иногда случалось так, что театр работал ежедневно [3]. Это говорит о том, что, несмотря на невысокий уровень театральных вечеров, они все же вызывали стабильный интерес у местной публики.

Благодаря энергичному антрепренеру, театральная жизнь Севастополя бурлила, и вскоре уровень театральных постановок заметно вырос. В конце 1850 г. в труппу Д. Жураховского было принято несколько актеров из Симферополя. В результате труппа увеличилась до 18 человек (11 мужчин и 7 женщин). Наибольшей популярностью в театральном сезоне 1850 г. у севастопольцев пользовались пьесы «Русалка», «Скопин-Шуйский», «Ревизор» Н. Гоголя и «Гамлет» У. Шекспира [7]. Кроме этого труппа актеров под руководством Д. Жураховского в 1850 г. ставила такие спектакли, как: «Лесли», «Днепровская русалка», «Иоанн Фауст», «Уголино», «Скопин-Шуйский», «Смерть Ляпунова», «Жизнь игрока», «Король Энзио» и еще несколько «мелких комедий и водевилей» [7].

В севастопольском театре в 1850 г. также работала итальянская оперная труппа, в которой выступали «...три примадонны: г-жи Горбини, Брайда и Барберри» (причем самой талантливой, по мнению зрителей, была признана госпожа Барберри) [7]. В Севастополе эта труппа дала 40 представлений и 12 опер, среди них оперы Г. Доницетти «Линда ди Шамуни», «Марина Фальеро», «Лукреция Борджиа» и «Лючия ди Ламмермур», «Сомнамбула» и «Норма» В. Беллини, «Возвращение Колумеллы» Винченцо Фьораванти, «Севильский цирюльник» Дж. Россини, а также произведения Дж. Верди – например, его оперу «Эрнани» в севастопольском театре труппа сыграла 6 раз [8].

С 19 декабря 1851 г. до 7 февраля 1852 г. в севастопольском театре выступала труппа антрепренера Генделевича. Коллектив состоял из 18 артистов (10 мужчин и 8 женщин), среди которых были: Данилова, Иванова-Зарецкая, Протасова, Шамейко, сестры Ельстрак, Барсова, Жураховская, Генделевич, Чистяков, Крамов, Валерьянов, Соболев, Лебедев, Дубровин, Андрусенко, Маевский, Чернявский [8]. Репертуар театрального коллектива составляли в основном водевили, комедии, драмы. Всего за этот период труппа Генделевича сыграла в Севастополе 25 спектаклей.

В 1853 г. в Севастополь прибыла труппа антрепренера Алексева. Коллектив был небольшой и состоял всего из 10 человек (7 мужчин и 3 женщины). Буквально с первого дня труппа взялась за свое дело. Репертуар был представлен произведениями легкого жанра: водевиль «Хороша и дурна, глупа и умна» Д. Ленского, «Цыганка» Стрельцова. Долгожданное появление артистов в городе обеспечило первому театральному вечеру в городе полный аншлаг: *«В театре было занято 28 лож*

и 85 кресел, партер и галерея были битком набиты» [13]. Но требовательная севастопольская публика была разочарована, поскольку игра прибывших артистов была слабой.

Анализируя репертуар трупп, посещавших Севастополь в обозначенный хронологический период, следует отметить, что он ориентировался на лучшие образцы театрального репертуара ведущих российских театров (прежде всего, Малого). Об этом свидетельствует достаточно внушительное количество классических спектаклей. Необходимо также заметить, что художественный уровень спектаклей, представлявшихся в севастопольском театре, был временами (особенно в первые годы существования театра) не на высшем уровне. Вместе с тем театральные постановки подвергались жесткой критике в местной прессе, что способствовало совершенствованию театрального искусства на полуострове.

Во время Крымской войны и многомесячной осады Севастополя здание театра, построенное Д. Жураховским, оказалось в эпицентре военных действий и было разрушено практически полностью. В последствие еще долго обломки театра напоминали севастопольцам о кровопролитных боях. После подписания участниками войны Парижского мирного договора 18 (30) марта 1856 г. 23 июня того же года была осуществлена передача Севастополя российским войскам. Французы, покидая город, в районе Камышовой бухты оставили бараки и несколько уцелевших зданий, среди которых значился и театр [12, с. 227]. Это здание, очевидно, было собственностью французов, «...которые устроили свой, известный во время войны, городок Камье, состоявший большею частью из деревянных барачков. Французы придали своему крымскому поселению вид настоящего французского городка, с магазинами, гостиницами, с *cafés chantants*, с театром и т. п.» [14, с. 272].

Учитывая неблагоприятную экономическую и политическую ситуацию, в которой Российская империя оказалась в результате заключенных мирных соглашений на Парижском конгрессе 1856 г., вопрос о существовании театра в Севастополе стоял далеко не на первом месте. Несмотря на это, в начале 60-х гг. XIX в. в Севастополе было организовано «Общество любителей спектаклей» [10, с. 264]. К сожалению, сведений о тех, кто стоял у истоков этого общества, не сохранилось; это же касается и имен его участников, артистов-любителей (очевидно, оно состояло из представителей местной интеллигенции). С. Найда утверждает, что в 1868 г. этим «Обществом» было перечислено 66 руб. для обучения бедных учениц женской школы [10, с. 264].

В 70-х гг. XIX в. Севастополь, как и ранее, не имел ни постоянной труппы, ни стационарного театра. Но уже в 1872 г. на Приморском бульваре была приспособлена ротонда со сценой, где силами все тех же любителей в теплое время года давались спектакли. Об этом свидетельствует рапорт севастопольского полицмейстера от 18 декабря 1872 г. под № 518 на имя Таврического губернатора А. Рейтерна [5, л. 5]. В 1877 г. в Севастополе работали летняя и зимняя театральные площадки. В холодное время года спектакли ставились на сцене городского Дворянского собрания, в летнее – в ротонде на Приморском бульваре [2, с. 5].

Подводя итоги вышесказанному, можно сделать некоторые выводы. С присоединением Крыма к Российской Империи в конце XVIII в. Севастополь (портовый город Ахтияр) насчитывал, кроме военнослужащих, лишь 145 жителей. Благодаря политике царского правительства в первой половине XIX в. Севастополь превратился в главную военно-морскую базу России на ее Юге. Стараниями жителей, в частности морских офицеров, город стал центром культуры Крыма. Но длительная осада города и печальные результаты Крымской войны внесли свои коррективы в культурную жизнь горожан. Лишь в 60-х гг. XIX в. театральная жизнь Севастополя постепенно начала налаживаться.

Бесспорно, первые спектакли в «молодом» Севастополе чаще всего не отличались ни актерскими талантами, ни режиссерскими дарованиями, ни богатыми костюмами и декорациями. Оставлял желать лучшего и репертуар. Однако усилиями первых севастопольских антрепренеров (Ерохина, Д. Жураховского и др.) в городе была налажена театральная жизнь. Первой победой на этом пути стали гастроли мастера российской сцены М. Щепкина в 1846 г.

Характерной чертой трупп, выступавших в Севастополе, было стремление представить публике творения из золотого фонда мировой и отечественной классики. Обращение к лучшим образцам драматургии отмечается уже в выступлениях трупп первой половины XIX в., где угадывается влияние исторических условий жизни на драматургию и сценографию.

Причиной возникновения театра в Севастополе в середине XIX в. является становление города в первой половине XIX в. как ведущей военно-морской базы на Юге России. Подтверждением этого является активное участие в театральной жизни города морских офицеров и, в частности, адмирала М. Лазарева, благодаря усилиям которого в 1842 г. было построено новое театральное здание. Начиная с 1847 г. в Севастополе, кроме профессиональных коллективов, играли артисты-любители.

Анализируя театральную жизнь Севастополя в пореформенный период, необходимо отметить, что спектакли ставились силами гастрوليрующих артистов, или трупп, формировавшихся из наемных актеров на один театральный сезон. Своих трупп в городе не было, но и сами театральные помещения оставляли желать лучшего. Согласно статистике посещения театральных вечеров, а в этом вопросе можно опираться только на информацию в периодических изданиях того времени, следует привести такие слова: «...театр заполнен наполовину», «...театр был полон», «...нужны были приставные стулья». Первый вариант комментариев встречается весьма редко и объясняется или слабой игрой труппы, или неудачным репертуаром.

Спектакли в то время давали 3–5 раз в неделю, что составляло 18–20 спектаклей в месяц. В зимний театральный сезон (с ноября до Масленицы) проходило примерно 60 спектаклей, а в театральный год (с празднования Пасхи до Масленицы следующего года) – в среднем 200 спектаклей. В Великий Пост все развлекательные мероприятия прекращались, включая и театрализованные. Однако учитывая, что в течение зимне-летнего сезона в городах проходило не менее 200–250 спектаклей, то за год к театральной жизни привлекалось наибольшее количество местных жителей. Основное общество театралов состояло из образованной интеллигенции, но постепенно на драматические вечера стали активно приходить и простые горожане.

Список литературы

1. 100 лет Севастопольскому академическому русскому драматическому театру имени Анатолия Васильевича Луначарского / под ред. Т. А. Довгань ; Упр. культуры и туризма Севастоп. гор. гос. администрации. — Симферополь : Пекитан, 2012. — 95 с.
2. Васильева, Л. И. Театр легендарного города / Л. И. Васильева. — Киев : Мистецтво, 1988. — 86 с.
3. Вести из Севастополя // Одесский вестник. — 1851. — 17 марта. — № 22.
4. ГАРК (Гос. арх. Респ. Крым). Ф. 26. Оп. 1. Д. 12536 О доставлении сведений о театрах и театральных пьесах. 28 л.
5. ГАРК. Ф. 26. Оп. 1. Д. 25812 О доставлении в Управление по делам печати сведений о театрах и театральных труппах за 1872 год. 9 л.
6. Заметки и вести из Севастополя // Одесский вестник. — 1850. — 16 дек. — № 100.
7. Заметки из Севастополя // Одесский вестник. — 1851. — 11 июля. — № 54.
8. Заметки из Севастополя // Одесский вестник. — 1852. — 12 марта. — № 21.
9. Иванов, В. Б. Севастополь : историческая летопись 1783–2008 гг. / В. Б. Иванов. — Севастополь : ЧП Иванова Н. В., 2008. — 481 с.
10. История города-героя Севастополя. В 2 т. Т. 2. : 1783–1917 / АН УССР. Ин-т истории ; [Отв. ред. д-р ист. наук С. Ф. Найда]. — Киев : Изд-во АН УССР, 1960. — 364 с.
11. Концерт в Севастополе // Одесский вестник. — 1847. — 21 мая. — № 41.
12. Маркевич, А. Таврическая губерния во время Крымской войны : по архивным материалам / Арсений Маркевич = Известия Таврической Ученой Архивной Комиссии. — Симферополь, 1905. — № 37. — [4], 260, III, [1] с.
13. Поездка из Нежина в Севастополь // Одесский вестник. — 1853. — 6 янв. — № 2.
14. Путеводитель по Крыму для путешественников : С прил. ст. Берег Крыма, как климатолечебная местность, карты Крымского полуострова, плана г. Севастополя и проч. / Сост. Г. Караулов и М. Сосногорова. — 4-е изд., знач. пополненное и улучшенное — Одесса : Тип. А. Шульце, 1883. — 512 с. разд. паг.
15. Смесь. Севастопольский театр // Одесский вестник. — 1838. — 20 июля. — № 58.
16. Смесь. Севастопольский театр и Русская труппа Г-на Жураховского // Одесский вестник. — 1841. — 13 авг. — № 65.

Статья поступила в редакцию 12.11.2016

Shendrikova, S. P. *Becoming of Theatrical Life in Sevastopol in 30–70 of Nineteenth Century*

In the presented scientific publication, a retrospective of formation and development of the theatrical art in Sevastopol in the context of general cultural processes on the Crimean peninsula in the Imperial period has been conducted based on the archival documents and materials of the periodical press of the nineteenth - early twentieth centuries.

Keywords: theater, stage, play, cast, premiere, guest performances.

Научное издание

ПАРАДИГМЫ ИСТОРИИ И ОБЩЕСТВЕННОГО РАЗВИТИЯ

Сборник научных трудов

Выпуск 4

2016

Под общей редакцией *Е. Н. Максимовой*

Редактор англ. яз. – *Ю. А. Мороз*

Составление, верстка, оригинал-макет – *В. Р. Шадрин*

Адрес редакции:

299053, г. Севастополь, ул. Гагарина, д. 13, каб. 3.7

E-mail: iorbook@sevsu.ru

URL: http://elibrary.ru/title_about.asp?id=58369

Свидетельство о регистрации средства массовой информации ПИ № ФС77-64133 от 25.12.2015.

Выдано Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор)

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования и экспертного отбора. Авторы опубликованных материалов несут полную ответственность за подбор и точность приведенных фактов, цитат, данных, имен собственных и прочих сведений.

Редакция не несет ответственности за нарушение авторами исключительных прав на результаты интеллектуальной деятельности третьих лиц. Мнение редакционной коллегии может не совпадать с позицией авторов статей. При перепечатке материалов ссылка на сборник научных трудов «Парадигмы истории и общественного развития» обязательна

Подписано в печать 26.12.2016. Формат 60×84/8. Заказ № 300/16.

Усл. печ. л. 10,46. Уч.-изд. л. 8,48. Тираж 100 экз.

Отпечатано с готового оригинал-макета в
РИИЦМ ФГАОУ ВО «Севастопольский государственный университет»;
299015, г. Севастополь, ул. Курчатова, д. 7